



VOLUME 28 - ANO 10 - MAIO/SETEMBRO 2017

ISSN: 1983-2850



Religiões Mediúnicas e História

⇒ 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: Fotografia de Ectoplasma, médium Marthe Béraud, sessão de 26 de fevereiro de 1918. Fonte: AUDINET, Gérard et al. *Entrée des médiums. Spiritisme et art de Hugo à Breton*. Paris: Maison de Victor Hugo, 2012, p. 90.

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)

Solange 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 Nacional de General Sarmiento,
Argentina

Ignacio Telesca, CONICET, Universidad Nacional de Formosa, Argentina

Jacques Leenhardt, École des Hautes Études en Sciences Sociales – Paris

Doutor 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

Dr. Pablo Wright, Universidad de Buenos Aires-CONICET, Argentina

Patricia Fogelman, CONICET-UBA – UNLu, Argentina

Renata Agnieszka Siuda-Ambroziak, University of Warsaw/Universidade de Varsóvia, Polónia

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)

Prof^a Dr^a Eliane Cristina Deckmann 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 Joanoni 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.v10i28.36932>

Em mais um espaço, aberto pela Revista Brasileira de História das Religiões, vários profissionais reúnem-se para discutir a temática das Religiões Mediúnicas. Trata-se de um assunto extremamente presente na cultura e no cotidiano do povo brasileiro, assumindo a dimensão de um valor caro e partilhado. A crença nos Espíritos, para muito além do Espiritismo é algo vivenciado e orientador do viver individual e coletivo entre nós. Por outro lado, a familiaridade com o invisível, presente nas “mesas” kardequianas e nas “giras” de Umbanda, há muito que se impôs ao repertório das vivências capazes de caracterizar a forma de exteriorizar-se culturalmente do povo brasileiro. Sem fronteiras muito definidas, ultrapassando projetos identitários, essas crenças e vivências são fundamentais para quem se aventura a pensar o Brasil. É com satisfação que vemos hoje, aumentar o número de historiadores, cientistas sociais e cientistas da religião interessados nesses fenômenos e comprometidos com projetos editoriais e de investigação sobre os mesmos.

Neste Dossiê temos, inicialmente, a presença de Pedro Paulo Amorim, abordando a temática da imprensa espírita, em um recorte temporal que vai do século XIX até a década de 1960. Marcos Diniz Silva, por sua vez, estuda a afirmação e legitimação do Espiritismo no campo religioso cearense. Em seguida, Deise Maria Albuquerque de Lima Saraiva e Emanuela Sousa Ribeiro abordam uma questão importantíssima para conhecermos os contornos da literatura espírita produzida entre nós: o papel do negro na mesma. Ainda, sobre o Espiritismo, há o meu artigo, remetendo à discussão sobre as relações entre Espiritismo, Educação e Estado Laico. Pensando as religiões afro-brasileiras, Vanda Serafim aborda as aproximações teóricas entre Nina Rodrigues e Tylor. Já Cairo Katrib contribui com um artigo sobre a controversa figura do Exu no campo umbandista, enquanto os pesquisadores João Luiz Carneiro e Érica Jorge Carneiro refletem sobre a importância da Umbanda Esotérica na conformação da Umbanda no Brasil.

Em nome de todos os escritores que aqui escrevem, agradeço à equipe da Revista Brasileira de História das Religiões por se mostrar sensível e aberta ao assunto que ora reúne os profissionais presentes neste Dossiê. O volume também agrega artigos livres que exploram a diversidade do campo religioso.

Desejamos a todos uma boa leitura!

Dr. Artur Cesar Isaia

Os periódicos Espíritas do final do século XIX à década de 1960

Pedro Paulo Amorim¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.36933>

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar a relação entre a criação dos diversos periódicos espíritas desde a sua chegada ao Brasil até a década de 1960 e o seu caráter de religião eminentemente letrada, onde o livro, a leitura e o estudo ocupam lugar de destaque no seu sistema ritual, além de fazerem parte do ser espírita.

Palavras-chave: Espiritismo; livro; religião.

The Spiritist periodicals from the late nineteenth century to the 1960's

Abstract: The purpose of this article is to analyze the relationship between the creation of several Spiritist journals since their arrival in Brazil until the 1960s and their character as an eminently literate religion, where books, reading and study occupy a prominent place in their ritual system, besides being part of the spiritist being.

Keywords: Spiritism; book; religion

Los periódicos Espiritistas de finales del siglo XIX hasta la década de 1960

Resumen: Los periódicos Espiritistas de finales del siglo XIX hasta la década de 1960. El objetivo de este artículo es analizar la relación entre la creación de varias revistas espiritistas desde su llegada a Brasil hasta la década de 1960 y su carácter eminentemente religioso, leer y escribir en el libro, la lectura y el estudio de ocupar un lugar destacado en su sistema ritual, siendo parte de ser espiritualista además.

Palabras clave: espiritismo; periódicos; religión

Recebido em 30/02/2017 - Aprovado em 20/04/2017

I. Introdução

Durante as minhas pesquisas para o desenvolvimento de minha dissertação de mestrado e posteriormente na confecção de minha tese um aspecto do Espiritismo destacou-se sobremaneira aos meus olhos, ou seja, a distinção dada ao livro e ao estudo no interior do Movimento Espírita. Em uma primeira aproximação entre o Espiritismo e

o livro devemos ter em mente a pessoa do próprio compilador do Espiritismo Allan Kardec² e sua atuação como educador durante mais de trinta anos, tendo publicado inúmeros livros de cunho pedagógico (WANTUIL; THIESEN, 2004, 133 – 180), além do chamado Pentateuco Espírita³.

As relações entre o Espiritismo e o livro não são tema novo no interior da academia, como podemos observar já no pioneiro estudo de Cândido Procópio Ferreira de Camargo denominado “Kardecismo e Umbanda”, no qual o autor investiga o desenvolvimento das duas religiões e propõe a formação do que define como um “continuum” religioso composto em uma das pontas pela Umbanda e na outra pelo Kardecismo mais ortodoxo, intermediados por uma vasta variedade de religiões que tratam dos fenômenos mediúnicos (CAMARGO, 1961, XI – XIX). Camargo foi também um pioneiro ao afirmar que o Espiritismo brasileiro possui como traço distintivo o caráter religioso, sendo este responsável pelo seu sucesso (CAMARGO, 1961, 4 – 8). Ainda nessa obra, encontramos outro marco de pioneirismo quando o autor afirma que a difusão do livro tem um caráter importante no interior do Espiritismo brasileiro, ao dizer que “igualmente típico da “internalização” do Movimento Espírita, em grau menor, umbandista, é a importância que assume o livro como fator de difusão e manutenção da convicção religiosa” (CAMARGO, 1961, 63).

Para a historiadora e antropóloga Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, o Espiritismo é uma religião letrada, codificada, na qual o livro, a leitura e o estudo ocupam, junto com a caridade e a mediunidade, um lugar de destaque no seu sistema ritual (CAVALCANTI, 1983, 12). A autora destaca a importância do estudo e por conseguinte do livro e da leitura quando aponta que

¹ Doutor em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Membro do Grupo de Trabalho de História das Religiões e das Religiosidades, núcleo Santa Catarina (GTHRR/SC). Email: pedropaulo.amorim@gmail.com

² Denizard Hyppolyte Leon Rivail adotou o uso de um pseudônimo a fim de, em primeiro lugar, evitar confusões devido ao seu extenso e conhecido trabalho no mundo científico da época; em segundo, para proteger o nome de sua família, muito conhecida na magistratura francesa e, por fim, devido a uma comunicação mediúmica onde seu guia espiritual relatara terem ambos vividos juntos uma existência anterior nas Gálias, como druidas, sob o nome de Allan Kardec. Disponível em: WANTUIL, Zeus; THIESEN, Francisco. **Allan Kardec: o educador e o codificador**. Vol. 1. Rio de Janeiro: FEB, 2004. p. 275-282. Também sobre tal aspecto da vida de Kardec, autores como Aubrée e Laplatine advogam as ideias de que esta identidade representa uma tentativa de diminuir o peso de uma herança católica francesa, recorrendo a um passado celta, pré-cristão, onde se endossava a crença reencarnacionista. Conforme AUBRIÉE, Marion; LAPLATINE, François. *La table, le livre et les esprits*. Paris: JC Lattès, 1990.

³ As cinco obras formadoras do Pentateuco são: “O Livro dos Espíritos”, referente à parte filosófica, de abril de 1857; “O Livro dos Médiuns”, relativo à parte científica, de janeiro de 1861; “O Evangelho segundo o Espiritismo”, relativo à parte moral, de abril de 1864; “O Céu e o Inferno, ou A justiça de Deus segundo o Espiritismo”, de agosto de 1865; “A Gênese, Os Milagres e as Predições”, de janeiro de 1868. (Nota do autor)

a valorização do estudo relaciona-se a características estruturais desse sistema de crenças. É preciso que os homens, de seu lado, estudem e conheçam, participem em sua dimensão humana e menor dessa Verdade que os Espíritos detêm e lhes transmitem gradualmente. O estudo eleva o homem, dá-lhe firmeza e segurança, torna-o digno dos Espíritos. Essa religião desenvolve assim em seus adeptos um gosto pelo conhecimento, pela leitura, uma *sede de saber* (CAVALCANTI, 1983, 55).

Outra contribuição expressiva vem da obra do antropólogo Bernardo Lewgoy, que redimensiona o entendimento do Espiritismo, quando insiste na compreensão das práticas espíritas, a partir da noção de práticas de leitura. Deste modo, no Espiritismo haveria a legitimação “da autoridade de seu referencial doutrinário, cosmológico e ritual por meio de práticas culturais letradas, que necessariamente envolvem a escrita e a leitura em sua realização” (LEWGOY, 2000, 15). Para o autor, o Espiritismo é uma religião da cultura escrita no sentido de pressupor limites mínimos de letramento ao seu adepto a fim que este possa participar de forma efetiva nos trabalhos realizados cotidianamente nos centros espíritas (LEWGOY, 2000, 9). Para Lewgoy,

o espiritismo kardecista não é apenas uma religião do livro que contém uma abundante literatura religiosa mas é, em sua essência, uma religião letrada, no sentido de que, dado o seu enraizamento em temas e emblemas que caracterizam a modernidade ocidental, desde o Século XIX, como o racionalismo iluminista, o cientificismo e o gênero romance – o espiritismo se apropria religiosamente desses fatores numa espécie de leitura cristã dessecularizante da “ciência” e da “literatura” (LEWGOY, 2000, 15).

No surgimento da doutrina espírita, a base de seu desenvolvimento e distinção eram os fenômenos de efeitos físicos, como por exemplo, as “mesas girantes e dançantes” e as chamadas “materializações”, embora o marco considerado fundante para o Espiritismo tenha sido o próprio livro (o Pentateuco Kardequiano). Hoje, no Brasil, a sua caracterização não passa mais por tais fenômenos, mas sim pelo livro (AUBRÉE; LAPLATINE, 1990, 196).

Figura 1 – Divulgue o Espiritismo - Panfleto

DIVULGUE O
ESPIRITISMO,
uma nova era para a humanidade

DEUS,
Inteligência suprema, causa primeira de todas as coisas

JESUS,
o guia e modelo

KARDEC,
a base fundamental

“Fora da caridade não há salvação”
Caridade: benevolência para com todos, indulgência para as imperfeições dos outros, perdão das ofensas. (L.E. 886)

CONSELHO ESPÍRITA INTERNACIONAL

Fonte: CEI – Conselho Espírita Internacional.

No folheto denominado *Divulgue o Espiritismo*, a FEB explicita suas intenções do que vem a ser, entre outras coisas, o Movimento Espírita e o que são os grupos, centros ou sociedades espíritas que atuam no interior do movimento. O Movimento Espírita seria “o conjunto das atividades que têm por objetivo estudar, divulgar e praticar a Doutrina Espírita, contida nas obras básicas de Allan Kardec, colocando-a ao alcance e a serviço de toda a Humanidade” (FEB, 2002, 2).

Os grupos, centros ou sociedades espíritas, conforme o mesmo folheto,

são núcleos de estudo, de fraternidade, de oração e de trabalho, praticados dentro dos princípios espíritas; são escolas de formação espiritual e moral, que trabalham à luz da Doutrina Espírita;[...] (FEB, 2002, 3).

Fica claro, diante da elaboração e distribuição desses folhetos, e de outros textos dirigidos ao público em geral e, particularmente, ao que a FEB denomina de Movimento Espírita, entre outras coisas, o seu projeto de instituir uma identidade espírita centrada em torno de si. Também podemos notar a centralidade dos textos, e o seu uso de forma ampla, na tentativa da Federação Espírita Brasileira de controlar o campo por intermédio dessas leituras e o estilo de escolas e núcleos de estudo dados às instituições formadoras do campo espírita.

Na época do surgimento do Espiritismo na França, ler o *Livro dos Espíritos* era uma tomada de decisão política, como foi a leitura da Bíblia durante a Reforma Protestante, simbolizando o acesso ao conhecimento, assim como um ato de libertação quanto ao conservadorismo católico e, do mesmo modo, um ato de insubordinação aos valores burgueses da sociedade, refletindo uma identidade laica e republicana (AUBRÉE; LAPLATINE, 1990, 196). Os espíritas franceses de então pertenciam em sua grande parte à classe média, constituída por indivíduos que desejavam uma forma de religiosidade que estivesse de acordo com o seu tempo, ou seja, que acreditasse no progresso, na ciência, na “evolução” da humanidade e, ainda, garantisse a liberdade de consciência (SILVA, 2005, 18).

Na transferência do Espiritismo para o Brasil, a centralidade do livro e da leitura ganhou novo caráter, configurando como símbolo de ascensão social, em que saber ler e poder estudar é a marca de pertencimento às classes médias e superiores, além de ser uma resposta concreta às acusações de obscurantismo (AUBRÉE; LAPLATINE, 1990, 196). Ficando claro, desse modo, o papel de vanguarda das elites no desenvolvimento do Espiritismo também no Brasil, onde saber ler e escrever era privilégio concedido a muito poucos.

II – Os periódicos espíritas

Como podemos constatar nas linhas anteriores, de acordo com o Espiritismo, a cultura letrada e o livro fazem parte do ser espírita; por conseguinte, a concepção do ser espírita pressupõe o letramento e o efetivo estudo dos livros e textos que compõem sua doutrina e a participação nos cursos oferecidos pelas casas espíritas. Essa concepção ligada aos livros e ao estudo nasceu junto com sua criação pelas ideias de Allan Kardec e de seus seguidores.

Logo, nada mais lógico do que o Espiritismo possuir uma abundante obra literária composta por livros, panfletos, jornais e revistas. Não mencionamos aqui a superabundante existência de sítios na internet referentes ao Espiritismo, os quais disponibilizam os mais variados tipos de arquivos, contendo todo tipo de material escrito sobre o espiritismo, além de arquivos de áudio e vídeo. O nosso interesse nesta pesquisa

limita-se aos periódicos, jornais e revistas, disponíveis no fim do século XIX até um pouco mais da metade do século seguinte; assim sendo, os meios eletrônicos não fazem parte do escopo do nosso trabalho.

A imprensa espírita no Brasil⁴ surgiu com o jornal *O Eco d'Além-Túmulo*, na cidade de Salvador, na Bahia, pelas mãos de Luiz Olímpio Teles de Menezes (RAMOS, 1978, 5), em junho de 1869, também responsável pela fundação da primeira sociedade espírita legalmente constituída no país (WANTUIL, 1969, 570)⁵. O segundo jornal foi *O Espírita*, de Natal, Rio Grande do Norte, fundado em 1874, por Manoel Gomes; o terceiro periódico foi a *Revista Espírita*, pertencente ao Grupo Confúcio, da cidade do Rio de Janeiro, fundado em 1º de janeiro de 1875, dirigido por Antônio da Silva Neto; o quarto, também na cidade do Rio de Janeiro, foi a *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, fundada em 1881, por Antonio Pinheiro Guedes, Carlos Joaquim de Lima e Cirne, Francisco Siqueira Dias Sobrinho, José Antônio Val de Vaz e Salustiano José Monteiro de Barros, e gerenciada por Angeli Torterolli; o quinto foi o jornal *União e Crença*, de março de 1881, na cidade de Areias, no Estado de São Paulo, fundado como órgão do Grupo Espírita Fraternidade Areense; o sexto periódico foi *A Cruz*, de Recife, em Pernambuco, fundado em julho de 1881, pelo futuro presidente da FEB, Júlio Cesar Leal; o sétimo foi *O Espiritismo*, fundado na cidade do Rio de Janeiro, em outubro de 1881; o oitavo foi o jornal e, posteriormente, a revista *Reformador*, no Município Neutro, cidade do Rio de Janeiro, em 21 de janeiro de 1883, por Augusto Elias da Silva; o nono foi o jornal *Século XX*, na cidade de Campos, no interior do Estado do Rio de Janeiro, fundado em abril de 1885, por João Barreto, funcionando como órgão da Sociedade Espírita Concorórdia; o décimo foi *A Luz*, de São Luiz do Maranhão, em julho de 1886, como órgão do Clube Espírita Redenção; o décimo primeiro foi *A Nova Era*, também na cidade do Rio de Janeiro, com início em 1º de janeiro de 1890, sob a direção de Antônio Francisco Pereira e Nelson Faria; o décimo segundo foi *Verdade e Luz*, fundado na capital do Estado de São Paulo, em maio de 1890, por Antônio Gonçalves Batuira; e o décimo terceiro foi *A Regeneração*, fundado na cidade de Rio Grande, no Estado do Rio Grande do Sul, em meados de 1890, órgão oficial do Grupo Espírita Allan Kardec (RAMOS, 1978, 5 – 6).

Corroborando as afirmações do historiador Nelson Werneck Sodré, no seu livro *História da Imprensa no Brasil*, com exceção do *Reformador*, que até hoje é editado, os demais periódicos aqui listados tiveram vida curta (SODRE, 1999, 251), conforme Quadro 1.

⁴ Os dados apresentados nesse artigo referentes à fundação dos periódicos espíritas foram levantados a partir do exaustivo trabalho de levantamento de informações junto a Biblioteca Nacional do jornalista espírita Clóvis Ramos publicado em livro intitulado *A Imprensa Espírita no Brasil 1869 – 1978*, na cidade de Juiz de Fora em 1978 pela instituição espírita Instituto Maria.

Quadro 1 – A Imprensa Espírita no Brasil – Primeiros Anos

Nome	Duração
O Eco d'Além-Túmulo (mensal)	Pouco mais de um ano
O Espírita (quinzenal)	Não informado
Revista Espírita (mensal)	Seis números
Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade (mensal)	18 meses
União e Crença (mensal)	Não informado
A Cruz (semanário)	Não informado
O Espiritismo	Não informado
O Renovador	Cerca de um ano
Reformador (quinzenal e depois mensal)	De 1883 até a presente data
Século XX (quinzenal)	Não informado
A Luz (semanal)	Não informado
A Nova Era	Não informado
Verdade e Luz (quinzenal)	Não informado (+ de 32 anos)
A Regeneração	Não informado

Fonte: A Imprensa Espírita no Brasil 1869 – 1978 (RAMOS, 1978)

Nota: Dados trabalhados pelo autor.

Não poderia ser diferente o destino da grande maioria dos periódicos surgidos no Brasil oitocentista até meados dos novecentos, visto que a taxa de analfabetismo relativa à população com mais de cinco anos de idade atingia a marcas incríveis, conforme verificamos na Tabela 1.

Tabela 1 – Analfabetismo no Brasil

Ano	População Total	Pop. não Alfabetizada	%
1872	8.854.774	7.290.293	82,3
1890	12.212.125	10.091.566	82,6
1920	26.042.442	18.549.085	71,2
1940	34.796.665	21.295.490	61,2
1950	43.573.517	24.907.696	57,2
1960	58.997.981	27.578.971	46,7

Fonte: FERRARO, Alceu Ravanello. **Analfabetismo e níveis de letramento no Brasil: o que dizem os censos?** Revista Educação e Sociedade. (FERRARO, 2002, 21 – 47).

Nota: Dados trabalhados pelo autor.

⁵ Grupo Familiar do Espiritismo, em 17 de setembro de 1865, na cidade de Salvador-BA.

Da mesma forma que os demais periódicos criados na mesma época em sua esmagadora maioria ligados às questões políticas, os periódicos espíritas revelavam as intenções de seus criadores na busca pela difusão de suas ideias e aspirações. Devido à incipiência e precariedade das gráficas existentes no país, as publicações eram muito semelhantes entre si, tendo como formato mais comum o de quatro folhas e duas colunas.

Somente a partir do início do século XX, quando as inovações técnicas estrangeiras se tornaram disponíveis às gráficas nacionais, entre elas, a introdução de novas técnicas de impressão e ilustração, e a possibilidade da impressão em cores, permitiram a criação de periódicos com maior número de páginas, capas mais atraentes e finalmente com maior tiragem (COBEN, 2013, 103 – 105).

O período delimitado entre o último quartel do século XIX e o início do século seguinte marca, segundo os especialistas, um período de inflexão para a trajetória da imprensa brasileira, como lembra a historiadora Tânia Regina de Luca, marcado pela introdução dos avanços tecnológicos em substituição à produção artesanal, impondo um caráter industrial aos impressos nacionais (DE LUCA, 2013, 149). Cabe ainda lembrar que esse período foi marcado pelo fim da escravidão, a implantação do regime republicano e sua busca pela erradicação do analfabetismo generalizado na sociedade brasileira, o crescimento urbano e o do setor de serviços na economia brasileira, com destaque para as cidades do Rio de Janeiro e São Paulo. Além disso, foi o momento do crescimento e da prosperidade do ciclo do café, da grande leva de imigrantes, do crescimento da malha ferroviária e do início do primeiro surto industrial brasileiro (DE LUCA, 2013, 150). Assim, os jornais diários de uma forma geral, graças à introdução das máquinas rotativas, ao incremento das propagandas e ao aumento das redes de distribuição, em virtude da melhora e do crescimento da malha ferroviária ampliaram suas tiragens (COBEN, 2013, 104 – 105).

Para termos uma ideia da movimentação desse mercado ligado à imprensa, somente no Rio de Janeiro, por exemplo, em 1881, nasceram 95 novos periódicos; no ano seguinte, mais 64; em 1883, foram mais 56; enquanto em 1884, mais 37. Em 1888, surgiram mais 45 periódicos e, no ano seguinte, mais 29. Para encerrar esse século, nos dois últimos anos, surgiram 47 periódicos. Esses números nos dão uma ideia da efervescência da imprensa e do volume do público letrado. Outro exemplo importante ocorreu na cidade de São Paulo, onde apenas nas duas últimas décadas do século XIX, surgiram mais de seiscentas publicações (BARBOSA, 2010, 118).

Mais uma vez encontramos a imprensa espírita seguindo o mesmo padrão dos acontecimentos da imprensa leiga, dessa vez em relação ao crescimento de sua tiragem,

servindo-se da crescente importância dada ao saber ler como forma de distinção social. Diferentemente da França, como já mencionamos, na transferência do Espiritismo para o Brasil, a centralidade do livro e da leitura ganhou o caráter, de ascensão social, na qual saber ler e poder estudar eram marcas de pertencimento às classes médias e superiores (AUBRÉE; LAPLATINE, 1990, 196).

Outra característica marcante dos jornais e revistas das primeiras décadas da República Brasileira foi a busca pela novidade, pelo novo, onde as novidades ligadas às ciências e às técnicas pareciam não ter fim, vislumbrando uma época na qual tudo parecia possível (COBEN, 2013, 111 – 112). A busca pela modernidade trouxe transformações para a Capital Federal, novas avenidas, novos prédios construídos e, ao mesmo tempo, tentava-se derrubar tudo que simbolizava o atraso colonial. O advento da República catalisou esse processo de modernização, chegando até mesmo a definir uma nova identidade cultural para o Rio de Janeiro (BARBOSA, 2010, 118).

Os periódicos espíritas igualmente se aproveitaram dessa paixão pelo novo, não só em virtude do seu pouco tempo de existência, ou seja, 1857 criação na França e 1865 chegada ao Brasil, mas também pelas novidades da época, com o intuito de buscar ampliar seus espaços junto ao público leitor, como podemos observar em artigo assinado por Julio Cesar Leal, dividido nas primeiras páginas do *Reformador*, editados em 1º de janeiro de 1895, 15 de janeiro de 1895, 1º de fevereiro de 1895, intitulado *Electro-homeopatia – Suas vantagens sobre os demais systemas de tratamento médico* (LEAL, 1895).

Não só transformações físicas e tecnológicas viveram os periódicos da segunda metade do século XIX em diante, outra variação fundamental foi a mudança de atitude das publicações, passando de uma posição de doutrinação de seus leitores para tornarem-se veículos de informação, em que se consagrou a ideia de que ao jornal cabia a função de informar o que se passou, com rigoroso respeito à “verdade dos fatos”. Dessa maneira, devemos lembrar sempre do que ressaltou o filósofo Jürgen Habermas sobre a transformação dos periódicos europeus em imprensa comercial, em que os interesses econômicos acabaram por prevalecer sobre os demais, fatos esses que, guardadas as devidas proporções, também ocorreram no Brasil, conforme aponta De Luca (DE LUCA, 2013, 152 – 155).

Como vimos, a importância dada ao livro e ao letramento, por parte do Espiritismo, reporta-nos à ligação demonstrada por Michel de Certeau entre modernidade, progresso e livro, e a valorização da prática escriturística pela modernidade ocidental, prática esta que, segundo o autor, “assumi valor mítico nos últimos quatro séculos reorganizando aos poucos todos os domínios por onde se estendia a ambição ocidental de fazer sua história e, assim, fazer história” (CERTEAU, 2000, 224). Ainda conforme Certeau, a modernidade ocidental, nesse contexto, ligou o oral ao atraso, àquilo

“que não contribui para o progresso” (CERTEAU, 2000, 224). Assim, o Espiritismo e a sua supervalorização do escriturístico transbordam para os jornais espíritas, conferindo a eles um caráter de semente da “verdade”. O conteúdo por eles expressos, de forma semelhante aos demais jornais, sofre a tentativa de ser imposto ao leitor como reflexo da verdade absoluta; logo, aquilo que está escrito nos jornais espíritas, somente pelo fato de ter sido escrito ou vinculado, é suficiente para possuir o sentido de verdade.

A criação e a manutenção financeira dos jornais e revistas espíritas, como os demais congêneres lançados no mercado editorial brasileiro do fim do século XIX e início do XX, dependiam do idealismo de seus executores, fato esse responsável pela diminuta vida desses periódicos (COBEN, 2013, 104 – 105). De forma geral, a vida dos periódicos dependia da saúde financeira de seus criadores, ou das assinaturas e da publicidade por eles vinculadas, sendo, naqueles veículos menores, a dependência das amizades na obtenção da publicidade praticamente uma regra; dessa forma, vital para a sua subsistência (COBEN, 2013, 106). Também como fruto do idealismo de seus fundadores e mantenedores, os periódicos espíritas circulavam com o propósito explícito de divulgação da nova doutrina, defendendo os interesses de seus criadores, servindo-se dos sistemas de assinaturas e propagandas para a sua manutenção, conforme podemos observar na Figura 1 retirada da página 1, do número 1, editado em 15 de janeiro de 1883, do *Reformador*⁶.

⁶ Todas as imagens encontradas neste trabalho referente às páginas do Reformador foram retiradas do Acervo da Biblioteca Nacional na cidade do Rio de Janeiro.

Figura 2 – Assinatura

REFORMADOR

Requisitos ás pessoas que desejarem assignar o *Reformador*, queriram utilizar-se do direito que lhes confere o Regulamento dos Correios do Imperio, approved pelo Decreto n. 341, remettendo nos Srs. Agentes apenas o nome, residencia e 6\$200, sem outra despesa, nem incommodo para o Assignante, em vista do Art. 114 das Instruções daquelle Regulamento; e Art. 114. Servirão os Agentes de intermediarios para a assignatura de periodicos, contanto que lhes sejam adiantadamente paga a importancia das assignaturas em dinheiro, de que devem passar recibo, e a comissão de 2% em sullos que elles devem pôr no officio em que, com declaração do valor devem remessa desse dinheiro ás respectivas Administrações, para que assignem os periodicos ou transmitam a importancia das assignaturas a quaesquer outras em cujas cidades elles se publicarem. Os recibos das typographias serão passados aos Agentes. As Administrações tomarão nota do numero de assignaturas pertencentes a cada Agencia, para fiscalisarem a pontual expedição dos periodicos.

1883 - J

Fonte : Reformador n^o 1 – pág. 1.
Acervo da Biblioteca Nacional⁷

Figura 3 - Propaganda

ARMAZEM DE COURO
130 Rua do Alfândega 130
JULIO REGIS
DAZIEL R. LEZIBREZ
FABRICA CENTRAL A VAPOR
CASA MOREIRA
100 RUA DA CARIOBA 100
AFRANZ MORAES
LIMONADAS BARBOZA
A FENOLITA
COSMOPOLITA
CARILAS BRUNDA & COMP.
A. FERREIRA JUNIOR
ASSOC. DE CAMIHAS
AD. REI DOS MACHOS
116 Rua do Ouvidor 116

Fonte: Reformador n^o 6 – pág. 4.
Acervo da Biblioteca Nacional⁸

Dados precisos sobre as tiragens dos jornais são praticamente impossíveis pela carência de informações e métodos quantitativos confiáveis daquela época; todavia, encontramos, em algumas fontes, números a respeito da cidade do Rio de Janeiro que apontam para uma tiragem no início do século XX de 150.000 exemplares, em relação à soma dos cinco maiores jornais diários – *Jornal do Brasil*, *Correio da Manhã*, *Gazeta de Notícias*, *O Paiz* e *Jornal do Commercio* (BARBOSA, 2013, 194 – 199), para uma população de pouco mais de 811.000 habitantes (Censo IBGE, 2010). As taxas de analfabetismo no fim do século XIX e início do XX, como demonstrado anteriormente, rondavam índices estratosféricos. Contudo, na Capital Federal, esse índice era menor, segundo o censo, o qual apontava para o ainda elevado índice de 48%. Portanto, com esses números imprecisos, podemos conjecturar que uma população letrada de 421.720 pessoas consumiam 150.000 jornais diariamente, ou seja, 35,56% dessa população lia/ tinham contato com jornais cotidianamente.

⁷ Anúncio na capa da revista Reformador com objetivo de colher assinaturas para custear o jornal. Reformador. Reformador. Rio de Janeiro, ano 1. n. 1, 15 jan. 1884. p. 1.

⁸ Anúncio publicitários a fim de custear a revista. Anúncios. Reformador. Rio de Janeiro, ano 1. n. 6, 1^o abr. 1884. p. 4.

Tânia de Luca apresenta um depoimento do poeta Olavo Bilac, datado do início do século XX, no qual tecia comentários desoladores a respeito da situação dos jornais e do analfabetismo no Rio de Janeiro:

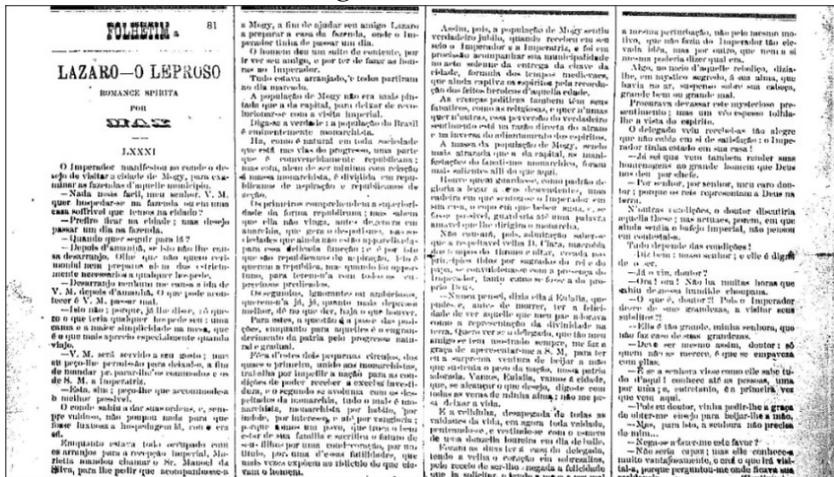
O jornal é um problema complexo. Nós adquirimos a possibilidade de poder falar a um certo número de pessoas que nos desconheceriam se não fosse a folha diária; os proprietários de jornal vêm limitada, pela falta de instrução, a tiragem das suas empresas. Todos os jornais do Rio não vendem, reunidos, cento e cinquenta mil exemplares, tiragem insignificante para qualquer diário de segunda ordem na Europa. São oito os nossos! Isso demonstra que o público não lê [...]. E por que não lê? Por que não sabe! (RIO, 1908, 10 – 11).

No entendimento da autora, os próprios dados apresentados por Bilac deveriam estar superestimados, visto que outros contemporâneos do poeta apresentavam dados bem mais modestos. Consequentemente, conforme De Luca, a demanda por leitura era diminuta, o que dificultava a disputa pelo mercado entre os jornais existentes, os quais buscavam nessa fonte grande parte de seu sustento (DE LUCA, 2013, 157).

Devemos manter em mente que parte da circulação desses jornais efetuava-se em outras cidades do país, tendo em vista a posição privilegiada da cidade do Rio de Janeiro como capital da República (BARBOSA, 2010, 201). Do mesmo modo, contribuía, para esse número de leitores, as estratégias redacionais e editoriais empregadas por esses periódicos em busca de novos leitores. Ressalta-se aqui a exploração do jornal como algo notadamente visual, chegando a publicar páginas inteiras somente com ilustrações; dessa maneira, era possível atrair uma parte dos componentes do grupo de excluídos da sociedade, tornando-os leitores extensivos desses mesmos periódicos (BARBOSA, 2013, 199).

Uma das estratégias mais eficazes implementadas pelos periódicos em busca de novos leitores, também usada pelos jornais e revistas espíritas, foi a publicação de obras aos pedaços em suas páginas, os chamados folhetins, os quais estimulavam a curiosidade e a imaginação de seus leitores, fazendo com que eles adquirissem os novos exemplares (MOREL; BARROS, 2003, 54 – 55).

Figura 4 – Folhetim



Fonte: Reformador Acervo da Biblioteca Nacional.⁹

O público feminino foi afetado de modo mais contundente por essa forma de publicação das obras por intermédio dos jornais. Como assinala Ubiratan Machado, o Brasil possuía uma sociedade marcadamente patriarcal, sobrando às mulheres algumas “as primeiras aventuras de libertação” através da literatura (MACHADO, 2001, 39). O autor ainda ressalta que, a partir da segunda metade do século XIX, o número de mulheres alfabetizadas passou por um processo de incremento, facilitando a entrada da leitura em suas casas por meio da leitura em voz alta, ou coletiva, irradiando-se, assim, pela família. Fato que não passou despercebido pelos autores que passaram a investir nesse crescente segmento de mercado, ampliando as vendas dos jornais e revistas (MACHADO, 2001, 39 – 40).

A fim de pensarmos nos números de possíveis leitores dos jornais e revistas daquela época, devemos trazer à lembrança, como aponta a historiadora Marialva Barbosa, que a leitura desses periódicos envolvia, muitas vezes, a mistura do mundo da oralidade com o mundo das práticas escritas. Da mesma forma que existia a leitura silenciosa por parte de alguns leitores, ocorria da mesma maneira leituras em voz alta, após o jantar em família, no trabalho, em lugares públicos, como as tabernas e os bares (BARBOSA, 2013, 200 – 203). Ainda segundo Marialva Barbosa, muitos dos leitores desses periódicos sabiam ler, sem saberem escrever, outros, ainda, não sabiam ler nem

⁹ Trecho de um folhetim publicado no Reformador. Folhetim.Reformador. Rio de Janeiro, ano XIV. N. 312, 15 de fev. 1896, p. 3.

escrever, mas por intermédio de outros, tomavam ciência dos escritos ali existentes. A leitura coletiva fazia com que os textos fossem transmitidos oralmente a outras pessoas, possibilitando o alargamento do número de leitores e mesmo proporcionava novas interpretações dos fatos ali narrados, tendo em vista a influência causada pelo leitor e as discussões daí geradas. Portanto, conforme afirma a autora, os jornais possuíam mais ouvintes do que leitores (BARBOSA, 2013, 203 – 205).

A leitura desses periódicos, em voz alta, em torno da família, dos amigos, no ambiente da casa, ou silenciosamente, no trajeto de casa para o trabalho e vice versa, nos bondes, nos trens, ao ar livre, e das duas formas, no ambiente de trabalho, nas horas vagas do dia, coloca em destaque uma sociabilidade particular. Muitos sabiam ler, sem saber escrever. Outros não sabiam ler, nem escrever, mas tomavam contato com os sinais impressos naquelas páginas. Os jornais tinham, seguramente, mais ouvintes do que leitores e foram mais ouvidos e vistos do que lidos (BARBOSA, 2013, 203).

O escritor e poeta Coelho Neto, em seu texto intitulado *A Antiga Cidade*, comentava, a título de curiosidade, como um exemplar do *Jornal do Commercio* era lido por várias pessoas durante o mesmo dia:

Terminada a leitura, o taberneiro entregava o jornal ao caixa para que levasse ao freguês mais importante e, até à noite, a folha andava de casa em casa, lida, relida, informação sobre política, sobre o preço dos gêneros e das fazendas, sobre os casos das ruas e fazendo sorrir e chorar com os episódios do folhetim, sempre suspenso no ponto mais interessante (NETTO, 1911,67).

Elmano Cardim, jornalista e ex-presidente da Academia Brasileira de Letras, em conferência realizada a respeito do sesquicentenário do *Jornal do Commercio*, fez alusão à oralidade como forma de apreensão do conteúdo do referido jornal, em relação ao início do século XX, por causa das altas taxas de analfabetismo:

O texto era antes feito para ser falado e ouvido do que para ser lido, donde, talvez, um certo ar grandiloquente e retórico da nossa figura típica de intelectual, de que Rui Barbosa seria aqui ‘o homem e o mito’ [...]. Também o

costume doméstico dos serões foi outra instituição que muito contribuiu para ampliar os nossos públicos, aí incluindo, mesmo, os analfabetos (CARDIM, 1978, 121).

Esses fatos criavam um número indefinido de “leitores” dos periódicos daquela época. Da mesma maneira, podemos inferir sobre o número de leitores dos periódicos espíritas, imaginando que a quantidade de pessoas por eles atingidas seria maior do que aqueles informados apenas pelo volume de suas tiragens. Não podemos cair na ideia simplista sobre a existência de um abismo, o qual separava a “elite letrada” da “plebe ignara e inculta”, como se autorreferenciavam os membros da primeira, e assim reproduzir acriticamente a condição por eles criada. Havia uma relação entre a elite letrada e as demais camadas sociais estabelecidas formalmente ou não. A questão da circularidade cultural, como apontam Bakhtin e Ginzburg, em seus consagrados estudos, nos ajudam a pensar a propósito da atuação dos analfabetos, dos escravos e libertos e das mulheres, como leitores e/ou ouvintes. Portanto, a noção de uma imprensa “elitista” deve ser relativizada a fim de refletirmos sobre o número de leitores.

Na cidade do Rio de Janeiro, como também nas demais cidades brasileiras, inicialmente, as tipografias e as livrarias, e, posteriormente, as redações dos próprios periódicos, atuavam como locais de sociabilidades formais e informais, habitualmente frequentados por redatores e leitores onde ocorria a venda de periódicos, impressos, leituras coletivas, além de conversas, debates, laços de solidariedade política, principalmente em fins do século XIX (MOREL; BARROS, 2003, 44 – 45).

Morel e Barros chamam a nossa atenção ainda para a necessária relativização do consagrado fosso entre os letrados, a imprensa e os escravos e libertos. Embora seja clara a extrema dificuldade dos cativos ou libertos em se livrarem da condição de analfabetos, existiam algumas saídas para driblarem essas adversidades, como, por exemplo, a existência de lugares que proporcionavam leitura pública, a qualquer leitor, como a Biblioteca Real, as leituras em voz alta em pequenos grupos, nas ruas, tabernas, boticas ou residências. Assim, as esferas da escrita e da oralidade encontravam-se, ao mesmo tempo, na mesma sociedade, possibilitando o contato e a interação entre ambas, representada nesse momento pelas elites e as camadas pobres da sociedade, inclusive dos escravos. Os escravos não eram apenas mercadorias, mas também sujeitos da história (MOREL; BARROS, 2003, 86 – 99).

No período que compreende o lançamento do primeiro jornal espírita *Eco D'Além Túmulo*, em 1869, até o fim do século XIX, foram lançados 38 periódicos ligados ao movimento espírita em todo o Brasil, na primeira década do século seguinte; 33 novos surgiram no cenário nacional; na década de 1911 a 1920, surgiram mais 23; enquanto

entre os anos de 1921 a 1930, novos 38 periódicos vieram ao mundo; entre 1931 e 1940, surgiram mais 84 novos periódicos; na década seguinte até o 1950, mais 50 novos títulos passaram a existir e, finalmente, entre 1951 e 1960, vieram à luz 62 novos periódicos espíritas.

Portanto, nesse período de oitenta anos, foram fundados 337 periódicos espíritas no Brasil, ou seja, uma média de 4,2 periódicos por ano. Como citamos anteriormente, quase nenhum deles teve uma vida longa; porém, o *Reformador* – 1883, *O Clarim* – 1905, a *Revista Internacional de Espiritismo* – 1925 e o *Mundo Espírita* – 1932 pertencem à classe das grandes exceções, pois continuam a ser impressos ainda hoje (2016).

Embora no período compreendido entre os anos de 1931 a 1940, o Espiritismo ainda sofresse em relação às suas demandas com os saberes médicos e jurídicos, e também com a perseguição religiosa movida pela Igreja Católica, como podemos observar, a média de criação de periódicos, 8,4, foi o dobro da média do período de oitenta anos analisado, de 4,2. O segundo período de maior incidência na criação de periódicos espíritas foi o compreendido entre os anos de 1951 a 1960, com a média anual de 6,2, espaço de tempo que marca o início da solidificação da FEB como principal instituição do Campo Espírita Brasileiro, e também marca o início do abrandamento dos grandes enfrentamentos do Espiritismo e de seus oponentes históricos, ou seja, saberes médicos e jurídicos e a Igreja Católica.

O Espiritismo, com sua supervalorização do livro, corrobora um dos seus mais famosos epítetos “A Religião do Livro”, como pudemos observar ao longo desse artigo, desde a sua chegada ao Brasil, até mesmo antes desse período, comportando-se como uma religião eminentemente letrada, codificada, na qual o livro, a leitura e o estudo ocupam, lugar central tanto na definição da identidade de seu adepto, quanto ocupa lugar de destaque no seu sistema ritual. Esse caráter letrado da Doutrina Espírita, embora possa parecer uma impossibilidade, quando analisamos os altíssimos níveis de analfabetismo existente na sociedade brasileira, durante todo o período aqui pesquisado, não foi capaz de obstruir a expansão do movimento no interior da sociedade brasileira, demonstrando, assim, a capacidade do Movimento Espírita Brasileiro em driblar, essa aparente contradição entre o crescimento em números absolutos de seus adeptos e o número absurdo de analfabetos. Assim, as esferas relativas à escrita e a oralidade sempre presentes em nossa sociedade, lado a lado, possibilitaram o contato e a interação entre ambas, promovendo a circularidade cultural, responsável pela difusão de uma cultura espírita em nossa sociedade, lembrando mais uma vez os estudos de Bakhtin e Ginzburg sobre esse assunto. Assim, foi possível a existência da enorme quantidade de periódicos espíritas lançados ao longo dos anos, e posteriormente serviu de causa para o boom do

mercado editorial religioso, mormente o espírita, nas décadas finais do século XX, período esse fora do escopo desse artigo.

Referências Bibliográficas

- Annuncios. *Reformador*. Rio de Janeiro, ano 1. n. 6, 1º abr. 1884.
- AUBRIÉE, Marion; LAPLATINE, François. *La table, le livre et les esprits*. Paris: JC Lattès, 1990.
- BARBOSA, Marialva. *História Cultural da Imprensa: Brasil, 1800 - 1900*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- BARBOSA, Marialva. *História da comunicação no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
- CARDIM, Elmano. No sesquicentenário do Jornal do Commercio. Rio de Janeiro.1978, p. 121. Apud BARBOSA, Marialva. *História Cultural da Imprensa: Brasil, 1800 - 1900*.Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- COBEN, Ilka Stern. Diversificação e Segmentação dos Impressos. In: DE LUCA, Tânia Regina; MARTINS, Ana Luíza. *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2013. p. 103-105.
- DE LUCA, Tânia R. A Grande Imprensa na Primeira Metade do Século XX. In: DE LUCA, Tânia Regina; MARTINS, Ana Luíza. *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2013.
- FEB. *Divulgue o Espiritismo*. Brasília: FEB, 2002.
- FERRARO, Alceu Ravello. *Analfabetismo e níveis de letramento no Brasil: o que dizem os censos?* Revista Educação e Sociedade. Campinas, v. 23, n. 81, p. 21-47, dez. 2002.
- Folhetim. *Reformador*. Rio de Janeiro, ano XIV. N. 312, 15 de fev. 1896.
- LEAL, Julio Cesar. Electro-homeopathia – Suas vantagens sobre os demais systemas de tratamento médico. *Reformador*. Rio de Janeiro, n. 285, p. 1, 1º jan. 1895. Também nos números 286 (15/01/1895) e 287 (01/02/1895).
- LEWGOY, Bernardo. *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. 2000. 360 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH/USP, 2000.
- MACHADO, Ubiratan. *A vida literária no Brasil durante o Romantismo*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

- MOREL, Marco; BARROS, Mariana Monteiro de. *Palavra, imagem e poder: o surgimento da imprensa no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- NETTO, Coelho. Palestras da Tarde. Rio de Janeiro: Garnier, 1911.p.67. Apud BARBOSA, Marialva. *História Cultural da Imprensa: Brasil, 1800 - 1900*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- População nos Censos Demográficos, segundo os municípios das capitais. IBGE. Disponível em: <<<http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=6&uf=00>>>. Acesso em: 15 jun. 2014.
- RAMOS, Clovis. *A Imprensa Espírita no Brasil 1869 – 1978*. Juiz de Fora-MG. Instituto Maria, 1978.
- Reformador. *Reformador*. Rio de Janeiro, ano 1. n. 1, 15 jan. 1884.
- RIO, João do. O Momento literário. Rio de Janeiro: Garnier, 1908. p. 10-11. Apud DE LUCA, Tânia R. A Grande Imprensa na Primeira Metade do Século XX. In: DE LUCA, Tânia Regina; MARTINS, Ana Luiza. *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2013. p. 156-157.
- SILVA, Fábio Luiz da. *Espiritismo: história e poder (1938 – 1949)*. Londrina: EDUEL, 2005.
- SODRE, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999. p.251.
- WANTUIL, Zeus; THIESEN, Francisco. *Allan Kardec: o educador e o codificador*. Vol:1. Rio de Janeiro: FEB, 2004.
- WANTUIL, Zeus. *Grandes Espíritas do Brasil*. Rio de Janeiro: FEB. 1969.

“A praga dos catimbós em Fortaleza” e a legitimação do Espiritismo no campo religioso cearense

Marcos José Diniz Silva ¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.35070>

Resumo: Objetiva-se a análise das denúncias e condenações às práticas religiosas de origem afro-brasileiras denominadas de catimbós, na cidade de Fortaleza, a partir do final da década de 1920, através de uma série de matérias publicadas nos jornais *O Ceará*, *O Povo* e *Gazeta de Notícias* que, simultaneamente, desenvolviam campanha de valorização do Espiritismo. A perspectiva analítica assenta-se na percepção de que os ataques às práticas catimbozeiras, além de permeadas pelo discurso da ordem e saúde públicas no ideal da urbanidade e civilização, constituíam-se parte das disputas específicas de agentes comprometidos com a difusão e legitimação do Espiritismo no campo religioso local.

Palavras-chave: Catimbó, espiritismo, imprensa, religião

"The plague of the catimbós in Fortaleza" and the legitimation of Spiritism in the religious field of Ceará

Abstract: The objective of this study is to analyze the denunciations and condemnations of Afro-Brazilian religious practices known as catimbós, in the city of Fortaleza, from the end of the 1920s, through a series of articles published in the newspapers *O Ceará*, *O Povo* e *Gazeta de Notícias*, which simultaneously developed a campaign to value Spiritism. The analytical perspective is based on the perception that the attacks on catimbozeiras practices, as well as permeated by the discourse of order and public health in the ideal of urbanity and civilization, were part of the specific disputes of agents committed to the diffusion and legitimation of Spiritism In the local religious field.

Keywords: Catimbó, spiritism, press, religion

"La plaga de catimbós en Fortaleza" y la legitimación del espiritismo en el campo religioso Ceará

Resumen: El objetivo es analizar las quejas y convicciones prácticas religiosas de origen africano-brasileño catimbós nombrados en la ciudad de Fortaleza, a partir de finales de la década de 1920, a través de una serie de artículos publicados en los periódicos *El Ceará*, *El Pueblo* y *Noticias Gazette* que al mismo tiempo se desarrollaron campaña de agradecimiento espiritismo. El enfoque analítico se basa en la constatación de que los

¹ Professor Adjunto do Curso de História da Universidade Estadual do Ceará/CH - UECE. Professor do Mestrado Acadêmico em História – MAHIS/UECE. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará, 2009. E-mail: marcos.diniz@uece.br.

ataques contra las prácticas catimbozeiras, y permeado por el discurso de orden y de la salud pública en el ideal de la cortesía y de la civilización, fueron parte de los agentes específicos de disputa comprometido con la difusión y legitimación del Espiritismo el campo religioso local.

Palabras clave: Catimbó, el espiritismo, la prensa, la religión

Recebido em 30/02/2017 - Aprovado em 20/04/2017

1. Introdução: Percursos do Catimbó e campo religioso

Em estudo pioneiro sobre o Catimbó nordestino, publicado no início da década de 1950, Câmara Cascudo não apenas procurava definir o que vinha a ser o Catimbó, como defendia o mesmo enquanto uma forma de magia sincrética dos remanescentes indígenas brasileiros, com elementos africanos, que guardava suas origens profundas na magia ou “feitiçaria europeia” (CASCUDO, 1978, p.19). Ou, como definiria anos depois em outra obra: “Catimbó não é sinônimo de candomblé, macumba, xangô, grupo de Umbanda, casa de mina, tambor de crioulo, etc. É uma presença da velha feitiçaria, deturpada, diluída, misturada, bastarda, mas reconhecível e perfeitamente identificável. (CASCUDO, 1999, p. 257-258). Contudo, o que se pretende nesse trabalho, inicialmente, é chamar a atenção para uma constante nos estudos sobre essa prática religiosa sincrética, tipicamente nordestina, em que tem predominado a ausência de referências sobre suas manifestações em território cearense a despeito de sua presença empiricamente comprovada.

A começar pelo próprio Cascudo (1978), que dedica seu estudo ao Catimbó do Rio Grande do Norte, considerando-o diverso dos candomblés da Bahia e Macumbas do Rio; admitindo, porém, suas relações com a pajelança amazônica, os xangôs do Recife e Maceió, as muambas, canjerês, feitiços. Também o Maranhão e o Pará são fontes dessa prática, referendados pelo autor. Afirma, então, que “Há o mesmo por todos esses estados do Nordeste e Norte do Brasil” (CASCUDO, 1978, p.26). Mesmo assim, o Ceará não aparece nesse estudo e não se verá, daí por diante, referências acadêmicas sobre a existência do Catimbó como parte da religiosidade cearense.

Diversos outros trabalhos têm sido produzidos nos últimos anos sobre o Catimbó, situados em estados como Paraíba, Pernambuco, Alagoas, com enfoques majoritariamente antropológicos (Cf. ASSUNÇÃO, 2004; SALLES, 2010; GONÇALVES, 2012). Mantendo a linha das abordagens antropológicas, Motta (2006), traz interessante estudo comparativo sobre o transe no Candomblé, Xangô e Catimbó, entretanto, no tocante à questão da distribuição geográfica do Catimbó, mantém a perspectiva cascudiana, afirmando: “O catimbó (sob este nome ou sob o de Jurema)

encontra-se no Nordeste do Brasil, entre os Estados de Alagoas e do Rio Grande do Norte” (MOTTA, 2006, p. 105).

Do ponto de vista historiográfico, é relevante o trabalho de crítica histórica de Albuquerque Júnior (2010), sobre a citada obra de Câmara Cascudo, Meleagro (CASCUDO, 1978), oferecendo uma análise de desconstrução da tese do autor potiguar, de que o Catimbó é herança da cultura branca europeia, mesclada à cultura índia e afro-brasileira, condição que levaria o crítico um “branqueamento” socialmente legitimador dessa prática religiosa e, sobretudo, a sua desafricanização.

Assim, pareceu resolvida a questão da localização das manifestações do Catimbó nordestino. Todavia, embora não se negue que nos referidos estados da federação citados, essas manifestações da religiosidade popular tenham adquiridos raízes mais profundas e uma complexidade ritual mais desenvolvida, haja vista as descrições de Cascudo (1978) referentes ao Rio Grande do Norte; tal estado dos estudos sobre o tema não pode fazer omitir casos de ocorrências de tais manifestações em outros espaços do território nordestino que tradicionalmente não são considerados como lócus das raízes culturais africanas – um dos fortes elementos constitutivos dessas práticas –, ao lado das sobrevivências dos elementos dos rituais e da magia indígena. Talvez, nesse caso, o Ceará venha a ser, como se demonstrará adiante, um lugar onde o Catimbó tenha se manifestado ao longo da primeira metade do século XX, e tenha sido eficazmente reprimido por diversos agentes e interesses, especialmente religiosos, a ponto de consumir-se sua ausência no quadro cultural local, legitimado pela inexistência de pesquisas ou preocupação acadêmica específica até o momento.

Tornar visíveis as manifestações catimbozeiras no Ceará nas décadas de 1920 e 1930, a partir dos relatos da imprensa local de caráter condenatórios, apresenta a dupla vantagem da explicitação daquelas práticas e seus agentes, como também a percepção dos grupos religiosos locais interessados em seu extermínio que, sob a alarmante preocupação com a ordem e saúde públicas, revelam as tramas discursivas que alimentavam as disputas do campo religioso local.

Embora se considere que a presença da cultura negra no Ceará seja de menor monta em comparação com outros estados do Nordeste, há que se considerar a introdução de elementos de cultura religiosa sincrética com as intensas migrações resultantes das secas, que a capital cearense recebeu desde a década de 1870; as migrações cíclicas dos cearenses para a região amazônica e seus intercâmbios, além da sobrevivência de considerável estoque étnico e cultural indígena na formação do povo cearense, especialmente na sua área litorânea. (Cf. RATTS, 2009)

Assim, as preocupações acadêmicas com a temática do Catimbó no Ceará têm sido apresentadas em ligeiras referências, em alguns trabalhos. No âmbito próprio das

religiões, o Catimbó aparece no estudo de caráter antropológico de Pordeus (2002), sobre a Umbanda cearense, quando o autor ressalta, em tom genérico, o trabalho histórico de repressão às religiosidades de índios e negros no Ceará, empreendidos pela Igreja Católica e pelo Estado, como manifestações de heresia, superstição e charlatanismo, desde o período colonial. Assim, “Até meados do século XX, essas religiões eram caso de polícia, fosse o Catimbó, a Jurema ou mesmo na Umbanda, as giras tinham muitas possibilidades de terminarem atrás das grades” (PORDEUS, 2002, p. 8).

O estabelecimento oficial da Umbanda no Ceará dá-se a partir de 1954, com a criação da Federação Cearense de Umbanda. Até essa data, as referências ao Catimbó no Ceará e, especificamente, em Fortaleza, são rarefeitas, mas persistentes, sobretudo na imprensa da capital. A corroborar a assertiva, a análise histórica de Araújo (2007, p. 235-249), sobre as classes populares em Fortaleza durante o Estado Novo, contempla a ação disciplinar das autoridades policiais na repressão aos chamados charlatanismos, práticas de desordem pública, onde o Catimbó aparece amiúde como sinônimo de feitiçaria.

Outro aspecto relevante a considerar diz respeito à cronologia das referências ao Catimbó em Fortaleza. Em justificativa à periodização adotada nesse trabalho, observa-se que a imprensa cearense não faz menção às práticas religiosas afro-brasileiras, com expressões como Catimbó, macumba ou feitiçarias até o final da década de 1920. Mesmo nos periódicos católicos, ao longo das décadas de 1910 e 1920, dá-se atenção repressiva ao Espiritismo, entendido na sua forma francesa, conforme organizado por Allan Kardec, com frequentes referências à França e Europa. Também a Maçonaria e até a Teosofia eram objetos da reação clerical (Cf. SILVA, 2009). Nem os jornais leigos mencionavam a questão, mas traziam, em geral, matérias de divulgação do Espiritismo.

Concretamente, tem-se no ano de 1929 um marco cronológico da presença midiática do Catimbó em Fortaleza, através do jornal *O Ceará*, seguido de outros como *O Povo* e *Gazeta de Notícias*. Assim é que o termo Catimbó e assemelhados passam a ser usados de forma rotineira para designar os praticantes de curas e outros serviços religiosos de caráter marginalizados, estigmatizados e sujeitos à condenação e repressão pelos discursos das elites intelectuais, autoridades públicas e setores religiosos.

O ano de 1937 como limite cronológico deste trabalho justifica-se em função das mudanças políticas no país e sua repercussão nas práticas de ordem social advindas da instalação do regime autoritário do Estado Novo. Até àquele momento as reportagens condenatórias aos catimbós ainda se tratavam de apelo às autoridades para implementação de políticas efetivas de combate - naquela fase não sistemáticas nem estruturadas - a essas práticas consideradas danosas à saúde e segurança públicas.

Há que considerar também que as denúncias aos catimbozeiros e macumbeiros atuantes nas periferias, morros e matas dos arredores da capital, partem de jornais leigos

que são ao mesmo tempo divulgadores assíduos do Espiritismo – e da Maçonaria, da Teosofia, do Estado laico – e que estão em permanente embate com o jornal católico *O Nordeste*, órgão ligado à Arquidiocese de Fortaleza, fundado em 1922.

INSTITUIÇÕES ESPÍRITAS CEARENSES FUNDADAS ENTRE 1897 E 1945*		
INSTITUIÇÃO	FUNDAÇÃO	LOCALIZAÇÃO
Grupo Espírita Fé e Caridade	1897	Fortaleza
Grupo Espírita Verdade e Luz	1901	Maranguape
Grupo Espírita Caridade e Luz	1902	Maranguape
Centro Espírita Cearense	19/06/1910	Fortaleza
Centro Espírita Dr. Dias da Cruz	05/08/1923	Iguatu
Centro Espírita Ismael Caridade e Luz	27/10/1926	Fortaleza
Grupo Espírita Vianna de Carvalho	1926	Fortaleza
Sociedade Espírita Fé, Esperança e Caridade	09/02/1927	Fortaleza
Grupo Espírita Auxiliadores dos Pobres	05/09/1928	Fortaleza
Grupo Espírita de Caridade Urubatan de Deus	05/12/1928	Fortaleza
Federação Espírita Cearense	17/05/1931	Fortaleza
Centro Espírita Amor e Caridade	16/04/1932	Fortaleza
Liga Espírita Leon Diniz Amor e Fraternidade	14/03/1933	Fortaleza
Grupo Espírita Allan Kardec Amor e Caridade	16/03/1933	Fortaleza
Centro Espírita Bezerra de Menezes	03/10/1933	Fortaleza
Centro Espírita Ao Caminho do Calvário	16/11/1933	Fortaleza
Grupo Espírita José Bonifácio Deus e Caridade	16/03/1934	Fortaleza
Centro Espírita Pedro o Apóstolo de Jesus	01/01/1935	Fortaleza
Centro Espírita Deus e Fé	18/05/1935	Fortaleza
Centro Espírita Jesus Nazareno	24/12/1935	Fortaleza
Centro Espírita Joana D’Arc	03/10/1938	Fortaleza
Centro Espírita Familiar Paulo Apóstolo	17/02/1939	Fortaleza
Confederação Espírita Cearense	06/08/1939	Fortaleza
Centro Espírita João Batista	17/03/1940	Fortaleza
Centro Espírita Camilo Flamarion	15/12/1940	Fortaleza
Centro Espírita Jesus Nosso Mestre	09/01/1941	Fortaleza
Centro Espírita União e Caridade Fco. de Assis	02/12/1941	Fortaleza
Centro Espírita “Os seguidores de Jesus”	22/03/1942	Fortaleza
Centro Esp. João Evangelista Amor e Caridade	22/07/1942	Fortaleza
Centro Espírita Jesus e sua Doutrina	02/04/1944	Fortaleza
Centro Espírita Mensageiros da Luz	1944	Maranguape
Centro Espírita Obreiros da Vida Eterna	1944	Maranguape
Centro Espírita Ubaldo Tonar	1945	Icó

(*) Esta relação não pretende ser completa, tendo em vista que diversas instituições espíritas não tiveram registros em cartório, ou o seu nome registrado, de alguma forma, na imprensa local. A dificuldade se torna ainda maior em relação ao interior do estado. (Fonte: SILVA, 2009, p. 321)

Empenham-se, os ditos jornais leigos, com frequência, em distinguir o verdadeiro Espiritismo – organizado, científico, cristão, praticado até por pessoas instruídas, autoridades... –, daquelas práticas denominadas de baixo-espiritismo, curandeirismo, charlatanismo, feitiçaria e Catimbó, no contexto das disputas de hegemonia com a imprensa católica numa fase que corresponde à expansão da criação de centros espíritas na capital. Conforme se pode ver no Quadro acima, a segunda metade da década de 1920 e a década de 1930, demonstram o crescimento do número de instituições espíritas na capital.

Contudo, o crescimento do número de centros espíritas na capital, no período, não deve significar que todos eram kardecistas. Sabe-se do seu caráter familiar e da variedade de práticas ditas espíritas, mas acrescidas de elementos do catolicismo e das tradições afro-indígenas, e que nem sempre apresentavam em suas denominações essas identidades, em parte no claro intuito de defender-se do estigma de catimbozeiros e macumbeiros.

Considerando-se que no Ceará não se terá a organização da Umbanda antes da década de 1950, essas práticas religiosas sincréticas que se definem como Catimbó, no Nordeste brasileiro, têm sua presença pública registrada no Ceará já partir do final da década de 1920, num contexto de disputas de hegemonia entre espíritas e católicos, de tal modo diferenciado do que ocorria no sudeste do país, onde o surgimento da Umbanda, desde os primeiros anos do século XX, a levava a uma aproximação legitimadora com o Espiritismo.

Nesse sentido, torna-se operativa certa apropriação do conceito de campo religioso de Bourdieu (2004) e suas inspirações na sociologia da religião de Weber (1999), no entendimento do processo concorrencial e legitimador desenvolvido pelos grupos e agentes religiosos, especialmente no tocante à oposição entre Igreja Católica e Espiritismo.

Uma aplicação desse quadro conceitual pode ser vista nas primeiras décadas do século XX, nas condições empíricas do contexto cearense, em Silva (2009):

As condições estruturais daquele campo religioso permitem reconfigurar historicamente - condição inerente à elaboração de *tipos ideais* - os elementos tipológicos weberianos (sacerdote/profeta/mago/leigos) à luz da dinâmica brasileira; de tal modo que, nesse campo religioso, numa face, dá-se a relação de “concorrência” entre ‘sacerdote’ (catolicismo) e ‘profeta/feiticeiro’ (espiritismo); na outra face, a das relações de “transação” entre os agentes “especializados” e os leigos, correspondendo às demandas

por legitimação (classes dominantes) e por salvação (classes dominadas). Assim, nessas relações objetivas de concorrência, o lugar do ‘profeta’- com seu “carisma” e nova proposição ético-religiosa num momento de “crise” (cientificismo, modernismo, moderno-espiritualismo) - era ocupado pelo corpo doutrinário e práticas kardecistas, conforme representado pelo discurso da burocracia sacerdotal católica. Já nas relações de transação, temos, de um lado, frações das classes dominantes ocupando espaços nas duas perspectivas religiosas, seja a legitimação da ordem pelo reforço do tradicionalismo católico, seja a legitimação pelo viés spiritista da fé racional, do progresso e da evolução moral; de outro lado, no seio das camadas populares cresce a demanda por bens de salvação por meio do espiritismo (recurso ao intercâmbio mediúnic), enquanto os adeptos do catolicismo se viam cada vez mais mobilizados e inseridos no movimento de afirmação da catolicidade nacional (“ressacralização”), promovido pela hierarquia católica. (SILVA, 2009, p. 125-126)

Desse modo, experimenta-se entender o Espiritismo no campo religioso como ocupando o lugar do “profeta” weberiano nas relações objetivas de concorrência com a Igreja Católica de tal modo que, no caso deste trabalho em que o elemento combatido era o Catimbó (feiticeiro), confirma-se também o trabalho espírita de combate às formas de magia como serviço sagrado particular ou, em último caso, seu difícil enquadramento ético. Ação dos espíritas cearenses era compatível com modo oscilante e polêmico com que as lideranças da Federação Espírita Brasileira se posicionaram, em 1926, frente às manifestações mediúnicas de “caboclos e africanos”², assim como diante das designações de “espíritas de Umbanda” ao longo do século XX. (Cf. AMORIN, 1993; ORTIZ, 1999).

Ou seja, tal proposição de uma despersonalização do “profeta” (emissário ou exemplar) da tipologia weberiana, caracterizando-o enquanto “revelação” (mensagem), se propõe a entendê-lo como capaz de propor uma revolução ética pela “crítica intelectualística de certas categorias de leigos” (BOURDIEU, 2004, p. 97), em direção a uma espiritualização, a uma religiosidade não ritual e mais afeita à síntese com a ciência. Aliás, como esclarece Miceli (2004, p. LVII): “Weber aproxima os profetas dos mestres intelectuais de salvação (os “gurus” indianos), dos reformadores sociais, dos moralistas

² Conferir Parecer do Conselho Federativo, da Federação Espírita Brasileira (FEB), de outubro de 1926, intitulado Caboclos e africanos, em Reformador, jul de 1950, p. 153-154.

filósofos, dos publicistas políticos, em suma de todos os portadores de contraletimidades...”.

É, portanto, nesse movimento pela afirmação e legitimação do Espiritismo como religião, inclusive cristã (GIUMBELLI, 1997), no enfrentamento aos ataques do catolicismo, maior detentor de capital religioso no interior do campo, que se dará através da imprensa local uma campanha sutil de distinção do Espiritismo em relação às práticas religiosas afro-brasileiras, especificamente o Catimbó, afirmando o lugar deste como magia ou feitiçaria digna de combate.

2. Catimbós, macumbas, pajelança versus Espiritismo, cristianismo, ciência

Em julho de 1929, o jornal *O Ceará* dá início, pioneiramente na imprensa cearense, a uma série de matérias que se estenderão até setembro daquele ano, combatendo com insistência, criatividade, humor, mas também com autoritarismo, preconceito e muito deboche com as práticas religiosas mais diversas dos grupos marginalizados e minorias, com destaque especial àqueles de raízes africanas e indígenas.

O citado periódico era propriedade de Júlio de Matos Ibiapina, professor do Colégio Militar, positivista convicto, maçom e anticlerical ativo que enfrentava diariamente a autoridade da Igreja e do arcebispo de Fortaleza, d. Manoel da Silva Gomes. Seu jornal era tribuna de defesa da Maçonaria e do Espiritismo. Este último tinha presença constante n’*O Ceará*, sempre apresentando positivamente.

Segundo Nobre (1974, p.140): “O aparecimento de *O CEARÁ*, dirigido pelo lutador J. Matos Ibiapina, preencheu uma lacuna na história do jornalismo cearense. Até 1925 [fundação], os jornais de nossa terra, davam invariavelmente, as suas edições de 4 páginas apenas”. E, segundo o *Almanaque do Ceará*, de 1958: “Coube a *O CEARÁ* a grande iniciativa que trouxe o progresso constante de nossa imprensa. Suas edições de 8, 12 e 16 páginas, contendo vasto noticiário, deram incentivo aos outros jornais que aos poucos foram imitando o colega vitorioso.” (Apud NOBRE, 1974, p.140).

Além de *O Ceará*, os periódicos a *Gazeta de Notícias* e *O Povo*, dentre outros serviam de espaço para a divulgação e defesa da doutrina de Allan Kardec em Fortaleza.

Por seu turno, a Igreja Católica desferia ataques diários ao Espiritismo através do jornal *O Nordeste*, fundado em 1922, “órgão genuinamente católico, amparado pela Arquidiocese de Fortaleza” (NOBRE, 1974, p.139), considerado também de grande porte, com moderno parque gráfico e renomado corpo editorial de intelectuais católicos. (CF. SILVA, 2015). Tais elementos referentes às condições materiais e técnicas da imprensa como fonte a ser historicizada, acrescidos das vinculações ideológicas desses suportes, expõem “as funções sociais desses impressos” (DE LUCA, 2008, p.132).

No dito mês inaugural da campanha contra os catimbozeiros, o periódico publica “OS CANDOMBLÉS DO MORRO DO MOINHO. Importante reportagem colhida por um nosso companheiro. ” (O Ceará, 26 de jun de 1929, p.5)³. O referido morro localizava-se à beira-mar de Fortaleza, nas proximidades do porto do Mucuripe. Com o subtítulo “Interessantes revelações”, a matéria mostra inicialmente um ambiente marcado pela desqualificação moral, pois o repórter estaria à procura de um acusado de roubo no porto. Lá encontra “seu Xavier” servindo a freguesia composta de “homens do mar e mulheres da vida alegre”, pessoas bêbadas “ao pé do balcão, cuspidno no chão”. Relata o diálogo de uma moradora, Jardilina, com sua amiga, sobre o seu companheiro Tanazio, que voltara para ela, tendo bastado “conversar” com dona Conceição, que “é mulher do baralho, da mandinga da pajelança. Tudo faz por dinheiro”. Jardilina, ressaltando os poderes de dona Conceição, afirma:

Isturdia (sic)... Uma pancada ouviu-se e um grito de dor. (...), O diálogo interrompido continuou: *Isturdia*, dona Conceição, por meio de uma vingança, quase que matava a Maria Caolha. Esta recebeu uma *difumação* de longe e amanheceu com um sapão deste tamanho dentro da rede, e, além de tudo, passou cinco dias sem comer e sem beber, de *estambo embriado* (sic). (O Ceará, 26 de jun de 1929, p.5. Grifos do autor)

A matéria relata ainda, dentre outros detalhes: “Foi um caso sério, prosseguiu a interlocutora. E desfiou um rosário extenso de *mandingas* e *pajelança* de vários *candomblés* existentes ali...” (O Ceará, 26 de jun de 1929, p. 5. Grifos do autor)

No dia seguinte, volta o *O Ceará* com outra matéria: “FORTALEZA ESTÁ CHEIA DE CATIMBÓS. Uma boa distração para a polícia seria persegui-los”. (O Ceará, 27 de jun de 1929, p. 3). Desta vez, o elemento de estranhamento e exotismo daquelas práticas torna-se caso de polícia. Logo nas primeiras linhas, a constatação de um absurdo: “Sobre outro assunto, não! Mas, em matéria de superstições, embustes e feitiçarias temos progredido consideravelmente”.

A matéria chama a atenção das autoridades policiais para “os vis exploradores da ignorância do povo” dos “subúrbios”. Volta a falar do Morro do Moinho, que continua fazendo vítimas pelo Catimbó. Acrescenta outra área suburbana da cidade, o Benfica, outro “foco catimbozeiro”, pertencente ao “velho alagoano de nome Antônio Luiza”.

³ Optou-se, neste trabalho, pela atualização ortográfica nos textos da imprensa, ressaltando-se a manutenção de alguns termos e expressões significativos para a análise.

Destaca “sessões” pela noite, “barulho dos diabos”, manifestação de “*espíritos malinos* (sic) ”.

Em finais de julho daquele ano, após outras matérias do gênero, o jornal traz outra reportagem onde seus enviados travam “*conchavo*” direto com as acusadas “macumbeiras”, com o título: “A PRAGA DE CATIMBÓS ATINGE PORANGABA (sic). O ‘material’ empregado para atrair as simpatias do ‘espírito do espaço’: areia de cemitério, vintém de defunto e olho de sapo queimado no enxofre.” (O Ceará, 21 de jul de 1929, p.4). Relatam que a 1ª Delegacia de Polícia da capital recebeu solicitação para averiguar “os catimbozeiros dos bairros Benfica, Damas e Porangaba, que estavam explorando a massa ignorante”.

Logo de início, o mesmo foi “avisado de que o *espírito do espaço* não atenderia o seu desejo pois a influência de um só *êmulos de satan* não era suficiente, era preciso maior numero...” E, “em nome dos *sete deuses da caverna* foram apresentadas mais três irmãs de profissão”. Leram as mãos do visitante e seu destino, mas “não adivinharam que era repórter e que ia denunciá-las”. Registram-se as palavras iniciais cantadas na sessão: “Meu pai é pomba / das onda do má.../ Aêruê, aêruá / Aêruá, aêruê”. (O Ceará, 21 de jul de 1929, p.4. Grifos do autor). Segundo o narrador, as “pythonisas” informaram o material para o “trabalho”, que deveria ser “comprado” pelo “paciente”: “areia do cemitério local, vintém que tenha sido de defunto, e olho de sogra queimado no enxofre”. Depois disso acertam o preço do trabalho, quando vão iniciar...

Desse modo, o jornal configura para o seu público leitor uma imagem bem detalhada das práticas que não poderiam ser classificadas como religião. Adjetivá-las como superstição, feitiçarias, macumbas, catimbós, praticadas por exploradores da ignorância do “povo”, com detalhes macabros, correspondia a uma estratégia de classificação que oportunizava diferenciá-los das consideradas legítimas práticas religiosas.

Em abril daquele ano, O Ceará havia trazido matéria de polêmica com os católicos em que o mote era espírito. Em “Coisas do Espiritismo” (O Ceará, 10 de abr. de 1929, p.8), republicam do “Folha do Norte” poema creditado ao poeta português Guerra Junqueiro que, “invocado”, “dá uns conselhos ao Papa”, através de um grupo espírito de Belém (PA).

Assim também haviam feito, em maio do ano anterior, com a publicação da matéria “Bispo que é favorável ao Espiritismo” (O Ceará, 12 de maio de 1928, 3), com a íntegra da Pastoral do bispo de Juiz de Fora, contendo ensino de tolerância com essa doutrina, exaltando os espíritas pela “fé em Deus, viva e ardente, um imenso amor pelo próximo, um sentimento de fraternidade. Que encontram de mal em tudo isso? Eu, pelo contrário, só encontro o bem”.

Em janeiro de 1930, o *Gazeta de Notícias*, periódico de propriedade do maçom e espírita Antonio Drumond e que tinha no também maçom e espírita, Teodoro Cabral, o mais importante redator e colunista, que assinava “Polibio”, apresenta artigo não assinado – é de se presumir que seja de Polibio –, intitulado “Santos e bruxos” (*Gazeta de Notícias*, 10 de jan de 1930, p. 8). Em texto opinativo, o autor afirma ser a feitiçaria uma “enfermidade psíquica, por vezes epidêmica, que há milhares de anos aguarda psicopatologos (sic) que lhe façam o diagnostico científico, psicoterapeutas que lhe descubram a medicação eficaz.” Considera a feitiçaria um fenômeno “que o espiritismo classifica de medianicos (sic)”. Ensina que esse fenômeno que está na mesma “natureza” da “taumaturgia dos santos e o endemoinhamento dos bruxos”. É a mesma força que pode ser canalizada para o “altruísmo” ou para o “egoísmo”. Em resumo, reconhece que “No Brasil a polícia reprime-a [a feitiçaria]. A medida é salutar mas não basta.”

Nessa perspectiva, as práticas de Catimbó, denominadas de feitiçaria, condenadas e reprimidas pela polícia na cidade de Fortaleza seriam, portanto, anormalidades mentais. E, assim, o Espiritismo aparece como escola científica, com autoridade e legitimidade, definindo e estudando fenômenos mentais, ao lado de outras “escolas psicológicas”.

Outro periódico que também se colocava com zelo no combate aos curandeiros da cidade, era o *O Povo*. Esse jornal, de propriedade do também maçom Demócrito Rocha, desde sua fundação, em 1928, defendeu a liberdade e igualdade religiosas e o Estado laico. Promoveu, por algum tempo, a divulgação das programações semanais religiosas das várias denominações na coluna “Vida Religiosa”, e travava embate permanente com o periódico católico *O Nordeste*.

Dentre as várias matérias que trataram do Espiritismo e das condenadas práticas denominadas indistintamente curandeirismo, macumbas ou catimbós, pode-se destacar algumas os anos de 1933 e 1934. Sintomaticamente, na pequena matéria “O Espiritismo e a Medicina”, estampa:

Rio, 28 AB – O Sindicato Médico enviou longo memoria à Inspetoria de Fiscalização do Exercício de Medicina, no sentido de fazer terminar o exercício ilegal da mesma por meio do *baixo-espiritismo*. O Ministro Bento de Faria, procurador geral da República, em parecer divulgado, e que foi anexo ao memorial da classe médica, diz que o espiritismo deve ser respeitado quando praticado em proveito da ciência e com fins reconhecidamente filantrópicos. (*O Povo*, 28 de nov de 1933, p.7).

Embora não fosse usual no Ceará daquele contexto, a expressão baixo-espiritismo aparecia no jornal como elemento de distinção do Espiritismo dito kardecista, “praticado em proveito da ciência e com fins reconhecidamente filantrópicos”. Já que as práticas de cura também eram condenadas porque se faziam em troca de pagamento.

Aproximadamente um mês após daquele informe, o jornal trazia a reportagem “Vítima de um curandeiro. O olho estourou e a ferida não sarou...”. (O Povo, 16 de dez de 1933, p.3). Caso de exercício ilegal de medicina na cidade de Cascavel, litoral leste do Ceará, em inquérito que corria na “Delegacia Auxiliar” da capital.

No ano seguinte o periódico trazia outra reportagem: “A macumba no Arraial Moura Brasil. Onze pessoas presas num catimbó. – Falando com a proprietária”. (O Povo, 20 de jun de 1934, p. 7). Localizado à beira-mar e ligado ao centro da capital, o Arraial Moura Brasil era a maior favela da cidade e vítima de constantes investidas das autoridades policiais, do discurso disciplinar e do moralismo das elites, tratando-o, no melhor dos termos, como “antro...”.

A reportagem começa afirmando: “O Arraial Moura Brasil está apresentando quasi (sic) todas as características da Favela carioca. Samba, bebedeiras, lutas, complicações e agora, para completar a equivalência, surge, com toda sua altivez pagã, a macumba, filha da ignorância e do desespero”. Relata a presença da polícia na casa de dona Maria de Holanda Alves, que “realizava animado catimbó” e, após o cerco, os guardas do destacamento daquele “bairro proletário”, solicitaram o apoio da Delegacia Auxiliar e “transportaram os onze macumbeiros e seus objetos para essa repartição policial”. Sobre “O Material apreendido”, narra o jornal:

As autoridades policiais conseguiram apreender em poder dos catimbozeiros dois bonecos do tamanho de um homem; um grande cachimbo no qual todos fumavam; um frasco com uma xaropada de ervas e outros *pequenos objetos pecaminosos* que os leigos no assunto não podem entender. (O Povo, 20 de jun de 1934, p. 7. Grifos nossos)

Observa-se que, neste caso como em alguns outros, reúnem-se os praticantes em danças, como a que os praticantes denominam, segundo a matéria, de “Quebra o coco”, e o uso de objetos diversos, como bonecos e xaropadas, o que indica possibilidade de práticas de cura física; ficando sem respostas os tais “pequenos objetos pecaminosos”. O que seriam? Estaria o repórter exagerando para dar mais cor ao seu relato, haja vista estar tratando de pessoas e grupos sociais já estigmatizados, com difíceis condições de defenderem-se perante a justiça? Seriam reais? Deixando a questão em suspense, com os “objetos” de tal modo adjetivados, reforçaria o caráter herético e perigoso de tais práticas.

3. “Estas mulheres vadias, além de catimbozeiras...”: Personagens, espaços e classificações

Uma característica comum aos discursos condenatórios aos catimbós, na imprensa fortalezense, é a vinculação entre as práticas religiosas condenáveis e sua localização geográfica na cidade, posição socioeconômica, caracteres raciais, profissão, além do destaque para o gênero.

No tocante à condição social encontra-se uma cuidadosa descrição dos tipos sociais com marcadas desqualificações dos praticantes. Cuidam de designar as áreas da cidade desvalorizadas, favelas e subúrbios como lócus dessas manifestações. Tratam-se de lugares como “morros”, “Arraial Moura Brasil”, “barreiros do Benfica”, “Volta da Jurema”, Arsenal de Marinha, lugares ermos, “viela de casaria sórdida”, “antros de intensa vagabundagem”, “casinha sórdida”. “São gritos apavorantes alta noite”, “vizinhança não pode dormir, zuada de latas velhas, assovios, silvos e tudo enfim que é horripilante e aterrorizador”. Nesse sentido é reveladora a percepção de Pesavento (2007, p.15), quando afirma: “A cidade é sempre um lugar no tempo, na medida em que é um espaço com reconhecimento e significação estabelecidos na temporalidade; ela é também um momento no espaço, pois expõe um tempo materializado em uma superfície dada”. Aqui, as classificações dos lugares, práticas e personagens catimbozeiros, para o historiador, revelam “um momento do espaço” urbano de Fortaleza, expõem um tempo materializado em sua tessitura, que se negara e ocultara da memória.

Quanto aos elementos de classificação prévia dos personagens, referências ao seu trabalho, costumes e condutas, aparecem logo no início do texto na já citada reportagem “OS CANDOMBLÉS DO MORRO DO MOINHO”, do jornal *O Ceará*. O jornalista está “à cata de um catraieiro conhecido” suspeito de roubo; lida com “homens do mar”; encontra um “marítimo”; um “senhor cafuzo”; “no balcão catraieiros, peixeiros, rameiras bebiam, fumavam e catavam”; “Vários assuntos e questões (...) tratavam-se ali, ao mesmo tempo, entre as pragas dos marinheiros e galhofada das odaliscas vadias.” (*O Ceará*, 26 de jun. de 1929, p.5).

Em “Catimbós no centro da cidade. E de mistura com as feitiçarias ‘otras cositas más’ ” (*O Ceará*, 7 de jul de 1929, p.3), fala-se: “Estas mulheres vadias, além de *catimbozeiras*, são conhecidas como duas refinadas e perigosas caftinas (sic)”, “feiteiras”, “fuzarqueiras”. Semanas depois, em “A praga dos catimbós em Fortaleza. Cenas inacreditáveis”, aparecem informações do tipo, “escândalos de mulheres que se dizem sob a influência de Nagôs, Echú, Egô e outros”, “catimbozeira conhecida com *Cigarreira*, ali nas imediações do Arsenal de Marinha” (*O Ceará*, 21 de jul de 1929, p.4. Grifos do autor).

Assim, nas diversas reportagens e noticiários dos citados periódicos estavam presentes elementos classificatórios como, mulheres de vida “airada”, “mestra de pajelança”, “macumbeira”, “pitonisas”, ocultista, “chantagista”. Homens e mulheres, moradores das ditas regiões da cidade e com tais condutas reprováveis pela ordem pública e pelo modelo civilizatório, eram adeptos de crenças consideradas primitivas, perigosas e condenáveis.

Essas designações ao Catimbó como magia, feitiçaria, ou exploração da “crendice popular”, cumpriam o papel de construção de uma identidade religiosa em negativo nas tensões do campo religioso local à medida que os distanciava das ditas verdadeiras religiões, onde a citada imprensa inseria qualificadamente o Espiritismo, por sua vez, em disputa também com a Igreja Católica e sua imprensa militante, no periódico *O Nordeste*, que lhe negava o estatuto de religião.

A persistência das camadas populares e marginalizadas em atenderem suas demandas por “bens de salvação” junto às práticas mágicas sincréticas, tensionavam o campo religioso no sentido de obrigar os grupos católicos e espiritas a definirem elementos de classificação/identificação religiosa junto aos “feiticeiros”, para assegurar o monopólio da dispensa dos bens de salvação num caso e, ao menos a legitimação social da nova religião no outro.

Em clara disputa pela hegemonia no campo religioso, as baterias católicas investiam contra o que doutrinariamente consideravam formas de magia, não fazendo distinções. Nesse caso, o Espiritismo passava a agregar todos os elementos negativos correspondentes. Assim, mantendo essa visão estratégica, a Igreja Católica, através do periódico *O Nordeste*, não faz nenhuma referência aos catimbós ou feiticeiros em caráter particular, porém os coloca de maneira geral na conta de Espiritismo.

Isso revela uma estratégia política e discursiva de não favorecer o adversário mais forte – os espiritas –, fazendo a propaganda de grupos menores e mais marginalizados – os catimbozeiros –, que já eram objeto de combate e classificação pelos espiritas. No ano de 1931, o referido periódico publica matéria não assinada, intitulada “O Espiritismo em foco”, onde logo nas primeiras linhas afirma:

A imprensa anuncia que vai ser iniciada uma campanha em favor do espiritismo em nossa capital. É preciso que todos tenham conhecimento do fato, para que se abstenham, em proveito individual, de participar dessa agitação reconhecida como deveras nociva à saúde psíquica. (*O Nordeste*, 26 de fev de 1931, p.5)

Em posição constrangedora nesse cenário de embates, o periódico católico se obriga a divulgar a campanha espírita que se prepara na capital, por parte da outra “imprensa” – o que confirma a divisão entre as elites letradas no tocante à religião –, investindo nesse ataque os recursos da medicina para destacar os males psíquicos advindos da prática espírita; não deixando de pontuar o pretense mal junto às “mentalidades fracas”, quando destaca: “Para as classes ignorantes, pode-se bem compreender o enorme perigo que representa a forte impressão causada pelo espiritismo prático que leva tantas mentalidades fracas a graves distúrbios da razão.” (O Nordeste, 26 de fev de 1931, p.5).

Considerações finais

Essa postura do grupo católico diante da presença dos espíritas na cidade é mais que reveladora dos embates desenvolvidos em todo o Brasil, naquele período, além de apontar para a clara divisão das elites letradas atuantes na imprensa cearense, no que tocava à liberdade e igualdade religiosas advindas com a República. Pelo exposto nota-se boa parcela da “imprensa” cearense compondo com o Espiritismo. E este grupo, por sua vez, num processo de autolegitimação iniciado nos anos finais do século XIX, encarava as manifestações religiosas de matriz afro-brasileiras como uma problemática a mais a tensionar seu lugar nas disputas do campo religioso brasileiro em formação.

Assim, a presença das manifestações do Catimbó ou suas variantes denominadas de macumbas, feitiçarias, pajelanças tornaram-se objeto de condenações e classificações marcadas pelo viés da marginalização social, da estigmatização das condutas, da discriminação espacial de suas moradias no cenário urbano de Fortaleza, assim como, essencialmente, sua exterminação enquanto serviço religioso autônomo e livre dos cânones, das racionalidades e da burocratização das religiões estabelecidas. Mais uma vez, a força da magia e a atuação do feiticeiro, fizeram arremataram-se as baterias do sacerdócio organizado, ou dos profetas na nova ética.

Nesse quadro de concorrências, tanto a Igreja Católica, por seus ataques genéricos às distas feitiçarias, quanto o Espiritismo, beneficiado por sutis ou explícitas práticas discursivas nos espaços da imprensa local - conforme demonstrado -, compuseram um trabalho não combinado de destruição seletiva das manifestações sincréticas da religiosidade afro-brasileira mais característica do Nordeste, a vertente do Catimbó em terras cearenses.

As batalhas midiáticas contra a “praga” dos catimbós, levadas a efeito pela imprensa leiga favorável ao Espiritismo e opositora da Igreja Católica, colaboraram num processo de extermínio cultural e apagamento histórico do Catimbó no Ceará, que

repercutirá positivamente na luta purista pela legitimação do Espiritismo como religião cristã, racional e científica.

Fontes

A PRAGA DE CATIMBÓS ATINGE PORANGABA. O ‘material’ empregado para atrair as simpatias do ‘espírito do espaço’: areia de cemitério, vintém de defunto e olho de sapo queimado no enxofre. *O Ceará*, Fortaleza, 21 de jul de 1929, p.4.

A PRAGA DOS CATIMBÓS EM FORTALEZA. Cenas Inacreditáveis. *O Ceará*, Fortaleza, 25 de nov de 1929, p.4.

A MACUMBA NO ARRAIAL MOURA BRASIL. Onze pessoas presas num catimbó. – Falando com a proprietária. *O Povo*, Fortaleza, 20 de jun de 1934, p. 7.

BISPO QUE É FAVORÁVEL AO ESPIRITISMO. *O Ceará*, Fortaleza, 12 de maio de 1928, p.3.

CABOCLOS E AFRICANOS, *Reformador*, Rio de Janeiro, jul de 1950, p. 153-154.

CATIMBÓS NO CENTRO DA CIDADE. E de mistura com as feitiçarias “outras cositas más”. *O Ceará*, Fortaleza, 7 de jul de 1929, p.3.

COISAS DO ESPIRITISMO. *O Ceará*, Fortaleza, 10 de abr de 1929, p.8.

FORTALEZA ESTÁ CHEIA DE CATIMBÓS. Uma boa distração para a polícia seria persegui-los. *O Ceará*, Fortaleza, 27 de jun de 1929, p. 3.

O ESPIRITISMO E A MEDICINA. *O Povo*, Fortaleza, 28 de nov de 1933, p.7.

O ESPIRITISMO EM FOCO. *O Nordeste*, Fortaleza, 26 de fev de 1931, p.5.

OS CANDOMBLÉS DO MORRO DO MOINHO. Importante reportagem colhida por um nosso companheiro. *O Ceará*, Fortaleza, 26 de jun de 1929, p.5.

SANTOS E BRUXOS. *Gazeta de Notícias*, Fortaleza, 10 de jan de 1930, p. 8.

VÍTIMA DE UM CURANDEIRO. O olho estourou e a ferida não sarou... *O Povo*, Fortaleza, 16 de dez de 1933, p.3.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Mãos negras, mentes gregas: as narrativas de Luís da Câmara Cascudo sobre as religiões afro-brasileiras. *Revista Esboços*. Florianópolis. Vol.17, N° 23, pp. 9-30, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2010v17n23p9/17576> Acesso em: 10 set. 2016

AMORIM, Deolindo. *Africanismo e Espiritismo*. Rio de Janeiro: Edições CELD, [1947] 1993.

ARAÚJO, Erick Assis de. *Nos Labirintos da Cidade: Estado Novo e o cotidiano das classes populares em Fortaleza*. Fortaleza: INESP, 2007.

- ASSUNÇÃO, Luís. Cultura popular e religiosidade: o catimbó nordestino. In: 10º CONGRESSO BRASILEIRO DE FOLCLORE. *Anais eletrônicos...* São Luís, MA, 2004. Disponível em: <http://www.cmfolclore.ufma.br/arquivos/166f6d0bb752dcccdf20f0b181481660.pdf>
Acesso em: 18 out 2016
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 27-98.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro. Pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, [1951]1978.
_____. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10ª ed., Rio de Janeiro: Ediouro, [1954] 1999.
- DE LUCA, Tânia Regina. Fontes impressas. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.) *Fontes Históricas*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. *O Cuidado dos Mortos. Uma história da Condenação e Legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- GONÇALVES, Antônio Giovanni Boaes. Catimbó, umbanda e candomblé: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. SIMPÓSIOS DA ABHR. *Anais eletrônicos...* São Luís, MA, 2012. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/issue/view/9/showToc> Acesso em: 18 out 2016
- MICELI, Sergio. Introdução: A força do sentido. In: BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. VII-LXI.
- MOTTA, Roberto. Candomblé, xangô, catimbó: transe de êxtase e transe de possessão no nordeste do Brasil. In: ISAIA, Artur Cesar (Org.) *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006, p.99-114.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. Editora Brasiliense: 1999.
- PESAVENTO, Sandra. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. *Revista Brasileira de História*. vol.27 no.53 São Paulo. Jan./June 2007, p. 11-23.
- PORDEUS JUNIOR, Ismael. *Umbanda: Ceará em transe*. Fortaleza: Museu do Ceará /Secretaria da Cultura e Desporto do Ceará, 2002.
- RATTS, Alex. *Traços étnicos: Espacialidades e culturas negras e indígenas*. Fortaleza: Museu do Ceará /Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2009.
- SALLES, Sandro Guimarães de. O catimbó nordestino: as mesas de cura de ontem e de hoje. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap*. Ano IX, n. 2 - jul./dez. p. 85-105, 2010. Disponível em:

<http://www.unicap.br/revistas/teologia/arquivo/teologia%202010%202.pdf> Acesso em: 10 ago 2016.

SILVA, Marcos J. D. Catolicismo e Espiritismo: dimensão conflituosa do campo religioso cearense na Primeira República. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: UEM/GT-ANPUH, Ano II, n. 4, maio 2009. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf3/texto6.pdf> Acesso em: 18 out. 2016

_____. *Moderno-espiritualismo e espaço público republicano: maçons, espíritas e teosofistas no Ceará*. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

_____. Do espiritococus à fábrica de loucos: o espiritismo sob a retórica da aniquilação na imprensa católica cearense. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais* 7.13 (2015): 95-117. Disponível em: <https://www.rbhcs.com/rbhcs/article/view/130/pdf>

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília (DF): Editora UnB.v.2, 1999.

O negro no romance espírita: possibilidades de escrita na história

Deise Maria Albuquerque de Lima Saraiva¹
Emanuela Sousa Ribeiro²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.35104>

Resumo: Essa escrita trata da contribuição do estudo dos romances espíritas para o entendimento histórico das relações raciais no espiritismo brasileiro de matriz francesa. Analisamos essa literatura como espaço para construção de sentidos sobre o negro que merecem ser tensionados pelo historiador para que os discursos, não obstante suas identificações doutrinárias, não sejam naturalizados, nem apartados do social. Para tanto, realizamos considerações sobre o papel do romance espírita no Brasil pontuando como, a partir de 1990, aumenta esse tipo de publicação com temas relacionados ao negro. Entretanto, um romance publicado em 1976 parece ter sido o primeiro a abordar a questão. Sobre seu conteúdo nos detemos na segunda parte do artigo, analisando os significados sobre o negro e a escravidão negra, dispostos na obra. No segmento final, indicamos como esse tipo de publicação pode ser explorado para problematizar a questão da escrita sobre o negro no espiritismo, campo vasto à pesquisa e reflexão.

Palavras-Chave: Relações raciais, Espiritismo, Romance espírita

The black in the spiritist novel: possibilities of writing in history

Abstract: This writing deals with the contribution of the study of spiritist romances to the historical understanding of racial relations in the Brazilian spiritism of the French matrix. We analyze this literature as a space for constructing meanings about the black that deserve to be stressed by the historian so that discourses, notwithstanding their doctrinal identifications, are not naturalized nor separated from the social. To do so, we make considerations about the role of the spiritist novel in Brazil, pointing out how, since 1990, this type of publication has increased with themes related to black. However, a novel published in 1976 seems to have been the first to address the issue. On its content

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado (2015), Bacharelado (2012) e Licenciatura (2011) em História, também pela mesma Instituição. Atua na área de História, principalmente nos seguintes temas: Cultura, Literatura, Religião, Diáspora Negra, Questão Racial no Brasil. E-mail: albuquerque.deise@hotmail.com

² Professora Adjunta IV do Curso de Bacharelado em Museologia da Universidade Federal de Pernambuco desde 2009. Doutora em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2009). Mestra em História, pela mesma Universidade (2003). Bacharel em História pela Universidade Federal do Maranhão (2000). Atua na área de Documentação Museológica, Patrimônio Cultural de C&T, Gestão Pública de Museus e do Patrimônio Cultural. E-mail: emanuelasousaribeiro@yahoo.com.br

we find in the second part of the article, analyzing the meanings about the black and the black slavery, arranged in the work. In the final segment, we indicate how this type of publication can be explored to problematize the question of black writing in spiritism, a vast field for research and reflection.

Keywords: Racial relations, Spiritism, Spiritist romance

El negro en la novela espiritualista: posibilidades escrito en la historia

Resumen: Este escrito aborda el estudio de la contribución de las novelas espiritualistas a la comprensión histórica de las relaciones raciales en el espiritismo brasileño sede francesa. Hemos analizado esta literatura como un espacio de construcción de sentido en el negro que merecen ser tensada por el historiador de los discursos, a pesar de sus identificaciones doctrinales no están naturalizados, no aparte de lo social. Por lo tanto, hemos llevado a cabo sobre el papel de la novela espiritual en Brasil puntuando a partir de 1990 aumenta este tipo de publicaciones con temas relacionados con negro. Sin embargo, una novela publicada en 1976 parece haber sido el primero en tratar el tema. Acerca de los contenidos nos detenemos en la segunda parte del artículo, el análisis de los significados del negro y del negro la esclavitud, el trabajo organizado. En el segmento final, hemos indicado ya que la publicación puede ser explotado para discutir el tema de la escritura en el espiritismo negro, amplio campo de la investigación y la reflexión.

Palabras clave: Relaciones raciales, Espiritismo, Espiritista romance

Recebido em 30/01/2017 - Aprovado em 20/04/2017

Todo signo sozinho, parece morto. O que lhe confere vida? - Ele está vivo no uso. Ele tem em si o hábito da vida? - Ou é o uso o seu hábito?

(Ludwing Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, p. 173)

Introdução

Talvez um dos primeiros filósofos alemães a se preocupar com o problema da linguagem, Wittgenstein (2009), aponta em suas *Investigações Filosóficas* que a linguagem não é espelho do mundo, mas sim *mais* uma coisa dentre as coisas do mundo. Entretanto, algo *transformador* porque *constitui* um mundo. Acompanhando o filósofo alemão, analisamos um mundo construído através da linguagem. A linguagem religiosa é só uma delas.

E de maneira especial, o espiritismo kardecista³ é uma expressão religiosa baseada na linguagem, sobretudo, nas suas dimensões escrita e falada. Analisando a

³ É preciso especificar que tratamos do espiritismo de viés Kardecista a partir do reconhecimento de que o espiritismo, como cosmovisão e expressão religiosa é muito anterior à fundação do espiritismo atribuída à Allan Kardec, a partir da publicação do *Livro dos Espíritos* no ano de 1857. A esse respeito consultar: Aubréce e Laplatine (2009).

densidade do papel da escrita no interior do espiritismo, Bernardo Legowy (2000) entende que se trata de uma cultura bibliográfica, onde a leitura de livros espíritas é prática necessária na constituição do espírita enquanto adepto. Em síntese:

Socializar-se no espiritismo significa familiarizar-se, estudar, falar bastante sobre os autores e obras canônicas, ou seja, ingressar num universo de debate e reflexão que poderia ser qualificado como dominado por uma tradição religiosa escrita e letrada, permeado por uma “oralidade secundária” (LEWGOY, 2000, p. 22, aspas do autor)

Esse texto é resultado de reflexões realizadas no âmbito de uma pesquisa de mestrado que tinha por objetivo principal, analisar a representação da escravidão em um romance espírita. Talvez, no primeiro romance espírita que teve por tema a escravidão do negro no Brasil. Aqui, nosso objetivo é sistematizar e ampliar as discussões realizadas nesse trabalho de pesquisa, demonstrando como os romances espíritas são produtos culturais que também constroem sentidos sobre o negro e a escravidão, que podem ser discutidos pelo historiador.

O uso dos romances espíritas em pesquisas históricas se não é recente⁴, ao menos não está amplamente difundido como possibilidade para uma escrita da história. Sobre si, pesam estereótipos a respeito do seu enquadramento na categoria literatura, sobre a validade de seus conteúdos, sobre a questão da autoria. De nossa parte, acreditamos que a escrita espírita, seja ela de cunho teórico – como é o caso da escrita dos livros de Kardec, ou romancado – como no caso de ícones da literatura espírita brasileira como Chico Xavier, Zíbia Gaspareto ou Divaldo Franco, não pode ser desprezada em seu teor discursivo, e por isso constitui possibilidades de pesquisa no âmbito do conhecimento histórico.

Ora, se nos ativermos ao significado da palavra literatura que contempla a *produção de textos* veremos que, a despeito da dimensão erudita da escrita posteriormente incorporada à ideia de literatura, qualquer texto pode se tornar parte de uma literatura sobre um tema ou sobre um país, por exemplo. No caso específico, o teor utilitário da literatura espírita, muito diz sobre sua potencialidade como instrumento de difusão de sentidos que podem, ou não, ser internalizados pelos seus leitores. Não obstante, sabemos que, no caso do texto doutrinário, a possibilidade de internalização é sempre maior. É a partir dessa premissa que os conteúdos romances espíritas sobre negros e a escravidão negra receberam, do nosso olhar, atenção.

Sobre a autoria, em contraposição às concepções dos espíritas, atribuímos essa categoria aos homens e mulheres que se dizem psicografar mensagens de espíritos. Pois, para nós, apenas um indivíduo em sua existência física é capaz de escrever e demandar a publicação de livros, independente de seu conteúdo estar, ou não, em consonância com valores espíritas. Percebendo que o volume de publicações desse tipo é cada vez maior, nos coube identificar o papel do romance espírita dentro do espiritismo, para então perceber, em que medida, as publicações de temática negra⁵ eram robustas o suficiente para tornar-se tema de pesquisa.

Considerações sobre o papel do romance espírita no Brasil

Para além do lastro teórico legado por Kardec – considerado de leitura obrigatória para a formação do espírita enquanto tal –, no Brasil, um largo consumo de romances espíritas não pode ser desprezado da história da difusão e expansão do espiritismo.

Nos meados da década de 1930, num país de poucos letrados e de uma intelectualidade voltada para questões como a formação de uma identidade nacional, é possível entender a assimilação do romance espírita pelos seus prosélitos, provavelmente pouco confortáveis com a linguagem e didática francesa dos livros de Kardec. Mas não só por eles. Rapidamente popularizados pela associação da mensagem espírita com temas da literatura não-religiosa (amor, ódio, sedução, vingança, violência) numa linguagem mais coloquial, logo se tornaram vetores para divulgação da mensagem kardecista, e mais ainda, porta de entrada para muitos futuros espíritas. Dessa forma, podem ser entendidos como uma *adaptação* no interior do espiritismo. (LEWGOY, 2000). Adaptação à modernidade sequiosa de produtos culturais que conferiam, quando não – conhecimento, status.

A associação de temas consumidos pelo público nacional (nos romances de folhetim⁶) com as relações de causa e efeito que atravessam a lógica espírita do resgate, resultam em narrativas, geralmente, estruturadas a partir de uma sucessão de expiações e escolhas que levam à algum tipo de penalização das personagens e posterior catarse do aprendizado, proporcionado por esse tipo de experiência (LEWGOY, 2000). Fica claro o

⁴ Um esforço interpretativo a partir do romance espírita *Nosso Lar* foi realizado por Silva (2012), que trabalhou o romance espírita *Nosso Lar* como utopia da cidade moderna ideal.

⁵ Por *temática negra nos romances espíritas* entendemos as narrativas que, de alguma maneira, se referem ao negro, à escravidão negra e africana no Brasil, às relações raciais entre negros e brancos (seja no contexto da escravidão, ou não), e das tradições africanas.

⁶ O romance de folhetim diz respeito ao gênero literário publicado, geralmente, nos jornais. O termo folhetim se refere ao espaço que ocupavam nessas publicações: os rodapés das páginas dos periódicos. Foram introduzidos no Brasil a partir de 1838, quando o primeiro romance de folhetim, *Capitão Paul*, de Alexandre Dumas foi publicado no *Jornal do Comércio* (SALES, 2007). Sobre o tema, consultar: Meyer (1996).

teor didático e moralizante que insinua ao leitor sua resignação a um tipo de *plano do além* do qual aquele sofrimento pessoal é parte fundamental.

Outro fator importante: essas narrativas admitem para si a condição de relatos do real, ou seja, de experiências efetivamente vivenciadas em outro tempo, ou na linguagem dos espíritas, em outras encarnações, em “outras vidas”. Na maioria dos romances, esse contexto experiencial não é situado precisamente através de marcos temporais cronológicos, mas acontecem em *algum passado*. Se apresentam como memória individual de alguém que *não é mais*, que já deixou de *ser*. Essa estreita relação com o passado, torna-se passadismo na medida em que a lógica reencarnacionista permite às narrativas espíritas situarem-se em quaisquer temporalidade passada dando origem aos “romances espíritas históricos”: espaços de escrita onde encontramos ora a apropriação do passado histórico na construção narrativa, ora perspectivas interpretativas sobre o passado histórico. Às vezes, ambas as coisas. (SARAIVA, 2015, p. 38-39)

De forma que encontramos, dentre as publicações nacionais, romances espíritas cujas tramas se desenvolvem durante a Segunda Guerra Mundial, como no caso de Gaspareto (1988), na *Belle Époque* carioca, como em Castro (2001) e Vargas (2013), no Reinado de Dom Pedro II, como fez Rásica (2006) e até mesmo no Egito Antigo, texto também assinado por Gaspareto (1983). Trata-se de narrativas não apenas situadas no passado, mas inscritas nele. Fato que permite a elaboração de uma perspectiva às vezes descritiva, ou mesmo crítica, da realidade do qual se consideram referentes (SARAIVA, 2015).

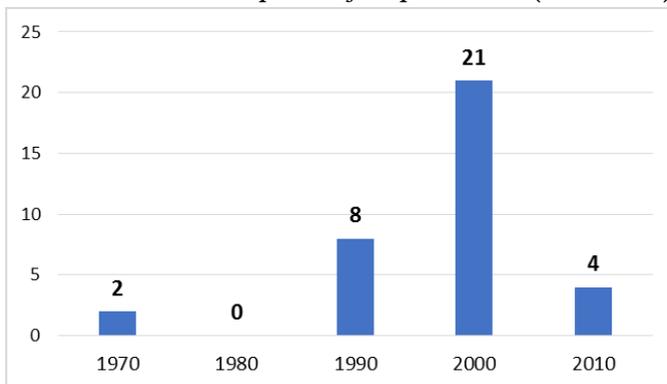
Percebemos, no entanto, que, por volta da década de 1990, há um aumento das publicações que tocam, de alguma maneira, no problema da escravidão. São romances espíritas que, supostamente, oferecem ao leitor trajetórias de negros escravizados. Alguns, até realizam um esforço interpretativo acerca do escravismo no Brasil, e mais recentemente, das tradições africanas – especialmente a Umbanda.

No ínterim da pesquisa realizada, consultamos diversos sites espíritas e não espíritas (livrarias, sites de editoras), sobretudo porque a produção escrita espírita não está sistematizada⁷, em busca de publicações com tais temas. Identificamos o início dessa

⁷ A ausência de sistematização das publicações espíritas está relacionada à disputa pelo mercado editorial religioso e à disputas internas entre segmentos espíritas. A Federação Espírita Brasileira (FEB) – criada em 1884

produção em 1976, a partir da publicação do romance espírita *Senzala* (1976) e perseguimos o registro de outras publicações⁸ até 2015 – ano de conclusão da pesquisa, o que nos permitiu identificar o aumento expressivo da temática, a partir da década de 90, conforme o gráfico abaixo, que diz respeito ao aumento de publicações com a temática negra no período pesquisado.

Gráfico 1: Número de publicações por década (1970 a 2015)



Fonte: Elaboração própria, 2017

para fins de divulgação do espiritismo, se torna, a partir de 1890, instituição norteadora e organizadora das agremiações espíritas e representante do espiritismo “oficial” no Brasil – possui editora própria. Suas publicações são revestidas de maior legitimidade, status e reconhecimento entre os espíritas. Entretanto, o “monopólio” da FEB tem sido cada vez mais enfraquecido pelo aparecimento de novas editoras que com elas disputam espaço, autores e leitores. Para além, o ordenamento da FEB não é reconhecido entre todos os segmentos espíritas do Brasil.

⁸ *Senzala* (1976) - Salvador Gentile; *Supremo Resgate* (1977) - Antonieta V. Meyer; *Relógio do Tempo* (1993) - Rosa Freua de Carvalho; *Escravo Bernardino* (1994) - Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho; *Palco das encarnações* (1994) - Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho; *O escravo dos escravos* (1996) - Rosa Freua de Carvalho; *Simão: o escravo* (1998) - João Berbel; *Cabocla* (1998) Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho; *Escravos do Ouro* (1999) - Eurípedes Kuhl; *Tambores de Angola* (1999) - Robson Pinheiro; *Luz na Senzala* (2001) - João Berbel; *Retalhos de nossas existências* (2001) - Hede Maria da Silva Nogueira; *Uma Família Imperial* (2001) - Rosa Freua de Carvalho; *A Sombra da Luz* (2002) - Alceu Costa Filho; *Escravo da Ilusão* (2002) - Ana Cristina Vargas; *Centelhas do Passado* (2002) - Dauny Frisch; *Torre de Marfim* (2002) - Paulo R. Santos; *Traição e Mistério* (2003) - Assis Azevedo; *Sabedoria de Preto Velho* (2003) - Robson Pinheiro; *Aruanda* (2004); *Quando o passado não passa* (2004) - Elisa Masseli; *Florescer da Abolição* (2004) - João Berbel; *O amor é para sempre* (2004) - Cristina Sena; *África entre o bem e o mal* (2005) - João Berbel; *Um Rei na Senzala* (2005) - Salete Sattin; *Lições da Senzala* (2006) - Maria Nazareth Dória; *A Saga de uma Simbá* (2007) - Maria Nazareth Dória; *A Sombra de uma paixão* (2007) - Tanya Oliveira; *Sonhos de Liberdade* (2008) - Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho; *Corpo Fechado* (1999) - Robson Pinheiro; *Minha vida em tuas mãos* (2009) - Maria Nazareth Dória; *Sob a Égide da Cruz* (2012) - Elizabeth Pereira; *Mãe Preta* (2013) João Berbel; *Morada de Preto Velho* (2013) - João Berbel; *Amas: as mães negras e os filhos brancos* (2014) - Maria Nazareth Dória.

O aumento dos títulos, a partir dos anos 90, nos insinuou o diálogo do espiritismo brasileiro com as questões políticas e sociais que atravessavam a sociedade brasileira naquele momento: o reconhecimento formal do racismo e o início das discussões sobre a implantação de ações afirmativas para o negro no Brasil, dadas as desigualdades sociais entre negros e brancos (SILVA, 2007).

Não obstante, o despontar da temática através da publicação de *Senzala*, nos levou ao esforço de compreender melhor seu conteúdo, sua linguagem. Afinal, a questão do negro e da escravidão já era discutida entre os espíritas em nível teórico, aliás, discussão nada consensual entre os espíritas⁹, principalmente pelas considerações de seu “fundador”, que estavam alinhadas com o racismo do século XIX e amplamente espreiadas pelos textos da codificação¹⁰.

Seja como for, a análise do conteúdo de *Senzala* nos pareceu pertinente para descortinar o início da construção de sentidos espíritas a respeito da escravidão, no âmbito desse novo estilo de escrita, *o romance espírita* – de maior acesso e consumo por parte de um público leitor formado não apenas por espíritas –, reconhecendo essa produção não como fonte de acesso ao passado, mas como espaço para compreensão, de como num dado momento histórico, a década de 1970, o tema era significado por um escritor espírita que representava, no mínimo, uma visão sobre o tema, no âmbito do espiritismo, e em uma perspectiva ampliada, uma interpretação socialmente compartilhadas sobre o negro e a escravidão no Brasil, durante o período em questão.

Senzala evoca sentidos desde o seu título. Remete diretamente à experiência da escravidão onde Casas Grandes e Senzalas eram, na maioria das vezes, os espaços onde a maioria das relações entre brancos e negros escravizados se davam. Mas, ao contrário do que o título pudesse sugerir – uma trama centrada nas senzalas, espaços de moradia e convivência dos escravos –, o que temos é uma narrativa em que se divisam dois *ethos* escravocratas: *o bom senhor* versus *o mau senhor*, que rivalizam entre si, quanto à forma de tratamento dos escravos. Onde o primeiro representa um risco à existência do segundo, ou melhor dito, ao *modus operandi* do segundo.

Em linhas gerais, *Senzala* conta a história de uma família senhorial, os Sousa, que tem sua vida alterada após a morte do senhor daquelas terras. Ocasão que o senhor da

⁹ Os espíritas no Brasil não podem ser compreendidos como um grupo homogêneo. Entre eles, como na maioria dos grupos, há setores de maior legitimidade e outros de menor expressão. Não obstante, todos disputam uma identidade espírita, ou até mesmo as constroem. Sobre o tema, consultar: Aubrée e Laplatine (2009), Saraiva, (2015).

¹⁰ Os chamados “textos da codificação” são todos da autoria de Kardec e além do *Livro dos Espíritos* (1857), incluem: *O livro dos médiuns* (1861); *O evangelho segundo o Espiritismo* (1864); *O céu e o inferno* (1865); *A Gênese* (1868). Especificamente sobre a questão do negro, o artigo do “codificador”, *Frenologia Espiritualista e Espírita*, publicado em 1862, causou, e ainda causa, desconforto entre os espíritas mais ortodoxos, pela posição enfática do autor de que a raça negra abrigava espíritos inferiores.

fazenda vizinha, o Barão Macedo, aproveita para tecer uma intriga que supostamente colocaria fim na diferença entre as formas de vida dos escravos de ambas propriedades: a implementação do castigo físico na fazenda dos *benevolentes* Sousa. Macedo, aproveitando-se da ingenuidade dos herdeiros, forja que um escravo dos Sousa planeja fugir com uma escrava do *crUEL* Macedo, exigindo do novo senhorzinho a devida punição. Consegue infiltrar um de seus feitores para aplicar o castigo, que tira a vida do escravo. Esse evento desencadeia desespero nos Sousa que, temerosos de novas investidas, montam guarda. Entretanto, Macedo não tem êxito. Obcecado pela destruição dos rivais, não percebe os excessos de seus capatazes, que culminam em assassinatos e na morte do próprio Macedo.

Sem questionar a existência da escravidão em si, a narrativa apenas sinaliza a possibilidade de uma *outra* escravidão: a escravidão *benevolente* praticada em uma das fazendas ficcionais da trama. Talvez, bem ao sabor da escravidão *cor de rosa* que Schwartz (1988) identificou na obra de Freyre (1998)¹¹. Essa possibilidade oferecida por *Senzala* pode ser relacionada com as observações de Sevcenko (1999), quando diz que a literatura oferece ao historiador não aquilo foi, mas aquilo que deveria ter sido, ou que se gostaria que fosse revelando ao pesquisador as estruturas sociais nos quais os autores (em nosso caso, o autor do romance) está inserido. E quais eram essas estruturas?

No interior do espiritismo, o Pacto Áureo¹² estabeleceu a cosmovisão “oficial” da doutrina espírita no Brasil em torno da narrativa de *Brasil coração do mundo, pátria do evangelho*, publicada pela primeira vez em 1938, por Chico Xavier, que se torna o *mito fundador* do espiritismo brasileiro, colocando-o na posição de pátria predestinada à divulgação e propagação cosmovisão espírita (AUBRÉE; LAPLATINE, 2009). Sobre a obra:

[...]dois aspectos precisam ser evidenciados: em primeiro lugar, que sua centralidade no ordenamento teórico da FEB ressalta, mais uma vez, a importância da escrita no espiritismo, e, por conseguinte, aponta a análise da sua produção discursiva como uma das formas para sua compreensão histórica e social; em seguida, que o livro *Brasil: Coração do Mundo, Pátria do Evangelho* instrumentaliza

¹¹ A primeira edição foi publicada em 1933.

¹² Assinado em 1949, o “Pacto Áureo” teve o intuito de dirimir dissensos entre grupos espíritas de matriz kardecista e os roustagnistas. Jean Baptiste Roustaing (1805-1879) tinha como tese central a defesa da existência de um corpo fluídico para Cristo, afirmação negada por Kardec. A divergência teórica dividia os adeptos do espiritismo e a solução do pacto foi redirecionar o foco do espiritismo brasileiro para a obra psicografada por Chico Xavier, e adoção da obra de Roustaing, a qual a FEB era simpática, para fins de estudo. (AMORIM, 2012)

uma interpretação para a escravidão negra no Brasil que se tornou um ponto controverso entre os espíritas, principalmente depois da década de 1990, quando as discussões sobre a desigualdade entre brancos e negros ultrapassam os limites acadêmicos e atravessam todos os níveis sociais (SARAIVA, 2015, p. 55)

A importância da publicação de Xavier (1973) na construção de sentidos sobre negro e a escravidão negra no Brasil está na instrumentalização de uma interpretação para a escravidão negra no Brasil sugestiva da inferioridade entre as raças, e que relaciona o que os espíritas chamam de *encarnação*, sobre a cor da pele negra, com uma culpa pregressa em outras existências que só poderiam ser “redimidadas”, através do sofrimento, como os trechos a seguir assinalam:

Os donatários dos imensos latifúndios de Santa Cruz fizeram-se à vela, escravizando os negros indefesos da Luanda, da Guiné e de Angola. Infelizmente, os pobres cativos, miseráveis e desditosos, chegam à pátria do vosso Evangelho como se fossem animais bravios e selvagens, sem coração e sem consciência (XAVIER, 1938, p. 25).
[...], buscaram as pérolas da humildade e do sentimento com que se apresentaram mais tarde a Jesus, no dia, que lhes raiou, de redenção e de glória. Foi por isso que os negros do Brasil se incorporaram à raça nova, constituindo um dos baluartes da nacionalidade, em todos os tempos. Com as suas abnegações santificantes e os seus prantos abençoados, fizeram brotar as alvoradas do trabalho, depois das noites primitivas. [...] É que o Senhor lhes assinalou o papel na formação da terra do Evangelho e foi por esse motivo que eles deram, desde o princípio de sua localização no país, os mais extraordinários exemplos de sacrifício à raça branca. Todos os grandes sentimentos que nobilitam as almas humanas eles os demonstraram e foi ainda o coração deles, dedicado ao ideal da solidariedade humana, que ensinou aos europeus a lição do trabalho e da obediência, [...] e foi por essa razão que a terra brasileira soube reconhecer-lhes as abnegações santificadas, incorporando-os definitivamente à grande família, de cuja direção muitas vezes participam, sem jamais se esquecer o Brasil de que os seus maiores filhos se criaram para a grandeza da pátria, no generoso seio africano. (XAVIER, 1938, pp. 34-35)

Ao ser escolhido como bastião do ordenamento espírita no Brasil, a narrativa de *Brasil, pátria do mundo, coração do evangelho*, constrói não apenas um *locus* de guardião e difusor para o espiritismo brasileiro, mas também uma versão para a colonização brasileira na qual os negros tem um papel muito bem assinalado: descendentes de indefesos e miseráveis africanos escravizados, os quais humildes, solidários e obedientes, se sacrificaram pela construção desse país, mas que hoje são reconhecidos em sua contribuição, e por isso foram incorporados à grande família brasileira.

Afortunadamente, a historiografia da escravidão africana já registra que a dominação europeia na África não se deu em termos pacíficos, e que tampouco eram os africanos indefesos e miseráveis. Além disso, a integração social dos negros na sociedade brasileira está muito aquém da utopia da publicação de Xavier. Apesar disso, evidentemente, esse lastro narrativo que predominou no espiritismo brasileiro ganhou seguidores e influenciou outras publicações, como acreditamos ser o caso de *Senzala*. Até mesmo porque seu autor, Salvador Gentile¹³, é confessionalmente¹⁴ leitor da obra de Chico Xavier, atribuindo, também, às leituras de seus livros, o ingresso no espiritismo.

Os anos anteriores à publicação de *Senzala* registram a penetração do espiritismo no ambiente universitário, com a criação do Movimento Universitário Espírita (MUE)¹⁵, proponente de uma releitura crítica e politizada do espiritismo, influenciada pela expansão das ideias marxistas e comunistas. Mas, conforme se deu com a maioria dos movimentos afinados com as propostas intelectuais de esquerda, com o Golpe Militar de 1964, o MUE se retrai, sendo extinto em 1973.

É possível entender que, nos limites da década de 1970, convivendo com questionamentos quanto ao seu papel social, e até mesmo pelo momento histórico de repressão e cerceamento das liberdades individuais aduzido pela ditadura, o espiritismo tenha se aberto, gradativamente, aos assuntos políticos e questões sociais. O catolicismo

¹³ O advogado membro da Ordem dos Advogados do Brasil do Estado de São Paulo, atuante no município de Araras (SP) e escritor espírita Salvador Gentile, nascido em 1926, é responsável por 5 traduções das obras de Kardec publicadas pela editora do Instituto de Difusão Espírita, 12 traduções da *Revue Espirite*, direção do Anuário Espírita entre 1969 e 2000, além de autor de outras 5 obras, que além do romance espírita *Senzala*, incluem: *Escola da vida* (1987); *O passe magnético*: seus fundamentos e sua aplicação (1994); *Liberção* (1997); *Mundo dos Espíritos* (1998); *Depressão*: cura-te a ti mesmo (2010). Para mais informações sobre o autor e sua inserção no espiritismo, consultar Saraiva (2015).

¹⁴ Entrevista concedida em 15/05/2015, disponível em Saraiva (2015).

¹⁵ O MUE foi criado em 1961 na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP) e entre as produções escritas que o influenciaram podemos citar *Espiritismo Dialético* (1951) - José Herculano Pires, *Os espíritos e as questões sociais* (1955) - Eusínio Lavigne & Sousa do Prado, *Espiritismo Dialético* (1960) - Manuel S. Porteiro, *Espiritismo Laico* (1966) - David Grossvater, *Espiritismo e Marxismo* (1969) - Jacob Hollzmann Netto. No nível da imprensa espírita, o MUE tem no periódico espírita *A fagulha* seu principal veículo de comunicação, cuja tônica de uma atuação política e social entre os espíritas se mantém (LARA, 2012).

fazia o mesmo, e o Concílio Vaticano II e a Teologia da Libertação, o confirmam. Isso mostra que as religiões não estão suspensas no ar, desconectadas da vida ordinária. E se recorrermos à Bourdieu (2003), podemos entender que essa atualização dos discursos religiosos frente às demandas sociais é fundamental para a manutenção de um *locus* no *mercado de bens simbólicos*. Eis o contexto em que *Senzala* é escrito (SARAIVA, 2015).

Senzala: escravidão didática, sacrifício e resgate

A questão do negro e da escravidão na sociedade brasileira atravessa o pensamento nacional há séculos. Cronistas, poetas, romancistas, intelectuais e uma parcela da historiografia nacional, se posicionaram, de alguma forma, a respeito da escravidão e das suas implicações para as relações sociais no Brasil. Essas interpretações estão espalhadas por diversas áreas do conhecimento, mas não só aí. Para além do campo intelectual, entendemos que outros campos do social também interpretam a realidade através da produção de discursos. No caso de *Senzala*, temos uma produção escrita que, elaborada no bojo de práticas religiosas, possivelmente tem maior alcance social (maior número de leitores) que algumas pesquisas sobre a escravidão no Brasil. Motivo suficiente para deter nossa atenção no tipo de interpretação que esse tipo de obra pode operar (SARAIVA, 2015).

Senzala apresenta a escravidão brasileira muito mais amena do que possivelmente ela foi aqui, e talvez, em qualquer outro lugar. Obviamente, falar sobre o real, não é o papel da literatura seja ela laica e principalmente a religiosa – que tem função doutrinária confessa. Mesmo porque, do real acreditamos não ser possível mais do que se aproximar com uma intenção de verdade. Mas, não se pode deixar de lado que quando as narrativas espíritas admitem para si a condição de *acontecimentos*, se colocando num passado tão específico como o da escravidão negra no Brasil, movimentam imaginários e sentidos sociais historicamente construídos que se relacionam intimamente com a formação social do Brasil, com a identidade nacional.

A apreciação de seu conteúdo textual não apenas opõe dois *ethos* escravocratas. Constrói, um *tipo ideal* de escravidão que se aproxima do mito. Na escravidão *possível* do romance, temos a descrição – pouco privilegiada e pouco explorada – das péssimas condições vida dos escravos, incluindo moradia e vestuário deficientes, castigo físico e a desumanização dos negros dentro das relações senhoriais e sociais. Modelo antagonizado pela escravidão *ideal* praticada na fazenda vizinha, onde escravos são felizes na condição escrava. Pacificados e resignados com seus destinos, porque suas condições de vida são quase idílicas: casas próprias para famílias escravas substituem as *Senzalas*; casamentos escravos de véu e grinalda; boa roupa, boa comida; ausência de pelourinho e castigos

físicos; fatores que amam seus irmãos de cor; aposentadorias¹⁶ para os mais velhos; senhores que se envolvem numa intriga para proporcionar o amor entre escravos de fazendas rivais. Essa parece ser a escravidão idealizada pelo romance.

Entretanto, o *ideal* não impede o reconhecimento da desigualdade entre brancos e negros apontadas *passim*, na narrativa, pelo uso de certas alcunhas, como *criaturas*, para o indivíduo de pele negra. Ou através de metáforas nada sutis: “Nunca nos esqueçamos da lição simples da Natureza, entendendo que o *mesmo sol que banha e vivifica os lírios do campo, também atende às necessidades do pântano, e a mesma vida de Deus que anima os homens, anima também as serpentes mais temidas*” (GENTILE, 1978, p. 29, grifo nosso).

Sugestiva de uma necessidade coletiva da escravidão que contou com a colaboração-sacrifício de milhares de negros, e mais ainda, de almas que se propuseram à uma difícil missão: encarnar sobre a pele negra na condição de escravos, devendo encarar ali uma oportunidade de domesticar o espírito e as emoções, aprendendo os valores da humildade e da resignação. A escravidão, assim apresentada, tem teor didático e é compreendida como um *resgate*.

A ideia da escravidão como sacrifício e resgate não é uma novidade. Pode até ser colocada como uma releitura da abordagem cristã, onde se verificam argumentos “justificativos” para a escravização: “os africanos como filhos de Cam, haviam sido condenados a este destino mesmo que se tornassem cristãos”, seus futuros e legítimos algozes seriam as raças descendentes de seus irmãos Jafé e Sem (BLACKBURN, apud BARROS, 2012, p. 74). O determinismo da raça negra à escravidão indicado no mito católico, parece muito semelhante ao determinismo sugerido por *Senzala*, na sua associação entre a pele negra e alguma espécie de castigo.

Ainda do ponto de vista narrativo, repete imagens da escravidão consolidadas pela literatura dos séculos XV ao XX¹⁷, nos quais os negros são considerados *incapazes* e condenados à escravidão por sua cor. Aliás, as características físicas dos negros, bem ao sabor dos romances naturalistas, também não escapam: *corpos musculosos, bocas grandes e cabelos encarapinhados*. Igualmente, não escapa a *beleza da mulher de cor*, sempre cobiçada e a suposta *volúpia* dos escravos, sempre predispostos a uma “vida promíscua”. É uníssona a apresentação indivíduo negro como *socialmente inferior*, cujo *lugar social* está situado na base na ordem escravista com possibilidades de mobilidade quase nulas.

Barros (2012) propôs a compreensão da formação social brasileira a partir dos conceitos de *diferença* e *desigualdade*. A escravidão colocava os negros em situação de

¹⁶ Falar em aposentadoria escrava é minimamente um anacronismo quanto ao termo empregado, posto que a aposentadoria surge apenas no final do século XIX (1889), na Alemanha do Chanceler Otto Von Bismarck, sendo implementada no Brasil apenas pelo Decreto n° 4.682 de 1923. (RIBAS, 2015)

desigualdade social porque retirava deles a liberdade, instituindo uma *diferença*: negros escravos *versus* brancos livres. A abolição da escravidão no Brasil, retira a condição de desigualdade, mas não a suspende as diferenças entre negros e brancos. A diferença, pelo contrário, é reposicionada. Passa a ser determinada não mais pela circunstância escrava, mas é essencializada pela cor da pele¹⁸. A reprodução cultural dessa diferença entre brancos e negros concorre e fomenta interpretações como as de *Senzala*, que, por sua vez, também reproduz a diferença e reitera outros discursos. Mas quais?

A narrativa reforça o imaginário do senhor de escravos como um *grande pai*. Senhor de terras e de gentes, provedor do bem e do mal. Amplia o alcance do poder senhorial ao colocar na mão dos escravocratas não apenas o poder sobre os corpos, mas a tutela espiritual dos escravos que, entendidos como seres inferiores, carecem dessa “proteção” para “sobreviver”, no que os espíritas chamam de *plano terreno*, e se “desenvolver”, no âmbito de um suposto *plano espiritual*. Seres superiores (os senhores), podem direcionar a experiência escrava para felicidade ou sofrimento. Portanto, cruéis ou benevolentes, os senhores de engenho estão no centro da ação histórica, na narrativa espírita.

Sendo a revolta um elemento não possível, a ação escrava é esvaziada de sentido e a imagem sugerida do escravo é aquela do Pai João¹⁹: elemento passivo do processo histórico. E mesmo quando ela acontece, há uma explicação espírita que a desloca para o domínio do circunstancial, ou de uma ação planejada *pelo além*, com vistas a um desfecho extraterreno. De maneira que as ações escravas, que poderiam ser compreendidas como atos de resistência, terminam caindo no lugar-comum do *mal necessário*, ou de uma *justiça do invisível* que é, no mínimo, questionável por permitir a exploração de um grupo por outro, negando possibilidades de resistência de quaisquer tipos.

Esse escravo apaziguado com a escravidão nos incomoda. Não apenas retoma estereótipos literários repetidos à exaustão, como promove um entendimento sobre as relações entre negros e brancos que, em meados da década de 1970, uma historiografia sobre a escravidão já se esforçava por desconstruir: a falácia da democracia racial brasileira.

¹⁷ Sobre a questão do negro na literatura brasileira ver: Sayers (1956); Rabassa (1965); Brookshaw (1983); Proença Filho (2004)

¹⁸ A respeito da questão da cor na sociedade brasileira ver: Schwarcz (2012).

¹⁹ Reis e Silva (1989) situam dois *modos de ser* escravo que assinalam a dicotomia presente na memória coletiva da escravidão no Brasil: de um lado *Zumbi*, que representa o escravo rebelde, e de outro o escravo *Pai João*, passivo e conformado com a condição escrava. Os autores chamam atenção para o fato que entre Zumbi e Pai João se situam outras experiências no âmbito do escravismo brasileiro. No entanto, pensamos que no caso do nosso “tio Henrique”, o alegoria do “Pai João” revela exatamente o que ele representa no interior da narrativa: a conformação escrava diante da escravidão

Romance espírita e a escrita da história

Entendemos que o romance espírita *Senzala* coloca para seus leitores, o problema da identidade nacional. Tema amplamente debatido pela intelectualidade nacional, desde o final do século XIX até nossos dias. Afinal, ainda nos perguntamos: *o que é o Brasil? Quem é o povo brasileiro?*

Nos meados da década de 1930, uma compreensão sobre uma identidade brasileira plural e mestiça começa a se desenhar. O incremento dos estudos sobre as populações negras²⁰, o financiamento das Organizações Unidas para pesquisas sobre a desigualdade entre brancos e negros no Brasil, a partir dessa década, e até mesmo a fundação da Escola Sociológica Paulista são fatores fundamentais para a construção desse entendimento sobre a identidade nacional. A obra de Freyre, também prestou seu tributo. Se, por um lado, fantasiou com doçura as relações sociais entre negros e brancos, por outro lado, forneceu elementos para pensarmos a contribuição da cultura africana na formação da sociedade brasileira.

Um desdobramento desse novo olhar sobre a mestiçagem foi a valorização do mestiço enquanto tipo social, porque se aproximava mais do branco do que o negro. A literatura nacional testemunhou esse deslocamento através da elaboração de um imaginário a respeito do indivíduo *mulato* que incorporava o máximo de elementos dos brancos. A consequência imediata disso foi a idealização de que seria possível ao negro ascender socialmente, conquanto se comportasse como um branco, na medida em que incorporasse seus valores, que imitasse seus gestos (BASTIDE, 1953). Se o negro não podia mudar a cor de sua pele, que mudasse a de sua alma. Podia ser um *negro de alma branca*. Esse movimento *embranquecedor* dos comportamentos, está presente em *Senzala*: na mansidão dos escravos, na linguagem do “tio Henrique” que se expressa como branco e propaga uma crença religiosa de adesão majoritariamente branca²¹.

Diversas formas de resistência escrava foram assinaladas pela historiografia da escravidão no Brasil²²: a composição de uma religiosidade híbrida do catolicismo e das religiões africanas; a organização de quilombos, fugas e rebeliões escravas; o atraso do trabalho diário – que diminuía os lucros dos proprietários; o estabelecimento de uma economia de troca de favores entre escravos e senhores (SCHWARTZ, 1988). Mas em

²⁰ Sobre o tema consultar: Querino (1918), Rodrigues (1932), Ramos (1934); (1935); (1937); (1942); (1943).

²¹ Segundo o Censo realizado em 2010, 68,7% dos brasileiros que se declaram espíritas, também se declaram brancos. Mas, do cotejo dos censitários de 2000 e 2010 percebemos certa ambiguidade no que diz respeito às chamadas *religiões espiritualistas do Brasil*, evidenciada pela existência de seis categorias censitárias relacionadas às expressões religiosas baseadas na comunicação com espíritos: a. *espiritualista*, b. *espírita*, c. *umbanda e candomblé*, d. *umbanda*, e. *candomblé*, e f. *outras declarações de religiões afro-brasileiras*. As categorias censitárias revelam tanto a pluralidade de expressões religiosas ligadas aos fenômenos espirituais, como a dificuldade de diferenciá-las entre o senso comum (SARAIVA, 2015).

²² Sobre resistência escrava, consultar Reis e Silva (1989)

Senzala não vemos nada disso. Nosso emblemático preto-velho é defensor irrestrito da lógica reencarnacionista. Quando morre na narrativa, reaparece como espírito, sendo enfático aos negros de que não deseja ser cultuado, divinizado. Não podia ser diferente se a própria escravidão não é questionada ali e se a liberdade tem, em *Senzala*, um sentido muito diferente daquele que costumamos atribuir a esse verbete (SARAIVA, 2015).

A compreensão sobre liberdade, nessa narrativa espírita, nos remete às considerações de Carvalho (2010) que recomenda a relativização do termo, posto que não se pode pensar a liberdade, no âmbito da escravidão, a partir do conceito de liberdade que hoje nos orienta. Portanto, o termo deve ser estendido para que, em suas margens, possa incluir outros sentidos. Possivelmente, os escravos daquele senhor benevolente se sentissem mais livres do que os da fazenda vizinha e por isso não almejavam a condição de libertos. Ou talvez, tão certos de sua inferioridade e subalternidade, ambicionassem tão somente a vida, pois, como o próprio “tio Henrique” defendia, a liberdade era um estado mental.

Dessa maneira, não causa estranhamento que, partindo de uma abordagem teleológica da história, o romance espírita em tela minimize a experiência escrava no Brasil situando-a entre extremos duais como *senhor bom* x *senhor mau*; *benevolência* x *violência*; *castigo físico* x *ausência total de castigo*, que não apresentam a experiência histórica da escravidão, nem colaboram para seu entendimento. Não podemos esquecer que os produtos culturais cumprem uma *função social* (CANDIDO, 1972). E que, nesse sentido, *Senzala* repete o que a historiografia da escravidão se esforça pra superar: a equívoca percepção de que a escravidão foi aceita pelo negro e que dela, ele não foi mais que elemento passivo.

Não nos esqueçamos que o *espíritismo* “codificado” por Kardec e supostamente transmitido por *espíritos superiores* – evoluídos, não foi capaz de colocar-se teoricamente contra o racismo científico do século XIX. Sua filosofia não incluía a noção de igualdade de direitos, mesmo tendo sido forjado num berço revolucionário como a França. Sua doutrina, pelo contrário, serviu aos interesses das elites do poder, ao incitar seus prosélitos à aceitação das adversidades com justificativas baseadas em termos de *culpa*, *resgate*, *merecimento* e *evolução espiritual*.

À jusante do movimento assinalado por Gorender (1992), *Senzala* desabilita a escravidão porque, apesar de pretender apontar uma experiência historicizada, a esvazia de sentido histórico. Faz isto quando situa justificativas para a escravidão negra numa lógica transcendental que tão somente justifica uma cosmovisão, em detrimento de uma memória sobre a escravidão negra no Brasil ainda em construção. Uma construção possível de ser realizada, talvez até com o auxílio de narrativas espíritas, mas apenas daquelas que optem por dar voz às experiências escravas mais ativas, onde o negro esteja

menos sujeito e seja mais sujeito. E a crescente quantidade de romances espíritas com a temática negra permite isso.

É preciso verificar em que medida esses romances espíritas, publicados depois de *Senzala*, se aproximam ou se distanciam das construções que esse romance apresenta. Que sentidos e significados essas produções engendram? Além dessa, outras questões merecem o olhar do historiador; questões essas que, no âmbito deste artigo podemos apenas antever e que estão vinculadas à própria identidade do espiritismo.

A declaração nominal de uma obra ao espiritismo não pode ser apenas pensada no âmbito da filiação religiosa, mas também como uma opção de mercado, dada a amplitude do mercado do livro espírita. O caso de Maria Nazareth Dória é ilustrativo nesse sentido. A escritora possui vários títulos publicados²³ pela *Lumén Editorial* e catalogados como *espiritismo* e/ou *romance espírita*. No entanto, sua identidade religiosa de Sacerdotisa de Umbanda é ocultada das “orelhas dos livros” – espaços referentes às informações sobre o autor. Fato que assinala para uma possível dificuldade que as religiões afrobrasileiras ainda enfrentam na conquista de espaços próprios de escrita, e que confirma o caráter difuso do espiritismo brasileiro, onde o espiritismo de matriz teórica francesa divide e disputa espaço com a umbanda e o candomblé, no que diz respeito às expressões religiosas mediúnicas.

Qual o papel da literatura espírita de autoria de Robson Pinheiro? Eis outra questão. Autor de dezenas de livros espíritas, sendo uma parte de sua produção escrita, produzida no final da década de 1990, questiona alguns aspectos mais ortodoxos do espiritismo de viés kardecista, sugerindo a incorporação de pretos-velhos e caboclos – que geralmente manifestam-se na umbanda – aos trabalhos mediúnicos nos centros espíritas. Defende que essas entidades seriam mais preparadas para lidar com *energias baixas* (do mal), responsáveis por muitos casos de obsessão. Essa visão aparentemente positiva da inclusão de uma ancestralidade africana e indígena ao trabalho realizado pelos espíritas, não escamoteia uma diferenciação negativa dessa ancestralidade na medida em que relega ao espiritismo um papel de instrução moral, de doutrinação, enquanto aos exus, pretos-velhos e caboclos caberia uma tarefa mais imediatista de “expurgo das forças do mal”?

Como se vê, o romance espírita oferece ao historiador possibilidades de escrita que podem alargar a discussão sobre o racismo no interior do espiritismo. Discussão nada inócua num país cravado de preconceitos e desigualdades sociais entre brancos e negros.

²³ *Lições da Senzala* (2006), *A Saga de uma Sinhá* (2007), *Minha vida em tuas mãos* (2009), *Amas: as mães negras e os filhos brancos* (2014).

Em tempos onde o ataque à terreiros e templos de umbanda e candomblés se tornam cada vez mais frequentes, é preciso compreender e identificar os signos e significantes que diferenciam, negativamente, essas expressões religiosas do espiritismo de matriz kardecista, por exemplo. Ainda é necessário esclarecer a importância do negro e da tradição africana, também, no campo das religiões mediúnicas.

Referências

- AMORIM, Pedro Paulo. Muito além da unidade: a cisão no movimento espírita. IN: ISAIA, Artur Cesar.; MANOEL, Ivan Aparecido. (Orgs.). *Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais*. São Paulo: UNESP, 2012. pp. 119-138
- AUBRÉE, Marion; LAPLATINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Tradução: Maria Luiza Guarniere Atik [et al.]. Maceió: EDUFAL, 2009.
- BARROS, José D'Assunção. *A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BASTIDE, Roger. A poesia afro-brasileira IN: *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1953.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. (Série Estudos).
- BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Tradução: Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- CANDIDO, Antonio. A literatura e a formação do homem. *Ciência e Cultura*. São Paulo, v. 24, n. 9, pp. 803-809, set, 1972.
- CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822 – 1850*. 2ª ed. Recife, Ed. da UFPE, 2010.
- CASTRO, Mônica. *Uma história de ontem*. São Paulo: Vida & Consciência, 2001.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. 34ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998.
- GASPARETO, Zíbia. *Entre o amor e a guerra*. São Paulo: Vida & Consciência, 1998.
- _____. *O amor venceu*. Sobradinho: Edicel, 1983.
- GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1992. (Série Temas, volume 23: Sociedade e Política).
- LARA, Eugênio. *História Ilustrada do Espiritismo*. Centro de Pesquisa e Documentação Espírita, 2002. Disponível em: < <http://bvvespirita.com/> >. Acesso em: 27/03/2015.
- LEWGOY, Bernardo. *Os espíritos e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. São Paulo, 2000. Tese. (Doutoramento em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

- MEYER, Marlyse. *Folhetim: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. *Revista Estudos Avançados*. São Paulo, v. 18, n. 50, pp. 161-193, jan/abr., 2004.
- QUERINO, Manuel. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. Imprensa Oficial do Estado da Bahia, 1918.
- RABASSA, Gregory. *O negro na ficção brasileira*. Tradução: Ana Maria Martins. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1965.
- RAMOS, Arthur. *O negro Brasileiro: Etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- _____. *O folclore do negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1935.
- _____. *As culturas negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- _____. *Aculturação negra no Brasil*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1942.
- _____. *Introdução à Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1943.
- RÁSICA, Leonardo. *Luzes do Passado*. São Paulo: Vida & Consciência, 2006.
- REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- RIBAS, Glauco Schilli. *Aposentadoria: quando surgiu e para que fim*. Disponível em: <<http://www.koskur.com.br/>>. Acesso em 18/06/2015.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1932.
- SALES, Germana Maria Araújo. Folhetins: uma prática de leitura no século XIX. *Revista Entrelaces*, Ceará, v. 1, n. 1, pp. 44-56, ago/2007.
- SARAIVA, Deise Maria Albuquerque de Lima. “Preto-Velho, Pai João”: representação da escravidão no romance espírita “Senzala” (1976). Recife, 2015. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco.
- SAYERS, Raymond. *O negro na Literatura Brasileira*. Tradução Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: O cruzeiro, 1956.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

- SILVA, Fábio Luiz da. A utopia espírita: a cidade espiritual Nosso Lar. IN: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). *Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras: História e Ciências Sociais*. São Paulo: UNESP, 2012. pp. 5-32
- SILVA, Luiz Fernando Martins da. Políticas de ação afirmativas para negros no Brasil: Considerações sobre a compatibilidade com o ordenamento jurídico nacional e internacional. *Revista Jurídica*. Brasília, v. 8, n. 82, p.64-83, dez./jan., 2007. Disponível em:
<https://revistajuridica.presidencia.gov.br/ojs_saj/index.php/saj/article/view/354>
Acesso em: 25/03/2014.
- WITTGEINSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução Marcos G. Montagnoli; revisão da tradução e apresentação: Emmanuel Carneiro Leão. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009. (Coleção Pensamento Humano).
- VARGAS, Ana Cristina. *Intensa como o mar*. São Paulo: Vida & Consciência, 2013.

*Espiritismo: Educação e Estado Laico*¹

Artur Cesar Isaia²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.36934>

Resumo: Este artigo enfoca o posicionamento do discurso espírita francês do século XIX frente à educação. O discurso espírita é focado a partir de fontes históricas organizacionais, importantes para a compreensão da sua importância frente a outros agentes produtores de significados sociais, como o estado e as demais religiões. O posicionamento do Espiritismo francês frente à educação é focado relacionando-o com sua luta pela laicização do estado e da sociedade na França do período pós-revolucionário. Desta forma vamos encontrar um posicionamento não apenas favorável à laicização, mas que, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, vai estreitar laços com os adversários da Igreja Católica. A questão era a luta contra o papel ainda de destaque da Igreja Católica no terreno educacional, mesmo no período pós-revolucionário. De maneira saliente vamos ter a relação entre Espiritismo e Maçonaria, ambos defendendo um estado, uma sociedade e uma educação laica para a França.

Palavras-chave: Educação; Laicismo; Espiritismo.

Spiritism: Education and Lay State

Abstract: This article focuses on the positioning of the French spiritist discourse of the nineteenth century towards education. The spiritist discourse is focused from organizational historical sources, important for understanding its importance compared to other producers of social meanings, as the state and other religions. The positioning of French Spiritism towards education is focused on relating it to its struggle for secularization of state and society in French post-revolutionary period. Thus we will find a position not only in favor of secularization, but also, mainly from the second half of the nineteenth century, will strengthen ties with the opponents of the Catholic Church. The issue was the struggle against the highlight role of the Catholic Church in the educational field even in the post-revolutionary period. In a protruding way we have the relationship

¹ Este texto, com acréscimos e correções posteriores, serviu de base para a minha intervenção na Mesa Redonda “Ética e Religião em tempos seculares: um paradoxo para a educação”, na 37ª. Reunião Anual da ANPEd, realizada em Florianópolis, Santa Catarina.

² Professor Titular da Universidade Federal de Santa Catarina, onde atualmente é Professor Colaborador no Programa de Pós-Graduação em História. Professor do Centro Universitário La Salle, exercendo funções no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais. Pesquisador do CNPq. E-mail: arturci@uol.com.br

between Spiritism and Masonry, both defending a state, a society and a secular education in France.

Key-words: Education; Secularism; Spiritism.

Espiritismo: Educación y Estado Laico

Resumen: Este artículo enfoca el posicionamiento del discurso espírita francés del siglo XIX frente a la educación. El discurso espírita está enfocado a partir de fuentes históricas organizacionales, importantes para la comprensión de su importancia frente a otros agentes productores de significados sociales, como el estado y las demás religiones. El posicionamiento del espiritismo francés frente a la educación, está enfocado relacionándolo con su lucha por la laicización del estado y de la sociedad en Francia del periodo pos-revolucionario. De esta forma, vamos a encontrar un posicionamiento no sólo favorable a la laicización, sino que además, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, va a estrechar lazos con los adversarios de la Iglesia Católica. La cuestión era la lucha contra el papel de destaque de la Iglesia Católica en el terreno educacional mismo en el periodo pos-revolucionario. De manera importante, haremos hincapié en la relación entre el Espiritismo y Masonería, ambos defendiendo un estado, una sociedad y una educación laica para Francia.

Palabras clave: Educación; Laicismo; Espiritismo.

Recebido em 20/04/2017/2015 - Aprovado em 20/04/2017

Réveiller les morts, rassembler les vaincus, dans
la clarté d'une lumière fraternelle et égalitaire:
Lumière, Aime! République. Telle est la
révélation trinitaire que le spectre de la Fille
Morte annonce à Victor Hugo...lors de la séance
de 11 septembre 1853.

(GODEAU, JEROME. In: AUDINET et al, 2012, p. 38)³

O Espiritismo Francês: a herança revolucionária e a laicidade

O contexto histórico no qual o Espiritismo emerge é aquele marcado pelas lutas pela afirmação das conquistas liberais e dos diversos arranjos com os quais os novos detentores do poder foram obrigados a estabelecer para consolidar o que Reinhard Kunhl (1983) denominou de modelo liberal de exercício do poder. A questão da laicidade adquiriria neste contexto, um papel protagonista, tanto no tocante à edificação da nova

³ “Acordar os mortos, acolher os vencidos na claridade de uma luz fraterna e igualitária: Luz, Amor, República. Esta é a tríplice revelação que o fantasma da menina morta traz a Victor Hugo... na sessão de 11 de setembro de 1853.” (GODEAU, JERÔME. In: AUDINEL et al, 2012, p. 38)

ordem, quanto nos arranjos estabelecidos com o mundo institucional pré-revolucionário. A laicidade, isto é, a separação de amplos aspectos da vida social e institucional do âmbito da religião, a luta pela afirmação de um poder civil, no qual a dimensão da cidadania era encarada como o princípio basilar para a construção da ordem pública, era vista como condição necessária para afiançar-se uma ordem pública distante dos privilégios de nascimento. O discurso revolucionário insistia muito nesta necessária subtração de amplos aspectos da vida social e institucional do âmbito religioso. Poder civil, vontade popular, soberania das maiorias, emergiam do mundo revolucionário (com pesos diferentes conforme o período analisado) como capazes de afirmar uma ética republicana e servirem de bandeiras para as reformulações institucionais necessárias à construção de um mundo novo, onde a vontade individual celebrada em contrato seria a pedra angular da construção do bem comum. A luta espírita pela laicização do ensino na França do XIX enfrentava ainda uma investida dos segmentos contrários a ela, o que pode ser atestado, por exemplo, na aprovação da lei Falloux de 1850, que reconhecia a liberdade das escolas particulares, mas também preconizava “um certo controle eclesástico sobre a escola estatal” (MARTINA, 2005,p.297). A reação de homens como Victor Hugo⁴, Taine e Flaubert contra a ingerência clerical na educação francesa no período pós-revolucionário (MARTINA, p.297) delimitava e credenciava claramente o lugar político escolhido pelo Espiritismo: o do aprofundamento da luta por uma educação pública laica. A presença desses escritores na luta pela laicização do ensino, obviamente aprofundava as oposições imaginárias construídas pelo discurso que se dizia herdeiro de 1789⁵, entre uma França católica e legitimista versus a França republicana, que apostava no triunfo da razão.

Hunt (2007) escrevendo sobre a revolução de 1789 mostrava como a cultura política revolucionária não podia ser deduzida apenas das estruturas sociais, dos conflitos racionais de classe. Desta forma, o apelo emocional, os fatores não totalmente racionais eram fundamentais para o triunfo revolucionário. A tarefa de reconstrução proposta pelo ideário revolucionário vai apelar, segundo Hunt, para o domínio do imagético, do gestual, do discursivo. E é aqui que podemos ver o Espiritismo aparecendo e querendo representar-se, no século XIX, exatamente como um discurso filiado à tradição revolucionária francesa. Assim, as ideias de laicidade, de universalização do ensino, bem

⁴ A familiaridade de Victor Hugo com o Espiritismo não se dava apenas na comum postura em favor da laicização do ensino. Victor Hugo era um adepto das sessões de invocação dos espíritos. Inclusive, durante o exílio a que se viu constringido na ilha de Jersey, durante o II Império, deixou registradas muitas dessas “conversações” com os espíritos, bem como obras de psicopictografia. (CHAMBERS, 2000; AUDINET et al, 2012)

⁵ Para um estudo sobre o papel das oposições na formação e manutenção dos imaginários sociais, ver Boia (1998).

como de igualdade social entre homens e mulheres vão aparecer no discurso espírita com frequência e saliência, orbitando a pretendida filiação à tradição pós-revolucionária francesa. É necessário ter-se em mente que quando o Espiritismo aparece enquanto discurso, de forma clara com sua codificação por Allan Kardec, falar-se em tradição revolucionária francesa era referir-se aos grupos, com familiaridade estatal ou não, que cultivavam a pretensão de mostrar-se como herdeiros diretos de 1789. Neste sentido, Vovelle (1989) mostrou a busca de diferentes atores, discursos e movimentos políticos dentro e fora da França do século XIX em reclamar esta herança. A partir desse ponto de vista, proponho encarar o Espiritismo como um desses discursos, capazes, a um só tempo, de reclamar uma “genética revolucionária” e apresentar uma cosmovisão harmônica e distante do espectro da rebelião social, que apavorava os novos donos do poder. Assim, podemos ver que o “status quo” emergente da revolução francesa longe esteve de contentar a generalidade do chamado terceiro estado. Em marchas e contra marchas, em arranjos conciliatórios com a antiga ordem deposta, serão os segmentos do terceiro estado comprometidos com a propriedade privada os edificadores majoritários da ordem pós-revolucionária, querendo falar por ela, manipular seus símbolos e ritualizar seus interesses (Saborit, 2009). Dentro desta perspectiva, é impossível compreender-se o Espiritismo como realidade sócio-histórica sem vinculá-lo à consolidação dos interesses da propriedade, pós-1789. Nesta consolidação, os novos donos do poder vão apelar para sua experiência histórica a fim de dar curso a uma reformulação do estado, capaz de possibilitar, ao mesmo tempo, o fim da antiga ordem e impedir a convulsão social. A familiaridade do discurso da codificação espírita com a defesa liberal da propriedade é evidente. Por exemplo, no “Livre des esprits”, encontra-se explicitamente a condenação às ideias revolucionárias socialistas. À pergunta posta aos espíritos se seria exequível uma sociedade totalmente igualitária, a resposta é esta: “Não, ela não seria possível. A diversidade de talentos e as características individuais se opõem a esta ideia” (Kardec, 1996, p.362). Da mesma forma, os revolucionários que propunham uma sociedade utopicamente igualitária são vistos como invejosos e sonhadores, incapazes de compreenderem que “a igualdade que eles sonham seria desfeita pela força das coisas” (KARDEC, 1996, p. 362). É importante atentarmos que a edificação da nova ordem pós-revolucionária não poderia simplesmente aniquilar por completo a antiga ordem deposta sem ameaçar os fundamentos da propriedade privada, sem ameaçar, portanto, os fundamentos da nova ordem social. O discurso espírita compunha-se muito mais com os constitucionalistas, que pregavam a supressão da autoridade da Igreja e dos privilégios da nobreza, que com as propostas mais radicais dos responsáveis pelo terror (Bluche, 1986). As soluções que os novos detentores do poder vão perseguir para construírem uma nova ordem após o auge do terror, terá na ideia de conciliação um princípio básico de

inteligibilidade. Processo semelhante já havia acontecido na primeira metade do século XVII na Inglaterra, quando todas as facções interessadas na manutenção da ordem e da propriedade, uniram-se em uma solução conciliatória a qual vai possibilitar a volta da monarquia, após o protetorado de Cromwell (MACPHERSON, 1979). Na França, o papel desta disposição política conciliatória aconteceria após a experiência jacobina, entrando no século XIX e sendo fundamental para entendermos a morfologia política da Terceira República (JARDIN; TUDESQ, 1973). Assim, a emergência do Espiritismo francês do século XIX esteve articulada ao que Reinhart Koselleck (2006) chamou de espaço de experiência, quando pensa-se nos atores sociais triunfantes no pós-1789. Quando Koselleck fala em espaço de experiência, não consegue desvinculá-lo do que chama de horizonte de expectativa. Koselleck defende que é a tensão entre o vivido na experiência e o projetado na expectativa a responsável pela apreensão do tempo histórico. No caso aqui analisado, as lutas e os interesses peculiares aos segmentos familiarizados com a propriedade, serão responsáveis pelo projeto de futuro que estes evidenciarão. Assim, quando falo que os segmentos triunfantes do período pós-revolucionário evidenciaram um discurso caracterizado pela ideia de conciliação, esta última aparece, tanto como resultante da sua experiência, quanto projeto a ela relacionado. Ligado ao discurso conciliatório, o ideal de estado laico vai mostrar as peculiaridades do arranjo francês, frente ao caso inglês, marcado pela emergência do anglicanismo e suas relações polissêmicas com o estado (POCOCK, 2003). Na França, as propostas políticas revolucionárias conducentes a erradicar completamente a religião dominante ou circunscrevê-la ao estreito âmbito da autoridade civil não surtiram efeito. Por exemplo, Napoleão rechaça a proposta de criação de uma religião estatal e, uma vez consolidado o império, o próprio calendário cristão é restaurado, abandonando-se o projeto de um tempo completamente civil e imune às investidas políticas da Igreja. A primeira metade do século XIX é marcadamente próxima à ideia de conciliação institucional, tanto com o império napoleônico quanto com as soluções monárquicas que o sucedem (GIRARD,1985; ROSANVALLON,1985).

A emergência do Espiritismo enquanto discurso está profundamente marcado pelo ideal conciliatório, tanto no terreno epistemológico, quanto no âmbito estritamente religioso. O Espiritismo vai defender um meio termo bastante evidente entre razão científica e fé religiosa. Neste ponto de vista o Espiritismo representava-se como a síntese entre a revelação científica e a revelação divina. Representando-se como uma síntese entre filosofia, ciência e religião, a obra de codificação kardequiana credenciava o Espiritismo como a terceira revelação, sucedendo a mosaica e a cristã. Por outro lado, fiel ao mecanicismo herdeiro do XVII, bem como integrando a malha epistêmica aparentada com o positivismo, a obra de codificação kardequiana não aceitava as verdades fora do

império do estritamente factual⁶. Dessa forma, a obra de codificação espírita, tal qual o positivismo comtista via o critério de veracidade das ciências naturais, não só como capaz de conviver com o Espiritismo, mas como o mais avalizado fiador da verdade. Trazia a obra de codificação espírita a proposta de um consórcio entre os critérios epistemológicos das ciências naturais e a crença em “verdades” como a sobrevivência do espírito e sua capacidade de comunicação. Abandonava, assim, a ideia de um sobrenatural. As “verdades” que professava alicerçavam-se no próprio mundo natural e fático e nele buscavam a comprovação para uma fé, que deveria prescindir das abstrações, dogmas e ideias auto-subsistentes existentes nas religiões ocidentais e orientais.

E, justamente, esta atitude epistemológica de recusa à metafísica vai guardar íntima relação com a defesa de um estado laico e de uma educação formal laica e universalmente oferecida à população. Por um lado, vemos o discurso espírita mostrar-se contrário à oposição entre natureza e graça, presente na filosofia agostiniana, herdeira do dualismo platônico entre o mundo material e ideal. Por outro, dizendo-se ao mesmo tempo científico e filosófico, o discurso espírita defendia a necessidade de anunciar horizontalmente, pela educação, os princípios naturais que regem, na sua ótica, a vida e a evolução. Se a natureza era passível de ser lida pelo cientista, esta leitura do mundo natural deveria ser acessível à população através da educação formal, sobretudo. Ao dualismo presente nas duas cidades de Santo Agostinho, contrapôs o discurso espírita uma noção monista da ordem social e da atuação política, na qual não haveria intervalo entre os princípios morais, as abstrações religiosas e teológicas, por um lado e o ordenamento político-social, por outro. Trazendo para o terreno humano a luta pela realização plena do bem comum, o discurso espírita, igualmente, laicizava e naturalizava a política. Através da defesa da ideia de evolução espiritual, o discurso espírita trazia para esfera natural a construção paulatina do ordenamento sociopolítico. Assim como os indivíduos progrediam de encarnação a encarnação, a convivência social mostrava, igualmente, sinais evolutivos rumo a um futuro harmonioso. Tudo o que remetesse à opressão, à desigualdade e à mesquinhez seria ultrapassado evolutivamente. A laicização da política, assim, aparecia no discurso espírita inserida no elogio ao processo revolucionário do século XVIII, que era conciliado com sua teleologia histórica. Conforme já me referi em outro trabalho (ISAIA, 2012), o sentido evolutivo da História endossado pelo Espiritismo, fazia a detração da ação revolucionária radical, ao mesmo tempo em que se conciliava e identificava com a Revolução Francesa e o estado republicano. Acompanhava o Espiritismo o processo de separação entre a construção da

⁶ A disposição, a um só tempo conciliatória e obediente ao caráter fático da realidade compôs-se com a aceitação do Espiritismo pelas duas vertentes intelectuais que no Brasil do século XIX sensibilizaram a elite intelectual: o ecletismo de Victor Cousin e o positivismo de Augusto Comte. (REALE, 1962; ISAIA, 2012)

ordem social e a esfera religiosa, aprofundado pela revolução francesa e intimamente relacionado com o contratualismo moderno. Quando falo que existe a defesa de um estado laico, de uma sociedade laica, de uma educação laica na obra de codificação espírita, estou dizendo duas coisas. Primeiro, que há nela a defesa de uma ordem jurídica que impeça que a Igreja possa imiscuir-se no jogo macropolítico (por exemplo, vai ser contra a celebração de concordatas entre Igreja e estado; a manutenção de quaisquer privilégios religiosos, que obrigassem a sociedade a aceitar o predomínio de uma religião específica; ao ensino religioso oficial, enquanto capaz de defender uma parcialidade religiosa). Segundo, digo que o Espiritismo propõe uma ordem laica, voltando-me novamente para a ideia de conciliação como princípio epistemológico da construção, tanto do conhecimento quanto da edificação da realidade sociopolítica do período pós-revolucionário. Desta forma, ao mesmo tempo em que defendeu a supressão da ingerência direta da autoridade religiosa no campo político, o Espiritismo construiu uma proposta política inseparável do cristianismo, reinterpretado na exegese da sua obra de codificação. Conciliou, assim, o laicismo institucional, com os princípios cristãos, que cumpriram a função de imperativos morais na sua aferição com a política. Nesse sentido é evidente a conciliação entre o evolucionismo científico e a noção de revelação divina existente na obra de codificação espírita. Em outras palavras, a conciliação com uma tradição pré-existente no pensamento dos padres da Igreja, segundo o qual o direito natural amparava o magistério eclesial, este, por sua vez, critério último de adequação da ordem político-social para a consecução do bem comum. Ora, esta concepção vai por terra com o contratualismo e com o liberalismo dos séculos XVII em diante. No liberalismo (MACPHERSON, 1979), em uma proposta de estado laico, o direito positivo vai prescindir de qualquer ingerência externa aos membros contratantes, incluindo, obviamente aqui, a ingerência dos valores da religião e da sua autoridade. Composto-se com o liberalismo, o discurso da codificação espírita vai, ao contrário da pura e simples negação dos valores religiosos na edificação da esfera pública, defender os valores evangélicos como imperativos a serem observados em quaisquer circunstâncias históricas. Neste sentido, são reveladoras as palavras da obra de codificação ao defender a caridade como princípio evangélico e como fundamento de toda a vida pública. A defesa da caridade cristã aparece na obra de codificação espírita, tanto como princípio evolutivo individual e social, quanto como constante capaz de avaliar o grau evolutivo das civilizações. Assim, mesmo em sociedades que não conheceram nem o Cristianismo, nem as demais religiões abraâmicas, a aproximação prática entre os modos de vida dessas sociedades e os princípios cristãos, é preconizada pela obra de codificação espírita como princípios aferidores do grau evolutivo e da qualidade da sua civilização:

Os povos que vivem apenas a vida do corpo, aqueles cuja grandeza está fundada apenas sobre a força, nascem crescem e morrem... aqueles cujas leis egoístas vão contra o *progresso das luzes e da caridade*, morrem porque a luz mata as trevas e a caridade mata o egoísmo: mas há para os povos, como para os indivíduos, a vida da alma; aqueles cujas leis se harmonizam com as eternas leis do Criador, viverão e serão a luz dos outros povos. (KARDEC, 1996, p.350. Sem grifos no original)

Igualmente, a verdadeira educação aparecia na obra de codificação espírita, ao mesmo tempo, necessariamente desvinculada da autoridade da Igreja, mas profundamente marcada pelos princípios evangélicos. Mais uma vez fica patente o processo de conciliação perseguido pelo Espiritismo, procurando uma visão da educação pública ao mesmo tempo laica e cristã. Dessa forma, o Espiritismo ao advogar que a caridade era o princípio de todo o ordenamento social compatível com o progresso humano e com a verdade revelada e que o egoísmo era a antítese completa desse ordenamento ideal, via o processo educativo do passado eivado de vícios egoísticos. Esses vícios aprofundavam as desigualdades artificiais, como as advindas do nascimento e da fruição de direitos, igualmente artificiais, como os existentes no Antigo Regime. Ao contrário, a educação proposta pelo Espiritismo deveria inculcar nas crianças a vivência da caridade. Aqui é mister que se mostre as ressignificações pelas quais a palavra caridade passou na obra de codificação espírita do século XIX. Christine Bergé (1995), estudando o Espiritismo francês do século XIX mostrou as diferenças entre uma visão tradicionalista de caridade, marcada pela separação em quem a “faz” e quem a “recebe”, para ela existente no Antigo Regime e no discurso católico da época, e a visão de caridade espírita. Para Bergé a noção de caridade que se impôs na prática espírita vai insistir em uma ideia mutual desta. Nesta prática mutual da caridade, as diferenças entre pobres e ricos seriam abrandadas, tendo agora os menos favorecidos a obrigação moral de trabalharem pelo bem estar de seus iguais. Por isso a autora fala em ressignificação mutual da ideia de caridade, que para ela abandona uma perspectiva aristocrática e tradicionalista para fundar uma prática onde os pobres fazem o melhor de si por eles mesmos. Nota-se assim, as aproximações, mas também os afastamentos com o ideal socialista do século XIX, no qual os trabalhadores passavam a ser vistos como predestinados à ação política revolucionária. Os pobres na prática espírita eram vanguardeiros de uma ação social horizontal, mas obviamente distante da ação revolucionária. A caridade, nesta acepção, criaria as ações de proveito mútuo, totalmente distantes do ideal revolucionário socialista: caixas de pecúlio mútuo, transformando as

economias dos trabalhadores em proveito de todos; cooperativas de crédito apontando para o mesmo sentido; escolas de alfabetização para crianças, bem como adultos e donas de casa e qualificação da mão de obra rural e urbana (Bergé,1995). Fiel a esta posição, a “Revista Espírita” de 1868 noticiava a criação da Liga Parisiense de Ensino. Tratava-se de um esforço conjunto dos espíritas de Paris, no sentido de levar a alfabetização, sobretudo às regiões rurais, não assistidas pela rede formal de ensino. Focada no esforço individual preconizado pelo liberalismo, a Liga Parisiense de Ensino incentivava a iniciativa dos cidadãos mais cultos em propagar o ensino básico e qualificar a mão-de-obra. Fiel à perspectiva mutual estudada por Bergé em Lyon, a Liga Parisiense de Ensino partiu da contribuição de seus aderentes, criando assim uma caixa com capital inicial de 2.300 francos. O capital formado a partir daí deveria suplementar a iniciativa individual. O objetivo era a criação de uma rede de estabelecimentos de ensino das primeiras letras espalhada em toda a França. Fiel à pretendida laicidade da educação proposta pelo Espiritismo, a Liga Parisiense de Ensino não deveria confundir-se com o trabalho de divulgação e estudo da doutrina existente nas sociedades espíritas. (A Liga do Ensino. Revista Espírita, 1869, p. 388). A ação educativa do Espiritismo compunha-se com o seu elogio às virtudes da cidadania, levando ao compromisso pelo melhoramento social dos indivíduos. A educação laica preconizada pelo Espiritismo era inseparável da vivência da cidadania na esfera pública. Justamente, um exemplo de intervenção na esfera pública defendida pelos espíritas era a luta contra o analfabetismo na França. Não contando com um corpo sacerdotal organizado, o Espiritismo apelou para o compromisso diretamente de seus aderentes, como cidadãos, a fim de enfrentar o analfabetismo. Este esforço era particularmente necessário em um momento em que o capitalismo francês ainda claudicava, ressentindo-se não só de um amadurecimento da sua burguesia, mas de uma mão de obra qualificada e familiarizada com os códigos urbanos e fabris. O setor mais organizado do operariado francês acompanhava o maior enraizamento do capitalismo, justamente na região de Lyon, terra natal de Allan Kardec (BERGÉ, 1995). Esse avanço maior das relações capitalistas na região de Lyon devia-se, por um lado, ao desenvolvimento da indústria da seda e da localização geográfica da cidade, bem na rota de escoamento da produção, ligando a França ao norte e leste europeu e ao próprio oriente. Por outro lado, este maior amadurecimento do capitalismo na cidade natal de Kardec acontecia sob os influxos da sobrevivência de instituições medievais, aparentadas com as corporações de ofício, como a “compagnage”, que reunia operários do mesmo ramo da produção, lutando tanto pela manutenção da qualidade do produto, quanto pelo bem estar da mão de obra (Bergé, 1995). Allan Kardec na viagem que fez a Lyon em 1862 constatava a pouca presença do operariado no movimento espírita, incitando seus adeptos a uma ação tanto educativa quanto doutrinária entre as populações menos

favorecidas (KARDEC, 1978). O esforço espírita em trazer a alfabetização para as populações à margem dos serviços do estado vai compor-se com a proposta pedagógica da Terceira República Francesa (Garets, 2012), quando se dá um esforço do estado em socializar a alfabetização (Burgos, 2002). Particularmente importante nesse sentido foi a política de alfabetização de adultos, a fim de qualificar a mão-de-obra francesa e retirá-la de um ethos marcadamente rural e marcado por aquilo que Max Weber chamou de tradicionalismo econômico, para referir-se a uma atitude mental de conformismo com o passado e de persistência de valores alheios à ideia de lucro e livre iniciativa (WEBER, 2005).

Espiritismo e Maçonaria: homologias discursivas e inimigos comuns

É necessário frisar que o esforço da Terceira República Francesa não era apenas no sentido de laicizar o ensino e aprofundar a laicização da sociedade como um todo. A Terceira República Francesa vai desenvolver uma perspectiva voltada para a luta anticlerical também. Portanto, não apenas batendo-se pela separação entre o domínio religioso e civil, mas investindo contra a religião católica e a sua rede de ensino formal. Assim podemos ver a saliente presença de adversários católicos, como protestantes e, sobretudo maçons, nos ministérios e altos postos da Terceira República (JARDIN; TUDESQ, 1973). O estado, a assistência social e a educação deveriam queimar etapas, não somente em relação à laicização, mas também suprimindo a ingerência da Igreja Católica. Desta forma vamos ver a investida do estado francês contra a Igreja, consubstanciada principalmente nas leis anticongregacionais de 1904-1905. Essas leis, entre outras medidas, colocaram colégios, hospitais e outras instituições fora do antigo controle da Igreja Católica, sendo diretamente responsáveis pela vinda de algumas Congregações ao Brasil, como foi o caso dos Irmãos Maristas e dos Irmãos Lassalistas (Graebin, 1998), aqui dedicados, sobretudo, ao ensino e formação da juventude.

O Espiritismo, que advogava a laicidade do ensino e da vida social em todos os seus âmbitos, também vai apresentar uma inflexão na segunda metade do século XIX, acompanhando, em parte, a investida anticlerical do estado francês. Para Aubrée e Laplantine (1992), isto aconteceu, principalmente, após 1869 com a morte de Allan Kardec e a precedência que a partir daí passa a gozar Leon Denis, no movimento espírita francês. Leon Denis era maçom, completamente alinhado com o esforço anticlerical da Terceira República Francesa. Denis era contrário à presença saliente da Igreja Católica no ensino e na rede assistencial da época. Por outro lado, o laicismo defendido pelo discurso espírita apresentou uma importante interlocução com as lutas e ideais esposados pelos

maçons franceses⁷. Isso já aconteceu durante o Segundo Império, devido à aproximação de Napoleão III com a Igreja, tanto no tocante à política interna quanto externa (MIQUEL, 1992). Por outro lado, a aproximação do Espiritismo com os ideais de estado laico defendidos pela Maçonaria francesa fazia-se presente no extremo parentesco cultural⁸ existente entre o discurso espírita e os ideais maçônicos, conforme já me referi em outras ocasiões (ISAIA, 2001,2004). O próprio trabalho, encarado pelo discurso espírita como constante de aprimoramento humano nesta e em outras vidas, na terra e em outros planos, estava profundamente ligado aos ideais maçônicos como construção, harmonia. Essas ideias aparecem reincidentemente, tanto na obra de Kardec quanto nas publicações espíritas francesas do século XIX. Assim, a importância do trabalho aparece na obra de Kardec a partir da herança pedagógica de Pestalozzi, professor de Kardec (COCHIN, 1848). Pestalozzi era maçom, cuja presença acha-se registrada na Loja suíça Alpina (LIGOU, 1987). O trabalho aparece no discurso espírita como forma de aprimoramento humano a serviço dos seus irmãos e colaborando para a realização da noção de cidadania, em total sintonia com os ideais maçônicos. Já o documento que estrutura a Franco-Maçonaria, as Constituições de Anderson, de 1723, consagrava a ideia segundo a qual o trabalho era um meio de aperfeiçoamento humano por excelência e um instrumento indispensável à busca da verdade (LIGOU, 1987). As evidências empíricas desta aproximação abundam na documentação sobre o Espiritismo francês do século XIX. Cito aqui, a guisa de exemplo, as mensagens psicografadas “recebidas” em 1864 na Sociedade Espírita Parisiense, ocasião que contava com a presença de altos dignitários da Maçonaria (AOS TRABALHADORES, 1864, p.128). Pois o teor das mensagens não podia ser mais sintomático, defendendo explicitamente a aproximação entre Maçonaria e Espiritismo e valorizando-se o trabalho com significados bastante próximos dos esposados pelo discurso maçônico. É clara a aproximação entre a concepção maçônica do trabalho como razão de ser da vida, como princípio construtor por excelência (não é gratuita a denominação de Deus como “Grande Arquiteto do Universo”) e a tese espírita do trabalho como construtor da evolução humana. A defesa da tríade revolucionária (liberdade, igualdade, fraternidade), bem como do estado laico aparecem na mensagem, como lutas comuns ao Espiritismo e à Maçonaria. Em uma das mensagens psicografadas,

⁷ Para Saborit (2009), a partir de 1790 deu-se um enfraquecimento organizacional da Maçonaria Francesa, com a desativação de muitas lojas maçônicas. Este fenômeno explica-se para a autora, em parte, devido ao conflito de interesses entre os membros das lojas, que punham em xeque o discurso maçônico centrado nas ideias de fraternidade e humanismo. Talvez essa situação possa estar relacionada, além do parentesco cultural entre ideais maçônicos e espíritas, com a aproximação de ambos no período pós-revolucionário.

⁸ A ideia de parentesco cultural é tributária de Max Weber (2005, 2009), quando o mesmo propõe a existência correspondências ou parentescos espirituais, que estabeleçam nexos, homologias, mesmo entre parceiros culturais racionalmente antagônicos.

a invenção da imprensa por Guttenberg é vista integrando a luta maçônica e espírita pela democratização da leitura e pela retirada do papel proeminente do clero enquanto guardião, conservador e reproduzidor da palavra escrita e da tradição clássica. Aliás, é bastante sintomático que, justamente Guttenberg “assine” uma das mensagens nesta ocasião, juntamente com outra mensagem, “assinada” por outro vulto caro e relevante ao discurso maçônico: Jacques de Molay, cultuado pelos maçons como o último Grão Mestre dos Templários e exemplo de companheirismo e amor à verdade. A mensagem “de Guttenberg” defende a colaboração mais estreita entre Maçonaria e Espiritismo, advogando o estudo da doutrina espírita nas lojas maçônicas, que deveriam transformar-se em “seminários espíritas”:

Falastes da Franco-Maçonaria e tendes razão de nela esperar bons elementos. O que pede a todo o maçom iniciado? Crer na imortalidade da alma, no Divino Arquiteto e em seres benfeitores, devotados, sociáveis, dignos e humildes. Ali se pratica a igualdade na mais larga escala. Há, pois, nessas sociedades uma afinidade com o Espiritismo de tal modo evidente que salta aos olhos (...) Muitos maçons são espíritas e trabalham bastante na propagação dessa crença. (...) Assim tereis um seminário espírita nessas sociedades essencialmente liberais. Por elas entrareis plenamente neste segundo período, que deve preparar os caminhos prometidos. Os homens inteligentes da Maçonaria vos bendirão por sua vez, pois a moral dos espíritos dará um corpo a esta seita tão comprometida, tão temida, mas que tem feito mais bem do que se pensa. Tudo tem um parto laborioso, uma afinidade misteriosa; e se isto existe para o que perturba as camadas sociais, é muito mais verdadeiro para o que conduz o progresso moral dos povos. (O ESPIRITISMO E A FRANCO MAÇONARIA, 1864, p. 171)

Por outro lado, a luta maçônica pela laicização do estado e do ensino, pela supressão do Antigo Regime em todos os âmbitos, era defendida nas mensagens psicografadas na Sociedade Espírita Parisiense como lutas comuns com o Espiritismo:

A Franco-Maçonaria, contra a qual tanto gritaram, contra a qual a Igreja romana foi pródiga em anátemas, nem por isto, deixou de sobreviver, abrindo de par em par as portas de seus templos ao culto emancipador da ideia. Em seu seio

todas as questões mais graves foram tratadas e, antes que o Espiritismo tivesse aparecido, os veneráveis e os grão-mestres sabiam e professavam que a alma é imortal e que os mundos visível e invisível se comunicam entre si. É aí, nesses santuários onde os profanos não eram admitidos, que os Swedemborg, os Pasqualis, os Saint-Martin obtiveram resultados fulminantes; é aí onde essa grande Sofia, essa etérea inspiradora, veio ensinar aos primogênitos da Humanidade os dogmas emancipadores, onde 1789 auriu seus princípios fecundos e generosos... O Espiritismo realiza todas as aspirações generosas e beneficentes da Franco-Maçonaria; sanciona as crenças que esta professa, dando provas irrecusáveis da imortalidade da alma...Os espíritas sinceros de todas as nações, de todos os cultos e de todas as camadas sociais não se olham como irmãos? Entre eles não há uma verdadeira Franco-Maçonaria, com a só diferença de que, em vez de secreta é praticada aos olhos de todos? (O ESPIRITISMO E A FRANCO-MAÇONARIA. REVISTA ESPÍRITA, 1864, p. 175)

Espiritismo e Positivismo: o caráter pedagógico das elites

Se a Maçonaria aparecia entre as homologias intelectuais e políticas eleitas pelo Espiritismo em um momento de aprofundamento da luta pela laicização do estado e, particularmente, da laicização da educação na França, não devemos nos esquecer do papel jogado pelo positivismo neste processo. O positivismo desempenhou um papel importantíssimo como sistema de ideias aparentado com o Espiritismo na sua busca por estender à fenomenologia espírita os mesmos critérios de veracidade das ciências naturais. Isto vai acontecer tanto na França, na conjuntura que viu nascer a obra de codificação, quanto no Brasil e em alguns países da América Latina, onde o positivismo serviu de respaldo ideológico a facções que conquistaram o poder (REALE,1962; ISAIA, 2012). Além dos explícitos parentescos culturais entre a obra de codificação espírita e a apologia da ciência e da razão enquanto formas de captação da realidade, a educação será mais um ponto de confluência entre positivistas e espíritas. Para Comte a reforma intelectual da sociedade era o ponto de partida para o estabelecimento da verdade positiva de maneira horizontal. A plena vigência do estado positivo, que deveria suplantar as etapas anteriores (estado teológico e metafísico), seria altamente devedora da educação. Seria através da educação que as verdades positivas seriam socializadas, libertando as novas gerações dos resquícios feudais e clericais. Esta educação deveria ser obra de uma elite esclarecida (COMTE, 1978). Desta forma Comte advogava o papel messiânico e pedagógico das elites políticas, cuja atuação no campo da educação não deveria sofrer solução de

continuidade com seu projeto de poder. É necessário que fique claro que ao falar das aproximações entre Espiritismo e Positivismo, não estou reduzindo o último à obra de Augusto Comte. Havia um comum campo de ideias que, para além da obra de Comte, configurava tanto uma disposição científica baseada na hipertrofia da experimentação, quanto na detração dos resquícios metafísicos. Endosso aqui o posicionamento de Domingues para quem o substantivo positivismo remete a uma nebulosa intelectual da qual fazem parte, entre outros, além da obra de Comte, o empirismo inglês e o iluminismo francês, assim como o empirismo lógico e a filosofia analítica contemporânea (DOMINGUES, 2004 p. 169). Esta nebulosa intelectual positivista caracterizava-se em solo francês, por uma atitude mental de crença nas virtudes de uma revolução industrial ainda incipiente em comparação com a Inglaterra do período. Allan Kardec e a obra de codificação do Espiritismo não fugiram a esta coabitação discursiva. A educação sempre foi uma preocupação muito grande de Allan Kardec, tendo o mesmo publicado anteriormente à codificação espírita um manual de ensino de aritmética, bastante usado nas escolas francesas de meados do século XIX, bem como obras de gramática da língua francesa usadas nos estabelecimentos de ensino, além de um plano para a melhoria do ensino público francês. Assim, vamos encontrar na obra de Kardec esta coabitação positivista e, muito particularmente, a defesa do papel pedagógico de uma elite esclarecida, em uma aproximação bastante evidente com a obra comtista. Isto já fica claro no discurso que Kardec pronunciou em Lyon, em 1862. Neste discurso, Kardec defende o papel pedagógico que uma “elite esclarecida” desempenharia na divulgação dos valores espíritas:

Por toda a parte a ideia espírita começa na classe esclarecida e média, parte alguma começa pela classe inferior e ignorante. Da classe média ela se estende hoje para o alto e para baixo da escala social. Hoje muitas cidades possuem reuniões quase que exclusivamente compostas por membros da advocacia, da magistratura e de funcionários; a aristocracia fornece também seu contingente, mas até o presente se contentam em ser apenas simpatizantes (KARDEC, 1988, p.5).

Espiritismo Francês: laicidade e História

Habitando esta nebulosa positivista referida anteriormente, não é de estranhar o parentesco intelectual do discurso espírita com outras propostas que advogavam a laicização do ensino e a subtração da Igreja Católica como força moral junto à população.

Uma homologia bastante interessante deu-se com os teóricos do esforço historiográfico alinhados com a Terceira República Francesa. Refiro-me à chamada escola metódica, que defendia uma história nacional francesa de feição laica, centrada nas “lições” de vultos do passado, considerados exemplares. Não podemos esquecer que a publicação que congregava o núcleo duro da escola metódica, a “Revue Historique”, tinha entre seus expoentes defensores de uma leitura não católica, republicana e laica da história francesa, reunindo nomes ligados ao Protestantismo e, particularmente, à Maçonaria. Nesta direção apontou o esforço do fundador da “Revue Historique”, Gabriel Monod em profissionalizar a atividade do historiador e professor de História (CAIRE-JABINET, 2003), retirando o ensino e a escrita históricas das mãos dos padres e dos intelectuais ligados à Igreja e à defesa da ordem monárquica e legitimista. Membros do grupo que endossava a escola metódica, os historiadores Rambaud vai ser conselheiro de Jules Ferry para as reformas educacionais e Charles Seignobos vai ser a eminência parda na confecção dos programas escolares de 1902 (FERREIRA, 2000). Habitando o mesmo contexto histórico dos inimigos das sobrevivências aristocráticas e católicas na produção da história nacional e na preservação da memória social francesa, o Espiritismo vai se bater por fazer o contraponto historiográfico à identidade nacional baseada na ideia da obriedade de uma França católica e filha predileta da Igreja. Havia, portanto, um projeto amplo do Espiritismo, que atingia a própria história e memória nacional, contrapondo-se à propalada primogenitura da França como nação católica na Europa. É explícito o esforço em enaltecer o passado céltico da França, na construção de uma memória nacional, em lugar da tradicional vinculação monárquica e católica. O próprio codificador do Espiritismo, Léon Denizard Rivail, usará o pseudônimo de Allan Kardec, remetendo-o ao passado céltico francês. Este pseudônimo pretendia referir-se a uma das encarnações de Rivail como um sacerdote druida. O próprio esforço biográfico de Allan Kardec, escrito André Dumas já na sua primeira frase reporta-se à pretendida identificação com o passado céltico do codificador do Espiritismo (APUD Kardec, 1978, p. I). Por outro lado, podemos ver que esta valorização do passado céltico aparece, igualmente, no esforço literário do século XIX na França. Um exemplo é a tragédia em versos de Alexandre Soumet (1831), “Norma ou L’infanticide”, escrita em 1831 e que tem como tema a vida de uma sacerdotisa druida, traída por um soldado romano durante a ocupação da Gália⁹.

Sintomático no sentido de deslocar o passado francês para longe do horizonte de influência do catolicismo, foi a obra de Léon Denis “Jeanne d’Arc médium” (DENIS, 1926). Nesta obra Denis tenta uma revisão histórica da vida de Joana d’Arc. Seu objetivo

⁹ Esta tragédia seria popularizada ao servir de inspiração para o libreto da ópera Norma, do italiano Vincenzo Bellini.

foi fugir, tanto da construção hagiográfica católica, quanto da redução iconoclasta naturalista. Denis defende a ideia de uma Joana d'Arc médium, portanto, incapaz de ser compreendida em um medievo distante da obra de codificação. Por outro lado, obviamente, Denis tenta afastar Joana da narrativa hagiográfica católica, afirmando a sua precedência como médium e como heroína da nação francesa.

Concluindo

Acompanhando a defesa de uma educação laica e das virtudes do estado republicano, encontra-se no discurso espírita a defesa e a sacralização de aspectos considerados numinosos da França pós-1789. Esta defesa aproxima o discurso espírita daquilo que, desde Rousseau conhecemos como religião civil. Um desses elementos que articulam o Espiritismo ao patrimônio mítico e aos bens simbólicos cultuados pela República Francesa, podemos identificar na sua própria teleologia histórica. Conforme me referi em outra publicação (ISAIA, 2012), na concepção espírita da História o destino individual e social apontam para o trabalho como motor da evolução. Além disso, a vivência das virtudes cívicas era um imperativo da evolução, aparecendo a noção de cidadania totalmente naturalizada. Apesar dessas aproximações, penso que seria errôneo apreender-se o Espiritismo de forma reducionista, simplesmente como uma religião civil¹⁰. Contudo, é inegável nos documentos dos primórdios do Espiritismo uma disposição em ir ao encontro dos valores que a partir do contratualismo rousseauiano projetaram criar na França a sacralização de aspectos importantes das instituições republicanas. O Espiritismo assim orbitou em torno do discurso liberal, laico e anticatólico, que sacralizou a república e a própria revolução de 1789. Parentesco com a sacralização de elementos chave para a compreensão do projeto francês de estado laico, de sociedade laica e de educação, igualmente, laica.

Bibliografia

- A LIGA DO ENSINO. *Revista Espírita*. Paris, set., 1869, p. 388.
AOS TRABALHADORES. *Revista Espírita*. Paris, abr. 1864, p. 176.
AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les esprits*. Paris: JCL, 1990.

¹⁰ Até mesmo porque a religião civil não pode ser reduzida ou confundida com as religiões tradicionalmente à disposição da população. Conforme Catroga (2005), as religiões civis não podem ser enfocadas de maneira essencialistas. Assim, no caso francês tem-se uma tradição de ruptura com a religião dominante para a criação desta sacralização política pós, 1789, enquanto que nos Estados Unidos, o puritanismo vai justamente articular-se à sacralização das instituições pós 1776. O primeiro caso é orientado pelo contratualismo de Rousseau, enquanto que o segundo move-se a partir da tradição não revolucionária de Tocqueville.

- AUDINET, Gérard et al. *Entrée des médiums. Spiritisme et art de Hugo à Breton*. Paris: Maison de Victor Hugo, 2012.
- BERGÉ, Christine. *L'au-delà et les lyonnais. Mages, médiums et franc-maçons du XVIII au XXe siècle*. Lyon: LUGD, 1995.
- BOIA, Lucien. *Pour une histoire de l'imaginaire*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- BLUCHE, Frédéric. *Septembre, 1792. Logique d'un massacre*. Paris: Robert Lafont, 1986.
- BURGOS, André. *Les cours d'adultes de Pierre Sacreste. Instituteur de La IIIe République*. Paris: Les Éditions de Paris, 2002.
- CATROGA, Fernando. A religião civil do Estado-Nação: os casos dos EUA e da França. *Revista da História das Ideias*, n.26, 2005, p. 503-581.
- CHAMBERS, John. *Conversando com a eternidade. A inédita obra prima de Victor Hugo*. São Paulo: Madras, 2000.
- COCHIN, Augustin. *Les méthodes d'instruction et d'éducation et les établissements d'Henry Pestalozzi*. Paris: Imprimerie Bailly, 1848.
- COMTE, Auguste. Discurso sobre o espírito positivo. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- DENIS, Léon. *Jeanne d'Arc médium*. Paris: Union Spirite Française et Francophone, 1926.
- DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das ciências humanas*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, t.1.
- FERREIRA, Marieta. A História do tempo presente: desafios. *Cultura Vozes*, n. 3, p.111-124, 2000.
- GARETS, François Taliano des. *Histoire Politique de la France. IIIème-IVème-Vème Républiques (1870-2010)*. Paris: Elipses, 2012.
- GIRARD, Louis. *Les Libéraux Français 1814-1875*. Paris: Aubier Montaigne, 1985.
- GRAEBIN, Cleusa Maria G. *Igreja, poder e educação: os lassalistas na América Latina (1900-1930)*. Dissertação de Mestrado em História. São Leopoldo: UNISINOS, 1998.
- HUNT, Lynn. **Cultura, política e classe na Revolução Francesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo, Utopia e Conciliação Social. *Cadernos do CEOM*, n.04 p.183-214, 2001.
- _____. Espiritismo, conservadorismo e utopia. In: PINTO, Elizabeth Aparecida; ALMEIDA, Ivan Antonio (Orgs.). *Religiões, tolerância e igualdade no espaço da diversidade (exclusão e inclusão social)*. São Paulo: FALAPRETA, 2004.
- _____. A República e a teleologia histórica do espiritismo. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido. *Espiritismo e Religiões Afro-Brasileiras*. São Paulo: Editora EDUSP, 2012.

- JARDIN, A; TUDESQ, A. *La France des notables. L'évolution générale*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- KUHNH, Reinhard. O modelo liberal de exercício do poder. In: CARDOSO, Fernando Henrique (Org.). *Política e Sociedade*. São Paulo: Nacional, 1983, p. 242-256.
- KARDEC, Allan. *Le livre des esprits*. Paris: Éditions Dervy, 1996. [1857]
- _____. *Voyage spirite em 1862*. Paris: Dervy, 1978. [1862]
- _____. *Oeuvres Posthumes*. Paris: Croissy-Beaubourg: Dervy-Livres, 1978. [1890]
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006.
- LIGOU, Daniel. *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*. Vendôme: Presses Universitaires de France, 1987.
- MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias. A era do liberalismo*. São Paulo Edições Loyola, 2005.
- MIQUEL, Pierre. *Le Second Empire*. Paris: Plon, 1992.
- O ESPIRITISMO E A FRANCO-MAÇONARIA. *Revista Espírita*. Paris, abr., 1864, p. 169-175.
- POCOCK, J.G.A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Editora da USP, 2003.
- REALE, Miguel. *Filosofia em São Paulo*. São Paulo; Conselho Estadual de Cultura, 1962.
- ROSANVALLON, Pierre. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard, 1985.
- SABORIT, Ignasi Terradas. *Religiosidade na Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.
- SOUMET, Alexandre. *Norma*. Paris: J.N. Barba Libraire, 1831.
- VOVELLE, Michel. A revolução francesa e seu eco. *Estudos Avançados*, n. 06, 1989, p. 25-45.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. [1905]
- _____. *Economia e sociedade. Elementos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2009. [1910]

Nina Rodrigues e Edward Burnett Tylor: aproximações teóricas e metodológicas para o estudo das religiões afro-brasileiras¹

Vanda Fortuna Serafim²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.36935>

Resumo: O artigo busca aproximar a proposta metodológica de Nina Rodrigues e E. B. Tylor para o estudo das religiões. Para tanto, apresenta Nina Rodrigues (1962-1906) e suas obras sobre as religiões afro-brasileiras; discute a proposta metodológica de E. B. Tylor para pensar religiões; indica as apropriações feitas por Nina Rodrigues dos conceitos de animismo e fetichismo; e busca refletir as aproximações e os processos de apropriação e representação entre os autores. As fontes utilizadas são *O animismo fetichista dos negros babilônios* (1935) e *Os africanos no Brasil* (1982) de Nina Rodrigues e *Primitive Culture* (1920, 1903) de E. B. Tylor. Parte-se da História Cultural, por meio de Michel de Certeau e Roger Chartier, por entender que esta tem como principal objeto, identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler.

Palavras chaves: Nina Rodrigues; E.B.Tylor; estudo das religiões.

Nina Rodrigues e Edward Burnett Tylor: theoretical and methodological approaches to the study of African-Brazilian religions

Abstract: The article seeks to approximate the methodology proposed of Nina Rodrigues and E. B. Tylor to the study of religions. Therefore, it presents Nina Rodrigues and his works on the African-Brazilian religions; discusses the methodological proposal of E.B. Tylor to think religions; indicates the appropriations made by Nina Rodrigues of the concepts of animism and fetishism; and seeks to reflect the approaches and processes of appropriation and representation among the indicated authors. The sources used are *O animismo fetichista dos negros babilônios* (1935) and *Os africanos no Brasil* (1982) by Nina Rodrigues and *Primitive Culture* (1920, 1903) by E.B. Tylor. It starts with the Cultural History, especially Michel de Certeau and Roger Chartier, understanding that its primarily

¹ O presente artigo é resultado da proposta de comunicação aceita para ser apresentada no V Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder (V SIRCP) y sus dos talleres vinculados: II Taller sobre Modernidad, Secularización y Poder; I Taller Michel de Certeau: Historiador de La Modernidad, Cronista del Siglo XX.

² Docente do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá e do Programa de Pós-Graduação em História/UEM. Email: vandaserafim@gmail.com

object is to identify how at different places and times a particular social reality is constructed, thought and given to each.

Keywords: Nina Rodrigues; E.B.Tylor; study of religions.

Nina Rodrigues y Edward Burnett Tylor: enfoques teóricos y metodológicos para el estudio de las religiones afro-brasileñas

Resumen: El artículo pretende abordar la propuesta metodológica de Nina Rodrigues y E. B. Tylor al estudio de las religiones. Para esto, presenta Nina Rodrigues (1962-1906) y sus trabajos sobre las religiones afro-brasileña; discute la propuesta metodológica de E. B. Tylor para pensar religiones; indica las asignaciones hechas por Nina Rodrigues de los conceptos de animismo y el fetichismo; y trata de reflejar los enfoques y procesos de apropiación y representación entre los autores. Las fuentes utilizadas son *O animismo fetichista dos negros bahianos* (1935) y *Os africanos no Brasil* (1982) de Nina Rodrigues y *Primitive Culture* (1920, 1903) de E. B. Tylor. Se inicia con la historia cultural, por Michel de Certeau y Roger Chartier, , entendiendo que esta tiene como objeto principal, identificar cómo en diferentes lugares y tiempos se construye una realidad social particular, diseñado y dado a leer.

Palabras clave: Nina Rodrigues; E.B.Tylor; estudio de las religiones.

Recebido em 30/02/2017 - Aprovado em 20/05/2017

O estudo das religiões como uma disciplina autônoma, tendo por objeto de estudo a análise dos elementos comuns das diversas religiões, visando decifrar as leis de evolução, a origem e a primeira forma de religião, surge apenas no século XIX. Teóricos como, Max Muller e sua preocupação com a constituição da filologia indo-europeia e da linguística comparada; Émile Durkheim, Mac Lennan e James Frazer a reflexão sobre o totemismo e a explicação sociológica da religião; e Lévy-Bruhl e a tentativa de provar que o comportamento religioso se explicaria na mentalidade pré-lógica dos primitivos, hipótese a qual renunciou no fim da vida (ELIADE, 1998), contribuíram com a formulação de reflexões teóricas, delimitações de problemáticas, definições de métodos e outras questões tão caras ao conhecimento científico.

No Brasil, durante o século XIX, também é possível encontrar intelectuais que se engajaram no esforço de definir religião e torná-la referência de análise da sociedade. Refiro-me a Nina Rodrigues (1862-1906), médico brasileiro que atuou na cidade de Salvador, Bahia investigando das manifestações religiosas dos povos africanos e seus descendentes na Bahia. Buscaremos analisar as obras deste autor atentando a forma como ele se apropriou do modelo evolucionista cultural de E. B. Tylor para representar as religiões dos afrodescendentes no Brasil.

Ao torná-las objeto de ciência e buscar formas conceituais para referenciá-las, Nina Rodrigues acabou por desenvolver um paradigma para pensar as religiões no Brasil, pautado no método de estudo comparado e tendo como principal referente o monoteísmo católico. A fim de demonstrar esta ideia adotar-se-á o seguinte percurso: em primeiro lugar atentaremos a Nina Rodrigues (1962-1906) e as suas obras produzidas sobre as religiões afro-brasileiras; em segundo lugar apresentaremos a proposta metodológica de E. Tylor para pensar religiões e, em seguida, indicaremos as apropriações feitas por Nina Rodrigues dos conceitos de animismo e fetichismo; e por fim buscaremos refletir as aproximações e os processos de apropriação e representação entre ambos os autores. Para tanto, as fontes centrais utilizadas para desenvolver esta reflexão consistem nas obras *O animismo fetichista dos negros bahianos* (1935) e *Os africanos no Brasil* (1982) de Nina Rodrigues e a obra *Primitive Culture* (1920, 1903) de E.B. Tylor.

1. Nina Rodrigues e a contribuição brasileira ao estudo das religiões

Nina Rodrigues é considerado pioneiro no estudo acerca das religiões africanas na Bahia (CORRÊA, 2001). De fato, ele foi o primeiro a referir-se a tais práticas enquanto religiões, no Brasil. Foi, portanto, no campo médico que os estudos acerca dos povos africanos e seus descendentes, tornaram-se objeto de interesse (SCHWARCS, 1979). O trabalho de Nina Rodrigues, todavia, assume um caráter transdisciplinar, dada a consciência presente no autor de que tratar do fenômeno religioso pressupõe dialogar com a Psicologia, Sociologia, antropologia, Linguística, História, entre outras áreas do conhecimento às quais recorre inúmeras vezes (SERAFIM, 2013b).

Nina Rodrigues estudou as religiões afro-brasileiras por quinze anos e seus estudos resultaram em duas publicações póstumas no Brasil. *O animismo fetichista dos negros bahianos* e *Os africanos no Brasil* são coletâneas de ensaios científicos que circularam em revistas médicas no final do século XIX e início do século XX. No caso da primeira obra, a organização dos textos foi feita pelo próprio Nina Rodrigues; todavia, a obra foi originalmente publicada em 1900 em francês, os textos que a compõem haviam sido publicados na *Revista Brasileira* entre 1896 e 1897. Apenas em 1935, os artigos seriam editados sob a forma de livro por seu fiel discípulo, Arthur Ramos, que também atualizaria a grafia dos mesmos.

Com relação ao livro *Os africanos no Brasil*, sua impressão já estava bem adiantada na Bahia, quando Nina Rodrigues faleceu em Paris em 1906. Na versão de Nina Rodrigues, chamava-se *O problema da raça negra na América portuguesa* e era resultado de um estudo de quinze anos de trabalho, entre 1890 e 1905. Os escritos estiveram durante dezessete anos nas mãos de Oscar Freire e seria publicado apenas em 1932, após a organização de Homero Pires, sucessor de Nina Rodrigues na Faculdade da Bahia. A

edição que será utilizada é a sexta de 1982, editada pela Universidade de Brasília e que traz como acréscimo, as notas bibliográficas de Fernando Sales. Ambos os livros apresentados constituem um riquíssimo trabalho etnográfico das religiões afro-brasileiras, em Salvador, no final do século XIX. Permitem-nos conhecer as divindades cultuadas, os ritos de iniciação e sepultamento, os objetos utilizados em culto, os espaços físicos dos cultos, os líderes religiosos, os rituais de sacrifícios e as oferendas, os mitos e mais um leque imenso de detalhes que configuravam o universo das crenças africanas.

2. Uma metodologia para o estudo das religiões no século XIX.

A motivação inicial para o estudo das religiões em Nina Rodrigues é compreensível pela leitura que o mesmo faz da obra de E. B. Tylor. O princípio norteador em Tylor e incorporado por Nina Rodrigues é o de que as religiões existem nas diferentes sociedades históricas, permitindo, portanto o conhecer sua historicidade pela organização das práticas religiosas. Pensadas de forma evolucionista e ascendente, as sociedades humanas, tanto para Tylor quanto para Rodrigues, evoluíam em velocidades diferentes. Encontraríamos assim, povos superiores e povos inferiores em uma mesma sociedade, caracterizados por diferentes graus de 'cultura'. Atendendo às especificidades do estudo, logo no primeiro volume de *Primitive Culture* de 1871, E. B. Tylor situa sua primeira definição acerca de cultura enquanto sinônimo de civilização.

Cultura ou civilização, tomada em seu sentido etnográfico amplo, é este todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, leis, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade, condição de cultura entre as diversas sociedades da humanidade, na medida em que ele é capaz de ser investigado sobre os princípios gerais, é um assunto apto para o estudo das leis do pensamento e da ação humana. (TYLOR, 1873, p.1).

Esta definição aponta para forma como estão organizados os dois volumes que compõem a obra, tanto na versão inglesa, quanto francesa. Trata-se da atenção que será dada por meio das divisões em capítulos ao estudo das crenças, arte, moral, ética, leis, hábitos e costumes dos ditos povos primitivos, atentando a aspectos específicos de cada um destes elementos constituintes da cultura ou civilização humana. A ideia que rege todo o trabalho de Tylor é a de uma humanidade singular que representa um todo homogêneo, formada por diferentes partes, heterogêneas, mas mesmo assim, ligadas entre si, que seriam as diversas sociedades históricas. A busca por leis de pensamento e

ação humana pressupõe a existência de um fio condutor, que perpassaria estas sociedades heterogêneas, possibilitando identificar aspectos comuns à humanidade, que seriam encontrados em diferentes tempos e espaços geográficos. Ao pensar crenças, arte, moral, ética, leis, hábitos e costumes como elementos presentes em todas as culturas/civilizações, o método comparativo tornar-se fundamental para determinar em qual estágio determinada sociedade se encontra.

Nina Rodrigues não fala em “Cultura”, o termo recorrentemente utilizado por ele refere-se a “civilização”, isto porque ele trabalha com a edição francesa de *Primitive Culture*, traduzida como *La Civilisation Primitive*. A obra de Tylor, ao trabalhar com a ideia de povos em diferente estágios do desenvolvimento humano, embasa as proposições teóricas de Nina Rodrigues para pensar a Bahia e, por extensão, o Brasil. Todavia, ao contrário de Tylor que constata a existência de povos em diferentes estágios de desenvolvimento a nível de países ou continentes; Nina Rodrigues encontra todos estes povos (africanos, europeus e indígenas) dispostos no território baiano, buscando, portanto, conhecer e comparar os diferentes “graus de civilização” de cada um deles.

A religião seria o critério adotado por Nina Rodrigues para analisar os estágios em que se encontravam a população brasileira. Mas como Nina Rodrigues pensaria as práticas africanas enquanto religiões neste context histórico? Isso é possível devido a crítica metodológica presente em Tylor a tendência à se atribuir o predicativo de “irreligião”³ a tribos cujas doutrinas são diferentes das do pesquisador (TYLOR, 1920). E. B. Tylor (1920, 1903) determina vários elementos que caracterizariam a religião: as noções de animismo, alma, concepções de pós-morte, fetichismo e possessão, seres espirituais, politeísmo, mitologia, ritos e cerimônias. A presença em maior ou menor grau de cada um destes elementos configurariam os estágios evolutivos de cada povo.

3. Aportes teóricos e metodológicos.

Para finalidade deste artigo, partimos da História Cultural, por entendermos que esta tem como principal objeto, identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler. A opção pelo conceito de “representação” é porque este nos permite articular três modalidades de relação com o mundo social: Primeiro, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos. Segundo, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição. E por fim, as formas

³ No original *irreligion* (TYLOR, 1920, p. 420).

institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns representantes (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, por meio através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente à uma reflexão sobre o modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real. (CHARTIER, 1990, 2002).

O uso do conceito de “apropriação” nos possibilita uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem. Conceder deste modo à atenção às condições e aos processos que, muito concretamente, determinam as operações de construção do sentido é reconhecer que as inteligências não são desencarnadas, e que as categorias aparentemente mais invariáveis devem ser construídas na descontinuidade das trajetórias históricas. (CHARTIER, 1990, 2002).

O termo “visão de mundo” é tomado por Chartier de empréstimo à Lukács, definido como “conjunto de aspirações de sentimentos e de idéias que reúnem os membros de um mesmo grupo (de uma classe social, na maioria das vezes) e os opõem aos grupos”, ele permite fazer uma tripla operação: atribuir um significado e uma posição social aos textos literários e filosóficos; compreender os parentescos existentes entre obras de forma e natureza opostas e; discriminar no interior de uma obra individual os textos “essenciais”, constituídos como um todo coerente, com o qual cada obra singular deve ser relacionada. Chartier explica que para L. Goldman, o conceito de visão de mundo reúne simultaneamente as funções que são as da utensilagem mental para Febvre e de habitus para Panofsky e Bourdieu. (CHARTIER, 1990).

Passando à categoria de “lugar social”, Certeau (1982) entende que a História articula-se com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. E é em função deste lugar que se delinea uma topografia de interesses. Isso evidencia uma hierarquia social dentro do grupo, logo, as dependências das relações de força simbólica corresponderiam à estrutura das relações de força política. Certeau afirma que os métodos científicos expressam um comportamento social e as leis do grupo. Em virtude disto, o discurso histórico não pode ser analisado fora da sociedade na qual se insere, pois implicaria a transformação das situações acentuadas, o “nós” utilizado pelo pesquisador denota um contrato social. Dessa forma, se a organização da história é relativa a um lugar e a um tempo, isso deve-se inicialmente as suas técnicas e produção, uma vez que, cada sociedade se pensa historicamente com os instrumentos que lhe são próprios. (CERTEAU, 1982).

Por fim, a “formalidade das práticas” refere-se ao reemprego de determinadas estruturas em função de uma ordem que elas não mais determinam. Mesmas intactas

nelas mesmas, as condutas – por exemplo - se inscrevem em outras trajetórias sociais, obedecem a critérios, classificam-se segundo categorias, visam objetivos que mudam. Esta formalidade está mais ou menos de acordo com os discursos oficiais ou teóricos; ela os questiona já que organiza também uma prática da leitura ou da audição, isto é, uma prática destes discursos, sem falar das práticas que eles esquecem ou exclam. Uma das tarefas da história consiste em medir a distância, ou as relações, entre a formalidade das práticas e a das representações; por aí se pode analisar, com as tensões que trabalham uma sociedade na sua espessura, a natureza e as formas de sua mobilidade. (CERTEAU, 1982).

4. Os conceitos de ‘animismo’ e ‘fetichismo’.

Os termos animismo e fetichismo são fundamentais para a compreensão da evolução religiosa em Tylor e, os mesmos foram apropriados por Nina Rodrigues. Vejamos as definições do antropólogo inglês sobre o primeiro termo.

Animismo é, de fato, o terreno da Filosofia da Religião, que parte de selvagens até os homens civilizados. E embora possa à primeira vista parecer ter recursos, mas uma definição nua e escassa de um mínimo de religião, ele será encontrado praticamente suficiente, pois onde a raiz é, os ramos serão geralmente produzidos. (TYLOR, 1920, p.426).⁴

Doutrina da existência da alma após a morte; suas principais divisões, Transmigração e Futuro Vida – Transmigração das almas: re-nascimento em corpos humanos e animais, transferência para plantas e objetos - Ressurreição do Corpo: raramente realizada na religião selvagem - Vida Futura: uma generalizada se não a doutrina universal da raças inferiores. Continuação existência, ao invés de imortalidade; segunda morte da Alma - Espírito de restos de mortos na terra, especialmente se o cadáver é insepulto, o seu apego ao corpo permanece- Festas dos Mortos. (TYLOR, 1903, p. 1)⁵

⁴ Segue a citação original: Animism is, in fact, the groundwork of the Philosophy of Religion, from that of savages up to that of civilized men. And although it may at first sight seem to afford but a bare and meagre definition of a minimum of religion, it will be found practically sufficient; for where the root is, the branches will generally be produced. . (TYLOR, 1920, p.426).

⁵ Segue a citação original: Doctrine of Soul's Existence after Death ; its main divisions, Transmigration and Future Life—Transmigration of Souls : re-birth in Human and Animal Bodies, transference to Plants and Objects—Resurrection of Body : scarcely held in savage religion —Future Life : a general if not universal

O animismo estabeleceria o princípio da religião primitiva, seria um primeiro esboço da crença religiosa. Já o fetichismo seria um estágio do animismo caracterizado da seguinte forma:

O Presidente de Brosses, o pensador mais original do século 18, impressionado com as descrições da adoração africano de materiais e objetos terrestres, introduziu a palavra “Fetichismo” como um termo geral descritivo, e desde então tem obtido grande circulação pelo uso de Comte para denotar uma teoria geral da religião primitiva, em que objetos externos são considerados como animado por uma vida semelhante à do homem. [...]Fetichismo será considerado incluindo a adoração de ”troncos e pedras”, e aí porque passa numa gradação imperceptível para idolatria. Qualquer objeto pode ser um fetiche. Naturalmente, entre a multidão infinita de objetos, nem todos serão fisicamente ativos, apenas aqueles aos quais os homens ignorantes atribuem um poder misterioso, não se aplica indiscriminadamente a ideia de serem considerados veículos ou instrumentos dos seres espirituais. Eles podem ser simples sinais ou símbolos criados para representar noções ideais ou seres ideais, como dedos das mãos ou varas são criados para representar números. Ou podem ser amuletos trabalhados simbolicamente, pela transmissão imaginada de suas propriedades especiais, como um anel de ferro para dar firmeza, ou o pé uma pipa para dar voo rápido. Ou podem ser simplesmente considerados, de alguma forma indefinida como enfeites maravilhosos ou curiosidades. (TYLOR, 1903, p,144)⁶.

doctrine of low races—Continued existence, rather than Immortality ; second death of Soul—Ghost of Dead remains on earth, especially if corpse unburied ; its attachment to bodily remains—Feasts of the Dead. (TYLOR, 1903, p. 1)

⁶ The President de Brosses, a most original thinker of the 18th century, struck by the descriptions of the African worship of material and terrestrial objects, introduced the word Fetichisme as a general descriptive term, and since then it has obtained great currency by Comte's use of it to denote a general theory of primitive religion, in which external objects are regarded as animated by a life analogous to man's. [...]Fetichism will be taken as including the worship of 'stocks and stones,' and thence it an into passes by an imperceptible gradation into Idolatry. Any object whatsoever may be a fetish. Of course, among the endless multitude of objects, not as we should say physically active, but to which ignorant men ascribe mysterious power, we are not to apply indiscriminately the idea of their being considered vessels or vehicles or instruments of spiritual beings. They may be mere signs or tokens set up to represent ideal notions or ideal beings, as fingers or sticks are set up to represent numbers. Or they may be symbolic charms working by imagined conveyance of their special

São vários os conceitos apropriados de E. B. Tylor por Nina Rodrigues para pensar as religiões afro-brasileiras, mas para a finalidade do artigo, escolheu-se deter apenas sobre estes dois, animismo e fetichismo, pois o próprio título da obra *O animismo fetichista dos negros bahianos* já evidenciam a aproximação. A forma como Nina Rodrigues analisa a opção ou crença religiosa dos negros africanos e seus mestiços e os enquadra dentro de um estágio do pensamento religioso já remetem ao estudo de Tylor. A preocupação central de Nina Rodrigues é analisar porque os negros africanos e seus mestiços aderiram ao animismo fetichista e não à religião predominante no Brasil, o catolicismo.

Ao partir do modelo de Tylor para pensar a realidade brasileira, Rodrigues (1935) compreende por meio de sua experiência médica que as condições mentais influenciam na adoção da crença religiosa e os negros seriam uma raça psiquicamente inferior, portanto, incapazes compreender as elevadas abstrações monoteístas. A fim de perseguir essa premissa, Rodrigues atenta no primeiro capítulo desta obra a “Theologia fetichista dos áfrico-bahianos” propondo-se a discutir a predominância do ‘animismo difuso’ no ‘fetichismo’ afro-brasileiro.

O segundo capítulo “Liturgia fetichista dos áfricos-bahianos” aponta à percepção e uso que Tylor faz do termo liturgia, enquanto a ritualística do culto religioso. Aqui, Rodrigues busca entender o modo como essa liturgia dita fetichista influencia a vida dos seus adeptos. Nina Rodrigues (1935) afirma que as danças e as músicas tocam profundamente os ‘espíritos acanhados e incultos’ de uma ‘raça supersticiosa’ ao extremo e o feiticeiro torna-se diretor de tais consciências, também ignorantes e fanáticas, exercendo sobre o crente uma tirania espiritual.

O culto fetichista jorubano dos negros e mestiços tem na Bahia uma forma exterior complexa, brilhante e ruidosa, Possuem nas cidades, situados nos arrebaldes, templos especiaes (terreiros) para as grandes festaannuaes, e pequenos oratórios e capellas, para as festas ordinárias e as orações durante o anno. Na capital existe um número crescido de terreiros que, num mínimo exagerado, calculo de quinze a vinte entre grandes e pequenos (RODRIGUES, 1935, p.61).

properties, as an iron ring to give firmness, or a kite's foot to give swift flight. Or they may be merely regarded in some undefined way as wondrous ornaments or curiosities. (TYLOR, 1903, p.144).

O terceiro capítulo “Feitiço, vaticínio; estado de possessão e oráculos fetichistas”, novamente operando os termos e elementos utilizados por Tylor para pensar o animismo, inicia uma reflexão acerca de se seriam o feitiço, o vaticínio, as possessões e os oráculos fetichistas, meras simulações dentro de representações psicológicas. Nina Rodrigues parece bastante confortável em afirmar que a sinceridade dos negros fetichistas seria garantida pela manifestação anormal e pela incontestável alienação passageira entre os negros, que por ignorância explicariam tais fenômenos como forma de intervenção sobrenatural do fetiche.

Caindo em estado somnambulico, as vestes, os ornatos com que o preparam, sugerem-lhe, impõe-lhe a personalidade do seu deus ou santo, com a mesma facilidade que nas suggestões gerares se transforma o hypnotizadoem um sacerdote, em um rei, em um general, etc. (RODRIGUES, 1935, p.115).

Para Nina Rodrigues, os oráculos fetichistas e as possessões de santo são estados de sonambulismo com desdobramento ou substituição de personalidade. Como o iniciado conhece as características do santo, adere à sua personalidade. Ele crê que a natureza de tais fenômenos liga-se ao estado mental da raça negra, que chegam a considerar seus sonhos como visões, sem diferir o real do imaginário.

O quarto capítulo “Cerimônias do culto fetichista: candomblés, sacrifícios, ritos funerários”, aproxima-se de forma incontestável das discussões de Tylor, trazendo a inovação, das especificidades da Bahia. Uma vez que para Tylor o estágio evolutivo de uma sociedade poderia ser identificado pelas suas concepções de pós-morte, a preocupação norteadora de Nina Rodrigues aqui consiste em estabelecer a crença dos negros em candomblés, sacrifícios e ritos funerários. Estes, todavia, teriam perdido suas características próprias no Brasil, adotando as católicas, não possuindo outra concepção de pós-morte, senão, a pregada pelo catolicismo.

Entre os negros bahianos, como entre os ascendentes de Guiné, o sacrifício chegou a essa phase do seu aperfeiçoamento ou evolução em que, instigado pelo desejo de fazer economias, o crente substitui o todo pela parte. Isto é, destina-se ao santo o sangue ou uma parte das vísceras dos animaes, sendo o corpo servido aos donos da festa e seus convidados. Nos candomblés bahianos, o sacrifício varia segundo os recursos do crente e as exigências do ritual, desde um boi, uma cabra, um carneiro

até uma galinha ou pombo. Como em todos os sacrifícios, o sangue, na sua qualidade de veículo ou elemento essencial da vida, tem para os santosnegros particular estima e preferência. (RODRIGUES, 1935, p.142-143).

Tylor nota com razão que quer os mortos, quer os deuses são vistos muitas vezes pelos fetichistas, em sonhos ou êxtases religiosos, trazendo os objectos que lhe foram oferecidos em sacrifício, sob uma forma immaterial em que esses objectos seriam inacessíveis aos mortaes. No entanto, em certos casos os alimentos que serviram ao sacrifício podem ser consumidos pelos crentes. Assim, a água de santo é tida como dotada de virtudes medicamentosas. Mas só o dono do fetiche ou o feiticheiro pôde servir-se do alimento divino (RODRIGUES, 1935, p.144-145).

Finalmente, no quinto capítulo, “A conversão dos áfrico-baianos ao catholicismo”, Rodrigues defende que seria ilusório afirmar que os negros baianos são católicos e que a tentativa de conversão teve êxito. Ao invés de converter o negro ao catolicismo, este foi influenciado pelo negro, adaptando-se ao animismo rudimentar, buscando uma assimilação. A conversão teria sido exterior às crenças e práticas fetichistas, que em nada se modificaram. Porém, conclui Rodrigues que, como as leis de evolução são as mesmas em todas as raças, essa fusão faria com que o negro chegasse à capacidade mental necessária para compreender o monoteísmo católico.

Passando a obra *Os africanos no Brasil*, a fim de demonstrar quais seriam os entraves para se atingir o auge da evolução religiosa na Bahia, ou seja, o Monoteísmo Católico, Rodrigues (1982) volta sua compreensão do ‘animismo’ e do ‘fetichismo’ agora representados sob a ótica das ‘sobrevivências religiosas’. Nina Rodrigues parte de uma comparação das religiões africanas no Brasil e na África a fim de demonstrar que dentre as sobrevivências africanas, as práticas religiosas foram as que melhor se teriam conservado no Brasil, ainda que não se mantivessem como eram na África. Não seria fácil dizer o que foram as práticas fetichistas e a religião dos africanos enquanto durou o tráfico, e nem depois dele, quando se estancou a chegada de novos africanos. Seria, todavia, lícito dizer que as práticas religiosas podiam se manter relativamente puras e extremadas de influências estranhas.

Mas, mesmo então, é de prever, na influência recíproca que exerceram uns sobre os outros os diversos povos negros

acidentalmente reunidos na América pelo tráfico, se havia de fazer sentir poderosa a ação absorvente das divindades de culto mais generalizado sobre as de culto mais restrito, a qual, nestes casos, se manifesta como lei fundamental da difusão religiosa (RODRIGUES, 1982, p.214-215).

De justaposição e fusão, o termo norteador agora passaria a ser difusão religiosa. O termo difusão religiosa operaria não apenas uma predominância numérica, mas uma predominância intelectual. Se em *O animismo fetichista dos negros babilônios* poderia se indicar certo pessimismo em Nina Rodrigues por conta da prevalência numérica das crenças fetichistas, em *Os africanos no Brasil* ele passa a defender que deveriam permanecer no Novo Mundo apenas as práticas mais complexas dos povos negros que, ao tempo do tráfico, se achavam mais avançados na evolução religiosa, essas práticas e cultos seriam forçadas a impregnar-se da contribuição de todas as concepções religiosas mais acanhadas, as divindades ou fetiches individuais, as de tribos, clãs ou aldeias, dos negros não convertidos. Traduzida em termos nitidamente evolucionistas e pautados na teoria do desenvolvimento de Tylor, Nina Rodrigues nos fornece o que entende ser a escala de medidas da evolução religiosa no Brasil.

É este um espetáculo ainda vivo, que, em sua estratificação psicológica, o momento atual da evolução religiosa no Brasil põe em notável evidência. Aqui na Bahia, melhor discriminadas que por todo alhures, a análise psicológica facilmente a decompõe em zonas superpostas. Na primeira, a mais elevada mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Taylor, abrange a massa da população, aí compreendendo brancos, mestiços e negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana, que a equivalência dos orixás africanos com os santos católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual. Naturalmente estas camadas espirituais não têm senão os limites que lhes impõem a abstração e a análise e por toda

parte se fundem e se penetram (RODRIGUES, 1982, p.215-216).

É notável que apesar de se pautar em Tylor, a apropriação de suas ideias é representada de forma diferente. Se para Tylor o topo da evolução religiosa seria caracterizado pelo monoteísmo cristão, a apropriação e representação de Nina Rodrigues optaram por um monoteísmo católico. É interessante ainda como esta difusão religiosa operaria a ideia de imposição e dominação, do mais forte ou superiores aos mais fracos ou inferiores, de modo quase que verticalizado.

Considerações finais: aproximações, apropriações e representações.

O contexto histórico de Nina Rodrigues é marcado pela necessidade de se definir religião, Paula Montero (2006) explica que desde os primeiros momentos de constituição da República o combate à feitiçaria e ao curandeirismo fez parte do processo de estabelecimento de uma ordem pública moderna. A jovem República teria diante de si, a difícil tarefa de transformar as naturezas brutas de negros, mulatos, índios e imigrantes em uma só sociedade civil, a qual se fundamentaria, sobretudo, na produção de sujeitos passíveis de serem submetidos à normatividade das leis e na moralidade da religião cristã. Respondendo a esta tentativa de submissão, seja às leis ou à religião cristã, Nina Rodrigues se engajaria na proposta de demonstrar por meio do conhecimento etnológico disponível como as práticas de origem africana também poderiam ser entendidas enquanto religião, devendo ser respeitadas como tais, conforme asseguraria a legislação brasileira.

O embasamento teórico e metodológico da obra de E. B. Tylor foi fundamental para que Nina Rodrigues desenvolvesse sua reflexão. Se em Tylor há o esforço de compreender a sociedade londrina por meio de uma perspectiva evolucionista das religiões, na qual o cristianismo seria o auge da evolução religiosa, há de se destacar que não se trata de qualquer cristianismo, e sim, do protestantismo *Quaker*⁷, denominação da qual ele era adepto. Em seu entendimento essa denominação protestante teria se livrado de todos os fetichismos religiosos, entendidos como “sobrevivências” das religiões primitivas. O próprio catolicismo, na visão de Tylor (1920, 1903), estaria envolto em fetichismo, como os santos, objetos sagrados, rituais de exorcismo. Tais ideias serão ressignificadas por Nina Rodrigues para a compreensão da realidade brasileira.

⁷ Para mais informações sobre este aspecto ver SERAFIM, Vanda Fortuna. Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras: a “formalidade das práticas” católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - século XIX). Tese (Doutorado em História) Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013 e CASTRO, Celso. Evolucionismo Cultural/textos de Morgan, Tylor e Frazer; textos selecionados, apresentação e revisão, Celso Catros; Trad. Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

Embora não se possa dizer categoricamente que Nina Rodrigues parta do objetivo de defesa da fé católica, o estudo realizado indica que suas observações, interpretações e conclusões para pensar religião não poderiam sustentar como insignificante a diferença entre os “quadros de referência” em função dos quais uma sociedade organiza as ações e os pensamentos. Embora parta da ciência e de um Estado laico, não conseguiu, como pretendia, simplesmente apagar de sua “visão de mundo” todo um aparato católico de formação, de percepção de valores, próprio do lugar social no qual ele se insere.

Nina Rodrigues estaria, portanto, inserido neste processo pelo qual a noção genérica de religião passaria a garantir legalmente a liberdade religiosa e a expressão dos cultos teria matriz no intenso debate jurídico sobre a melhor forma de regular os bens, as obras e as formas da Igreja Católica. Todavia, se religião consistia apenas nos cultos praticados pela Igreja católica, como regulamentar as outras práticas que se expressavam no espaço público? Segundo Montero (2006) a constituição de 1891, ao dissolver o vínculo entre Estado e Igreja, suprimiu as subvenções oficiais, mas autorizou todas as confissões religiosas a associar-se para este fim e adquirir bens. Impediu, no entanto, a institucionalização de associações religiosas em templos ou igrejas, atribuindo-lhes o mesmo estatuto de outras entidades civis da sociedade. Assim, ao longo de seu processo de institucionalização coube a essas organizações demonstrar ao Estado que não representavam uma ameaça à saúde e à ordem pública, ainda que praticassem curas, danças e batuques e elas o fizeram argumentando que essas práticas deveriam ser consideradas religiosas.

Nina Rodrigues, dessa forma, ainda que contrariado quanto aos exercícios de cura exercidos nos candomblés, defende estes cultos como práticas religiosas, como religião, ainda que inferiores. Pois, de fato, se o médium fosse um crente, não haveria em seu ato nenhum estelionato, visto que se trata de um rito religioso, instrumento da ação divina. O conhecimento da ciência da cultura, proposta por Tylor, seria útil no sentido de explicar os candomblés. Estes não seriam um ataque a população, mas parte de um estágio diferente da cultura ou civilização, e sua forma religiosa não deveria ser pensada a partir dos padrões da civilização. O modo como estes padrões, no entanto, são pensados geram uma ruptura: se em Tylor, o protestantismo por meio de uma segunda reforma, seria o auge do desenvolvimento intelectual, no Brasil, para Nina Rodrigues, o último estágio da evolução humana seria representado, conforme indicado, pelo monoteísmo católico, ainda que livre de seus santos. E o processo de evolução culminaria nele.

Montero (2006) indica que diferente do que ocorria em Rio de Janeiro ou São Paulo, que apenas em meados do século XX, as religiões africanas surgiriam como uma alternativa religiosa, na Bahia, desde o século XIX, os candomblés foram apreendidos pelos estudiosos como religiões primitivas e não como simples bizarrices ou desvios,

referenciando *O animismo fetichista dos negros babilônios*. Se por um lado concordar-se-á com esta afirmação, por outro a presente pesquisa afastou-se da visão de que o “paradigma de Nina Rodrigues” (MONTERO, 2006, p.56) aprisionara o entendimento deste fenômeno no campo da medicina legal e lhe deu um substrato biológico, sendo que apenas em Arthur Ramos, haveria a passagem de um modelo biológico para um modelo psicológico e cultural. Tais ideias já estão presentes em Nina Rodrigues.

Enquanto para Tylor, dentro da escala evolutiva humana, as religiões estariam ascendendo ao Protestantismo; para Nina Rodrigues, a hierarquia religiosa no Brasil era claramente diferente. Em seu topo estaria a mais elevada, mas extremamente tênue religião: o monoteísmo católico. Seguida, espessa e largamente, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, que abrangeria a massa da população; abaixo desta estaria, como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana, caracterizada pela equivalência dos orixás africanos com os santos católicos. E no estágio ainda mais baixo viria o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual.

Nina Rodrigues ao estudar as religiões africanas parte de um “eu católico” a partir do qual classificaria as demais organizações religiosas e seu grau de civilização. Isto ocorre tanto por conta da formação católica de Nina Rodrigues, quanto pela tradição religiosa católica no Brasil, uma vez que para alçar os candomblés à condição de religião, era preciso identificá-lo como um culto organizado nos moldes próximos do Catolicismo, ou seja, por meio de uma teologia, liturgia, concepção de pós-morte, crença numa divindade superior e assim por diante.

A “formalidade das práticas” de Certeau (1982) auxilia a compreensão deste processo, elas se referem ao reemprego de determinadas estruturas em função de uma ordem que elas não mais determinam. Ainda que intactas nelas mesmas, as condutas – por exemplo - se inscrevem em outras trajetórias sociais, obedecem a critérios, classificam-se segundo categorias, visam objetivos que mudam. Esta formalidade está mais ou menos de acordo com os discursos oficiais ou teóricos; ela os questiona já que organiza também uma prática da leitura ou da audição, isto é, uma prática destes discursos, sem falar das práticas que eles esquecem ou exilam. Considerando a necessidade em medir a distância, ou as relações, entre a formalidade das práticas e a das representações; por aí se pode analisar, com as tensões que trabalham uma sociedade na sua espessura, a natureza e as formas de sua mobilidade. É exatamente o que se opera no Brasil mediante separação Estado/Igreja, embora esta já não determine mais aquele, ainda exerce enorme influência sobre ele. E, no Brasil, o universo simbólico das crenças africanas tendeu a ser categorizada em referência ao Catolicismo.

Referências

- CASTRO, Celso. *Evolucionismo Cultural*/textos de Morgan, Tylor e Frazer; textos selecionados, apresentação e revisão, Celso Catros; Trad. Maria Lucia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2.ed. Bragança Paulista, EDUSF, 2001.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das religiões*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, n. 74. Cebrap, mar. 2006. P. 47 – 65.
- RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Babianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 6.ed. São Paulo: Ed.Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.
- SERAFIM, Vanda Fortuna. *Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras: a "formalidade das práticas" católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - século XIX)*. Tese (Doutorado em História) Florianópolis: Universidade Federal de santa catarina, 2013a.
- SERAFIM, Vanda Fortuna. *Revisitando Nina Rodrigues: um estudo sobre as religiões afro-brasileiras e o conhecimento científico no Brasil do século XIX*. Maringa: Eduem, 2013b.
- TYLOR, Edward B. *La Civilisation Primitive*. Tome Première. Trad. M. Ed. Barbier. Paris, C. Reinwaldet C°, Libraires-Éditeurs, 1878.
- TYLOR, Edward B. *La Civilisation Primitive*. Tome Second. Trad. M. Ed. Barbier. Paris, C. Reinwaldet C°, Libraires-Éditeurs, 1878.
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: researches into the development os mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Vol. I. 6. ed. London, John Murray, Albemarle Street, W., 1920.
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: researches into the development os mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. Vol. II. 4. ed. London, John Murray, Albemarle Street, W., 1903.

Nas encruzilhadas do humano: A figura de Exu na Umbanda

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.36936>

Resumo: Exu no imaginário umbandista é a entidade que guardava os caminhos, manipula energias e movimentava as forças sobrenaturais, cortando e desfazendo demandas. Na concepção da cosmogonia das religiões africanas e afro-brasileiras ele é o começo-fim de todas as coisas; o grande mensageiro entre os planos espiritual e terreno. Por isso, é visto como a entidade capaz de provocar o caos e também de promover a saída dele. Devido a essa multiplicidade de representações é sempre um desafio, para o historiador, desvelar os fios e tramas do culto a essa divindade. Nesse sentido, A nossa intenção é discutir a resignificação de Exu na Umbanda por meio da sua humanização e branqueamento.

Palavras-Chave: Exu na Umbanda, sentidos e significados, narrativas históricas .

At the crossroads of the human: The figure of Exu in Umbanda

Abstract: Exu in the Umbandist imagination is the entity that guards the ways, manipulates energies and moves supernatural forces, cutting and undoing demands. In the conception of the cosmogony of African and Afro-Brazilian religions he is the beginning-end of all things; the great messenger between the spiritual and earthly planes. Therefore, it is seen as the entity capable of provoking chaos and also of promoting its exit. Due to this multiplicity of representations, it is always a challenge for the historian to unveil the threads and plots of the cult of this divinity. In this sense, our intention is to discuss the signification of Exu in Umbanda through his humanization and whitening.

Key-Words: Exu in Umbanda, meanings, historical narratives.

En la encrucijada de lo humano: La figura de Exu en Umbanda

Resumen: Exu en la imaginación umbandista es la entidad que guardaba los caminos, las manijas de las energías y mueve las fuerzas sobrenaturales, demandas deshacer el corte y. En la concepción de la cosmogonía de las religiones afro-brasileña y africana es el comienzo de fin de todas las cosas; el gran mensajero entre los planos espirituales y terrenales. Por lo que es visto como una entidad capaz de causar caos y también para

¹ Doutor em História Cultural (UNB). Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Educação para as Relações Raciais e Ações Afirmativas – NEPERE e do Laboratório de Cultura Popular e Vídeo documentário-DOCPOP, da Universidade Federal de Uberlândia-UFU. Docente da Faculdade de Educação-UFU. E-mail: cairo@ufu.br.

promover la salida de la misma. Debido a esta multiplicidad de representaciones es siempre un reto, para el historiador, al presentar los cables y parcelas de la adoración de la deidad. En este sentido, nuestra intención es discutir la redefinición de la Umbanda Exu a través de su humanización y blanqueo.

Palabras-Clave: Eshu en la Umbanda, sentidos y significados, narrativas históricas

Recebido em 30/02/2017 - Aprovado em 20/04/2017

São muitas as formas de reler a importância do sagrado e a relação que estabelecemos com ele. O que mais nos chama atenção é a sua configuração simbólica e a manutenção dos seus sentidos. Guias, patuás, águas bentas, plantas, pontos riscados, pontos cantados, vestimentas, incorporações, transe, são alguns dos elementos simbólicos que dão vida ao sagrado na religiosidade afro-brasileira.

No caso da umbanda, compreendida como marca cultural religiosa brasileira, percebemos a existência de uma metodologia ritual e lúdica diversificada pela/na ação-interação das práticas e saberes herdados que contribuíram com a sua simbologia. As experiências religiosas vivenciadas na umbanda pelos seus seguidores movimentaram a recriação dos seus sentidos ao longo de sua trajetória histórica.

Se a partir do século XX, ocorreu um intenso processo de imposição de regras e padrões a umbanda, numa tentativa de tirá-la da marginalização, modificando rituais de transe e seus processos mediúnicos por meio da tentativa de doutrinação e humanização das entidades visando sua aceitação social, hoje, o movimento que tensiona a prática umbandista parece ser o mesmo: o preconceito. Romper com ele é um processo complexo, pois o medo e o desconhecimento ainda assombram as pessoas em relação a frequentar essa prática religiosa (PEIXOTO, 2008).

Seus protagonistas, pessoas comuns detentoras de grande sabedoria espiritual, foram estabelecendo diálogos religiosos com essa prática, transformando as diretrizes impostas pela escrita oficial umbandista e, recriando por meio das suas experiências, o sentido simbólico do chão do terreiro. As práticas umbandistas foram se reconstruindo Brasil afora, ancoradas as artes do fazer e do experimentar o sobrenatural, tendo na oralidade a marca fundante desse processo histórico, uma vez que:

Ao contarmos e recontarmos histórias, damos um sentido dinâmico a elas, pois o ato de 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

profundamente 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. (BENJAMIN, 1987, p.205).

Como salienta Benjamin (1987), O movimento de contar e recontar histórias proporciona a protagonização de sujeitos e de fatos esquecidos, adormecidos ou de histórias silenciadas. Pode-se dizer que se concretizam como lampejos fraturando o tempo, o espaço, o presente e o passado tornando as narrativas plurais e dinâmicas, deslocando histórias e memórias e reatualizando as interpretações sobre elas.

No contexto da religiosidade afro-brasileira o trânsito religioso da umbanda pelos diferentes segmentos sociais se refez conduzido pelas muitas interpretações e vivências que levaram em consideração não só os seus princípios religiosos como também as especificidades regionais e locais.

Sua simbologia e as formas de perceber o sagrado, cada vez mais foram sendo reelaboradas a fim de aproximar a umbanda dos seus adeptos, pois além dos Orixás cultuados e dos Pretos velhos ancestrais presentes nas giras, boiadeiros, baianos, marinheiros e exus foram constituindo o arcabouço espiritual dos terreiros de umbanda, corporificando a memória ágrafa em gestos, louvações e rituais, na contramão daquilo que muitos intelectuais da umbanda almejavam.

Por meio das narrativas socializadas pela literatura umbadista percebemos, nitidamente, a tentativa de imposição de valores e filosofias cristãs como as disseminadas pelo kardecismo e pelo catolicismo. A visibilidade que muitos intelectuais quiseram dar a umbanda veio embebida de intencionalidades, pois tinha o propósito de desfazer-se das pertenças africanas em prol da humanização das entidades, necessárias a nova realidade sociocultural brasileira. A partir do século XX, ela se polvilha pelos espaços urbanos, subindo morros, se fazendo presente nas periferias se espalhando por todas as regiões.

A umbanda é uma prática religiosa significativa que faz parte da cultura brasileira. Podemos percebê-la na sua multiplicidade cultural, pois se o conceito de Cultura pode ser definido como o conjunto de significados partilhados socialmente, a umbanda é o resultado da mescla luso-afro-brasileira de hábitos, costumes e práticas recriadas e relidas em diferentes contextos históricos a fim de continuar resistindo e persistindo.

A Cultura é, ainda, uma forma de expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica, ou seja, admite-se que os sentidos conferidos às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais se apresentem de forma cifrada, portanto, já com significado e com apreciação valorativa (PESAVENTO, 2003, p.15). A umbanda é um pouco de cada

prática experimentada, vivenciada e partilhada na intimidade e, por isso, não é possível ser compreendida no singular.

Se a umbanda para se fortalecer no cenário nacional, teve que se reformular em meio a todas as situações impostas, ela soube muito bem lidar com essa situação, não perdendo um de seus elementos mais significativos que é a capacidade de se recriar, se reconfigurar para além dos muitos discursos impostos. (BARROS, 2012; ISATA, 2007; 2008; SÁ JÚNIOR, 2004).

Nessa perspectiva, os caminhos trilhados pela umbanda e as formas de apropriação dos rituais pelos seus praticantes permite-nos pensar o processo de humanização dos guias e entidades como um mecanismo dinâmico, de constituição dialógica, cuja metodologia do uso das consultas, dos aconselhamentos muito contribuiu para o estreitamento das relações entre entidades e consulentes.

As consultas, os aconselhamentos e o próprio passe são práticas da umbanda mediadas pelo transe que contribuem, na sua complexidade, com a mobilidade e com a aproximação dos frequentadores com o plano astral, tendo a figura do médium como o interlocutor entre esse plano e os desejos humanos.

Num viés mais tradicional, o transe se associa a uma psicopatologia. Alguns pesquisadores afirmam que a diferença central do transe de uma patologia que leva ao distúrbio cerebral como a epilepsia é o fato de que ele é intencional e tem vontade própria podendo ser controlado e direcionado dentro de uma experiência hierofânica estática (ELIADE, 2002, p. 41-43).

O transe pode ser entendido como um jogo, uma representação controlada, retirando do conceito a ideia de um distúrbio patológico e atribuindo a ele a ideia de uma vivência contemplativa do campo religioso, passível de ser provocada e controlada pelos atores sociais, porém de difícil explicação, já que

o transe [...] é um jogo litúrgico que, no fundo, se aproxima mais da representação teatral do que das grandes crises dos nossos asilos psiquiátricos. Pois ele é, do início ao fim, controlado pela sociedade – pois ele cumpre uma função social, a de estabelecer entre Deuses e os homens uma comunicação que possibilite a esses Deuses descerem novamente a terra pelo bem da comunidade – pois ele constitui, para um número elevado de religiões, um fenômeno normal, culturalmente instituído e dirigido, ou melhor, normal: obrigatório e sancionado (BASTIDE, 2006, p. 253).

O transe no contexto religioso é um processo capaz de promover um reencontro com a ancestralidade. É o processo capaz de promover relações com o sagrado de forma subjetiva, experimentada de múltiplas formas. O “transe religioso é regulado segundo modelos míticos; não passa de repetição dos mitos” (BASTIDE, 1978, p.201).

Na análise de Bastide (1978), percebemos a influência de um processo lúdico e plástico que referenda o sentido teatral do transe e as formas de moldá-lo, pois para ele elementos como a “dança torna-se uma “ópera fabulosa” e,

quando por acaso elementos patológicos surgem para perturbar o clima da festa – gestos aloucados, gritaria, agressividade -, o babalorixá ou a ialorixá acalmam imediatamente, por meio de ritos apropriados, a fúria do cavalo que corcoveia, a fim de que possa dançar na harmonia musical, inscrevendo-se assim seu êxtase no conjunto do cerimonial (BASTIDE, 1978, p. 201).

Na umbanda, o transe é a forma de contato direto com o astral, com o “mundo dos espíritos” nas sessões de trabalho e atendimentos. É claro que existe uma metodologia que se encontra associada aos elementos ritualísticos de cada momento da gira nas casas ou terreiros de umbanda que demonstram a reconstrução de muitos rituais sagrados do Candomblé, do Kardecismo e da própria Igreja Católica. Porém, estes não silenciam os sentidos e os significados da prática umbandista, pois se somam para auxiliar na compreensão das manifestações espirituais ali concretizadas.

A incorporação é a personificação do contato do médium com as energias do astral, cujas sensações (in) visíveis são dadas a ler para além das expressões corporais presentes no gestual, no visual e na linguagem comunicacional utilizada pelo médium para caracterizar a espiritualidade em campo no momento do transe ou da incorporação (GABRIEL, 1985).

Esse processo é constantemente ressignificado pela inserção de valores e experiências mediúnicas dos zeladores ou chefes dos terreiros, adquiridos do contato com outros cultos ou extraídos dos ensinamentos emanados da espiritualidade, o que nos permite afirmar que a umbanda seja uma religião híbrida, sem base doutrinária rígida e sem uma organização padronizada (ORTIZ, 1999, ROHDE, 2009, PINHEIRO, 2012).

O diálogo estabelecido pelo médium com suas entidades na umbanda se dá dentro de uma lógica que visa a valorização identitária e arquetípica do que aquele guia espiritual representa, ou do contexto espaço-temporal e histórico que se encontra. Os caboclos, por exemplo, assumem o arquétipo dos espíritos das primeiras civilizações ou

dos indígenas que viveram durante o Brasil colonial, referendando uma preocupação com a afirmação de uma identidade nacional para o próprio culto. São espíritos muito esclarecidos e caridosos, assim como os Pretos-Velhos (Saraceni, 2007). Em outras vidas, podem ter sido índios, cientistas, sábios, magos, professores. Sua função espiritual na umbanda é a de auxiliar enfermos cujas dores ou doenças sejam físicas ou espirituais, buscando a sua cura.

Da mesma maneira, presenciamos a manifestação das divindades africanas nos terreiros como as de Xangô, Ogum, Iemanjá, dentre outros. Temos os espíritos que representam o lado sertanejo e regional dos brasileiros, como boiadeiros e baianos. Não faltando, ainda, a junção com a ancestralidade presentes no arquétipo e na mística dos Pretos Velhos. No caso dos exus, personagens emblemáticos no contexto da umbanda, sua imagem é a que mais sofre com as visões religiosas cristãs, pois sua trajetória está sempre associada ao mal.

Exu: o mais humano e polissêmico das entidades

O contexto em que os exus foram inseridos na religiosidade afro-brasileira contribuiu para a disseminação de uma imagem equivocada da entidade. (PRANDI, 2001; GONZAGA E SERAFIM, 2014). Os exus não são maus, embora sejam mal vistos ao longo da consolidação de sua prática no Brasil (BAIRRÃO, 2012).

São entidades, cujo arquétipo o desloca para ambiente místico de muita ambiguidade, mesmo que sejam as entidades que mais foram humanizadas e as que mais se aproximam do cotidiano das pessoas. Nesse sentido, os exus, “são considerados pelos umbandistas como seres mais próximos dos humanos, conhecedores de suas dores e dos seus desejos”. (BARROS, 2012, p. 303).

Ao contrário de outras culturas, historicamente a sociedade brasileira se constituiu sob a forte influência dos dogmas cristãos. O olhar homogeneizante dos brasileiros em relação as práticas religiosas e culturais populares, fruto desse momento, gerou grandes dificuldades em aceitar o “diferente” e o diverso, contribuindo com a polisssemia que envolve as imagens de exu no mundo Atlântico.

Na cultura africana, exu é a representação do vigor, da energia em movimento constante. Na religiosidade afro-brasileira, são os “senhores” que atuam no mistério da criação. São eles quem lida com as energias, abrem caminhos, combatem o mal e transitam pela dualidade astral, manipulando, com mais propriedade, as forças negativas, reabrindo os caminhos daqueles que evocam suas forças.

Segundo Ortiz (1999), a dualidade que envolve exu fez com que a imagem de mensageiro fosse recriada no contexto umbandista, justamente pela associação dele a

figura do diabo. Essa relação contribuiu para o afastamento do culto do exu Orixá das casas de umbanda ficando consagrado como uma manifestação do Candomblé.

Nos terreiros de umbanda diversos processos de humanização e branqueamento se concretizaram em relação às entidades cultuadas, inclusive com exu. Deles foram retirados os mitos africanos que remetessem a uma subjetividade ou a sua negritude em função de um modelo civilizatório imposto as práticas umbandistas, no início de sua oficialização, que perduram ainda em muitas casas de umbanda. Para Ortiz (1999, p. 134), “um primeiro significado de exu pode ser assim inferido: ele é o que resta de negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira”.

Intelectuais da umbanda como Rivas Neto, Mata e Silva, dentre outros, atribuem a exu uma condição mágica e mística de agentes cármicos responsáveis por fazer prevalecer a justiça, a guarda e a guia dos templos e de seus adeptos. Criticam aqueles que associam a imagem de exu a esse lado demoníaco. Para eles, os exus estão ligados aos orixás ancestrais supervisionando e coordenando os planos opostos da umbanda. Nenhum trabalho se inicia sem evocar e saudar exu. São eles os encarregados de limpar e proteger as casas, desfazendo-se das energias negativas que se encontrem naqueles espaços.

Na literatura umbandista dos início dos anos de 1960-70, exu é tratado como uma entidade trevosa. Nessa lógica interpretativa, Lucifer é a imagem representativa mais utilizada para caracterizar exu, justamente por evidenciar a disputa e a derrocada desse anjo, servo de Deus, que trai a sua confiança, sendo condenado a viver na escuridão, por ter se rebelado contra as ordens divinas.

Contudo, nenhuma casa religiosa que cultua as ancestralidades africanas e afro-brasileiras dispensam as reverências aos guardiões de cabala (o termo cabala, de origem hebraica, foi apropriado para designar a receptividade da sabedoria espiritual que movimenta os mistérios do astral), que são as entidades consideradas supremas na hierarquia da religiosidade e que comandam os outros exus entidades. Estes fazem a intermediação entre os homens e o astral. Posto que exu transcende a relação entre o bem e o mal. É a divindade da liberdade, da abertura, o grande mensageiro. Aquele que protege os terreiros contra as energias negativas.

Geralmente, à frente das casas de umbanda, encontramos os quartos de firmezas dedicados a exu de um lado e, do outro, o espaço das “santas almas benditas” que guardeiam e dão suporte aos espíritos que vagueiam em busca de luz.

É claro que esses lugares não são visíveis a todos. Ali são mantidas e alimentadas as energias vitais que revigora a força espiritual do terreiro. Elas representam a presença dos conhecimentos herdados das religiões africanas, evidenciando que a umbanda, não se

despiu, por completo, das influências acumuladas do contato com a religiosidade africana se recriando a cada dia.

Enquanto nos quartos de exu são plantadas as vibrações de abertura dos caminhos e de manipulação de energias voltadas para o bom andamento dos trabalhos da casa, o espaço dedicado as almas são conexões dos espíritos que transitam pelos planos terreno e espiritual e que precisam ser amparados. Na concepção religiosa africana e até mesmo na afro-brasileira, a alma é constituída por emoções; ela tem personalidade e temperamento individual. Muitas delas habitam o plano astral e estão as nossas voltas e, por isso, precisam de um suporte energético em que busquem amparo e direcionamento.

A figura de exu se compõe de múltiplas ressignificações. A que nos interessa aqui, é a de exu entidade, presente fisicamente nos terreiros por meio da incorporação mediúnica, estabelecendo um contato mais direto com os consulentes. Eles são considerados os espíritos que melhor entendem e conhecem as pessoas. Os que sabem das nossas agruras e podem nos auxiliar na superação dos nossos problemas.

Eles apresentam características e personalidades muito próximas dos humanos. Alguns são risonhos e irônicos, Outros, sérios e enérgicos em seus aconselhamentos. Exercem diferentes papéis e, segundo os praticantes da umbanda, lidam com descarregos, com a manipulação de energias negativas, desfazendo trabalhos prejudiciais às pessoas, ou sendo bastante convocados na abertura dos caminhos financeiros, amorosos, de saúde, dentre tantos outros campos de atuação.

Não podemos esquecer que são as entidades mais procuradas para a materialização dos desejos em realidade. Assim, a humanização de exu não eliminou dasua personificação os elementos herdados da cultura africana, justamente por que:

o caminho que trouxe Exu da África, passando pela Bahia e pelo Rio de Janeiro, até consagrá-lo vulgarmente como o diabo, é tão longo e tortuoso quanto são incontáveis seus nomes. Na origem dessa história encontramos um orixá violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente, que por seus atributos associados a uma extrema sexualidade e à rejeição aos princípios morais eurocêntricos espantava os missionários cristãos que aportavam em território ioruba e fom entre os séculos XVIII e XIX. [...] Capturado pela moral cristã, Exu perde os atributos que lhe conferem caráter ambivalente, marginal e transformador e passa a ser visto apenas como o correspondente africano do símbolo supremo do mal ocidental. De herói trickster, capaz de colocar em questão as regras sociais e quebrar a tradição estabelecida, o orixá passa a ser identificado com o diabo,

figura que, apesar do medo que inspira, é elemento fundador da cultura ocidental estabelecida sobre o binarismo bem/mal (DEALTRI, 2009, p. 19).

A umbanda, num exercício constante de desvinculação da imagem negativa de exu, desenvolveu uma metodologia específica para lidar com essa ambiguidade. Numa tentativa de torná-lo mais humano e próximo da realidade das pessoas, exu torna-se jovial, atencioso, protetor. Sua personalidade foi abrandada desvinculando-o das práticas africanas e tornando-o mais civilizado, promovendo a “limpeza” da sua personalidade.

Exu, foi se modificando para continuar presente nos rituais de umbanda. Por isso, “[...] tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. Nesta dialética entre social e cultural, observaremos que o social desempenha um papel determinante” (ORTIZ, 1999. p. 15). Assim, quanto mais próximo da realidade, maior a ligação estabelecida da entidade com o cotidiano daqueles que o procuram e, também mais distante das visões demonizadas, primitivas, fálicas dos cultos africanos.

É nos limites do urbano que exu ganha uma maior visibilidade e que sua figura sofre inúmeras transformações, em especial no Brasil do século XX. Todas elas, na intenção de recriar a sua aparência física, dentro daquilo que Chartier (1991) chama de representação social, ou seja, aquilo que se recria e se refaz em diferentes momentos históricos por intencionalidades construídas sob a lógica de uma dada realidade.

Se exu consegue se refazer na umbanda, mantendo sua identidade de mensageiro dos caminhos é porque as práticas ritualísticas também modificaram-se mesmo frente a várias estratégias impostas, reelaborando suas narrativas, suas formas de ser e estar nos terreiros de umbanda, pois como bem destaca Hall (1996, p.69), as identidades culturais tem histórias e, por isso, sofrem constantes transformações, “estando sujeitas ao contínuo “jogo” da História, da cultura e do poder”.

Ao considerarmos a representação social de exu na umbanda para além de mera encenação religiosa, percebemos que ele é uma entidade híbrida. O hibridismo é aqui apropriado como conceito que melhor explica o trânsito de exu na religiosidade afro-brasileira, portanto inserido num processo cultural também matizado, como bem destaca Bhabha (1998) e Canclini (2006), uma vez que a cultura e seus processos são dinâmicos e fluidos e são performatizados no processo de transe e incorporação dos médiuns.

Desse modo, ao incorporarem exus, os médiuns utilizam de certos elementos lúdicos que evidenciam esse pull de características que marcam a presença dessas entidades no terreiro. Aparecem caracterizados de capas, cartolas, bengalas. São comunicativos, alegres, descontraídos e, ao mesmo tempo sérios, francos e diretos. Sua

fala atinge a alma dos consulentes; não utiliza “meias palavras e vai direto ao ponto”, como vários umbandistas costumam enfatizar.

O lado marginal de exu é amenizado quando esses absorvem a identidade de lordes, príncipes, comerciantes, mercadores ou de homens bem sucedidos. Eles também se manifestam como assassinos, ladrões, corruptos, inquisidores, dentre tantos outros que infringiram a leis dos homens e que hoje, nos terreiros de umbanda, procuram praticar o bem e a caridade, a fim de alcançarem uma condição espiritual melhor do que aquela de quando pertenciam ao plano material. Para entendermos melhor esse processo de humanização e branqueamento, utilizaremos dos enredos sobre a trajetória humana de Exu Mangureira no imaginário umbandista.

Sentidos, significados de transformação de Exu Mangureira na Umbanda

Exu Mangureira nunca me esquece,
Eu conheço ele; ele me conhece!
[...] me livra do mal, me livra do perigo.

Ele é exu amigo!
Onde estou, ele está comigo. Ele é exu amigo.
É meia noite ele está na encruzilhada,
posso ate ouvir sua gargalhada!
(Rosana Pinheiro)

Exu Mangureira, é considerado um dos exus mais antigos e raros de se encontrarem nas casas de umbanda e entre os médiuns. É considerado manipulador das altas magias com livre trânsito no mundo astral. Uma de suas características mais evidentes destacadas na umbanda é o fato dele estar ligado a abertura de caminhos para o trabalho e o dinheiro. Dizem que ele também guardava os lares reestabelecendo a harmonia desses ambientes.

A incorporação dos médiuns é marcada por uma postura firme que leva muitos praticantes associarem essa característica a árvore que dá nome a entidade, marca esta que se encontra presente na construção lúdica desse exu, cujo nome representa a rigidez e a sua intensa força. Aqueles que acreditam na energia desse exu dizem que ele detesta pessoas “enroladas”, prolixas.

Seu nome, segundo o imaginário umbandista, pode vir também da relação de sua profissão com os locais de criação de bois, denominados de mangueira, uma espécie de espaço onde se separa o gado para castrar, dar remédios, dentre outras atribuições.

Nas suas consultas sua fala é sempre precisa e objetiva, ou seja, o consulente expõe sem rodeios os problemas e ele dá a solução, sem meios termos ou meias palavras.

Detesta injustiça e brigas familiares, não adimiti filhos de santo preguiçosos. Ele ajuda quem está pronto a cumprir com suas obrigações.

As características atribuídas a Exu Mangureira faz com que ele exerça o papel de sujeito provocador das mudanças internas; aquele que auxilia, mas que também policia as atitudes dos seus “cavalos” - médiuns que incorporam essa entidade-, e dos consulentes. O fato dessa entidade não estar presente no panteão dos guardiões das casas de umbanda com certa frequência, lhe coloca numa condição de destaque e, ao mesmo tempo de privilégio e respeito.

A ética, a moral, a certeza e a racionalidade são marcas fundantes da ação-interação terrena de qualquer exu. Mesmo que tentem lhe adjetivar como amoral, libertino ou malandro, exu se reconstrói na lógica do olhar do outro. Ele pode ser o avesso da moeda, a interrogação que alicerça a dúvida ou a confirmação certa daquilo que se busca.

Nessa lógica,

Exu é a expressão de um simbolismo cujo sentido encontra-se não apenas na estrutura do imaginário, mas também no real: “expressa simbolicamente as incertezas humanas frente ao debate com os limites do tempo, com as condições sociais estabelecidas, afirmando sua liberdade frente às imposições” (TRINDADE, 1985, p. 80).

As Narrativas que dão vida a Exu Mangureira constroem-se de elementos simbólicos que conectam a sua condição humana à sobrenatural. A sua história se passa na França, do século XVI, evidenciando que ele foi um homem de muitas posses e com forte influência política. Ele foi um rico criador de animais que ascendeu econômica e politicamente se tornando primeiro ministro da França. Era um homem galante, educado, cortês, dominava a retórica e era bastante cobiçado pelas mulheres. Foi justamente esse seu lado galanteador que provocou a sua morte. Um marido ciumento, após ver sua esposa sendo cortejada por ele, o assassinou.

Nesse contexto, presenciamos não só a humanização da figura desse Exu como também o seu branqueamento e a sua ascensão social, uma vez que todo esse processo se passa num país em franco crescimento econômico, social e cultural enfatizando que ele pertenceu as elites sociais, justamente para limpá-lo de qualquer reminiscência africana e marginal.

O enredo apresentado lhe confere alguns atributos que estão associados a sua função dentro dos terreiros, Dentre eles, o de ser responsável por manipular as energias de abertura dos caminhos e ascensão financeira, aproximando essa entidade de seus

consulentes. A condição espiritual alcançada por ele é resultado, dentro dos enredos que se projeta, do seu arrependimento pelas suas atitudes no plano terreno, pois a ele foi dada a oportunidade de se redimir e praticar o bem e a caridade, segundo os princípios da umbanda.

Se a história de Exu Mangureira, no cenário da umbanda, o tem como um sujeito que, quando viveu em sociedade transitou pelos caminhos sinuosos da vida, sua estada no plano espiritual proporcionou sua evolução. Desse experimentar, ele desenvolveu, na perspectiva umbandista, a capacidade de ler a alma humana apenas observando os olhos dos consulentes.

A vestimenta utilizada pelo médium, ao incorporar esse Exu, tem um significado simbólico que além de auxiliar na identificação da entidade no terreiro, reforça a sua intelectualidade, evidenciando, involuntariamente, as suas características humanas e culturais europeias, distanciando-o da imagem africana. Em alguns terreiros Exu Mangureira usa turbante, indicando o conhecimento total da magia oriental (Hindu), podendo ser visto também com um manto com capuz, símbolo do conhecimento antigo que lhe confere o estatuto de grande manipulador de energias.

Pode se manifestar também trazendo nas mãos algumas folhas de mangueira, árvore originária da Índia, representando o culto ao tempo e aos antepassados, reforçando o seu papel de curador e manipulador das plantas, da magia astral ou da magia natural. Os conhecimentos de botânica, dentro do cenário mítico em que se reconstrói, referendam sua função de exu curador, em especial quando vibra na linha de Oxosse.

É perceptível que o lado intelectual de alguns exus seja evidenciado, justamente para mostrar erudição e lhe projetar numa condição elevada dentro da espiritualidade. No caso de Exu Mangureira, quando a ele é concedido o conhecimento de botânica e de alquimia, percebemos a sobreposição da Ciência frente aos saberes repassados pela oralidade. Exu Mangureira ao se travestir de homem culto, o coloca assume o patamar superior de intelectualidade que lhe confere ser um aconselhador capaz de sanar os problemas cotidianos daqueles que o procuram, marca consolidada da sua humanização e branqueamento.

Considerações

A atuação do pesquisador no campo investigativo é feita de escolhas. Por isso, o exercício dialógico desenvolvido nesse artigo, torna-se um processo bastante complexo e instigador. Enveredar pelos caminhos da umbanda, desvelando seus sentidos e significados, tendo como cicerone a figura de exu, mais ainda. O interessante dessa trajetória também é quando pesquisador e praticante se fundem num único sujeito.

Desse modo, interpretar as subjetividades que envolvem o tema proposto e ao mesmo tempo, reescrever como essa prática religiosa e cultural, por meio de fios e tramas, tecem compreensões acerca do sagrado na contemporaneidade, amplia os nossos horizontes de expectativas e os nossos olhares para as tensões históricas que envolvem e envolveram as questões da religiosidade afro-brasileira.

Esse cenário de múltiplas (re) leituras contribui para o entendimento da religiosidade como processo histórico e culturalmente produzido pelos homens e que se encontra embebido de conhecimentos diversos que se articulam por meio das suas dimensões materiais, simbólicas, rituais, ancestrais e interpretativas.

Nesse sentido, a religiosidade híbrida presente na umbanda pode ser considerada um dos pilares de sua compreensão histórica e cultural, aquela que mais mereça destaque no campo da pesquisa das relações raciais. É justamente essa hibridização que nos propicia, de forma transversal, descortinar as histórias e as memórias oficializadas, permitindo ao pesquisador da temática entender as causas e consequências históricas que provocaram tamanhas interferências e silenciamentos.

Nesse palimpsesto de linguagens, histórias e memórias comandadas pela batuta de exu, os pontos cantados ou pontos riscados, direcionam as falas, as consultas e os “palavreados” trocados entre entidade e consulente, servindo como canal amenizador das dores humanas, desafogando a alma e, aproximando os consultados do universo místico e mítico dos terreiros de umbanda. Mas, a efetivação de todo esse contexto se encontra na materialização do crer e do acreditar. Os sentidos, os significados dos transes e das possessões, humanizando figuras ambíguas como as dos exus, ao longo da consolidação religiosa, ganharam diferentes características, roupagens e processos lúdicos que transformaram o desempenho da incorporação e a presença dessa entidade nas casas de umbanda.

Portanto, para além de um personagem, de uma entidade ambígua ou de uma figura espiritual que se aproxima bastante do mundo dos humanos, exu é o eu e o nós de cada pessoa, pois dentro de cada um de nós vibram as tensões, as vontades e os desejos de que o trilho da vida siga adiante sem se descarrilar. O caos é sempre o recomeço; é sempre a oportunidade de fazer diferente.

A história assim como a própria vida é regida pelas tensões cotidianas. As práticas da religiosidade afro-brasileiras não se curvaram frente às imposições sofridas. Elas souberam utilizar desses momentos para se ressignificarem.

Se exu se humanizou, esse processo não se fez apenas da absorção das vontades e desejos de um dado grupo social em ocultar a negritude e a herança africana dos rituais religiosos umbandistas. Exu é a representação da persistência da religiosidade afro-

brasileira. A umbanda é o exemplo de toda uma recriação de sentidos simbólicos, desse campo minado chamado Religião.

Referências

- AMADO, Jorge. “*Bahia de Todos os Santos- Guia de ruas e mistérios?*”. São Paulo: Cia das letras, 2012.
- BAHBHA, Hommi. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BAIRRÃO, José. Francisco. Miguel. Henriques. Subterrâneos da Submissão: Sentidos do Mal no Imaginário Umbandista. *Memorandum*, 2, 55-67, 2002. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos02/bairrao01.htm>. Capturado em 24 de março de 2017.
- BARROS, Sulivam. Charles. As Entidades “Brasileiras” da Umbanda. In: *Espiritismo e religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.
- _____. *Brasil imaginário: umbanda, poder, marginalidade social e possessão*. Tese de Doutorado em Sociologia. Brasília, Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, 2004.
- BARRETTI FILHO, A. (Org.). *Dos Yorubá ao Candomblé Ketu*. São Paulo: Edusp, 2010.
- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Vol. I. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CANCLINI, Nestor. Garcia. *Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade*. 4. Ed., 1 Reimp. São Paulo: Edusp, 2006.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*: Instituto de Estudos Avançados - USP, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191, abr. 1991.
- DEALTRY, Giovana. *No fio da Navalha: malandragem na literatura e no samba*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GABRIEL, Chester. E. *Comunicações dos espíritos: umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnicos*. São Paulo: Loyola, 1985.
- ISAIA, Artur. Cesar. Religião e Magia na obra dos intelectuais da umbanda. In: *Projeto História*, São Paulo, n.37, p. 195-214, dez. 2008.
- _____. Espiritismo, República e Progresso no Brasil. In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAIA, Artur Cesar. (Org.). *Progresso e Religião: a República no Brasil e em Portugal 1889-1910*. Coimbra / Uberlândia: Imprensa da Universidade de Coimbra / Universidade Federal de Uberlândia, 2007, v.1, p. 285-306.

- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*: Umbanda e Sociedade Brasileira. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1999.
- PEIXOTO, Norberto. *Umbanda Pé no Chão*: um guia de estudos orientado pelo espírito Ramatís. Limeira: Editora do conhecimento, 2008.
- PINHEIRO, André. de O. Revista Espiritual de Umbanda: Representações, mito fundador e diversidade do campo umbandista. In: *Espiritismo & religiões afro-brasileiras*: história e ciências sociais. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.
- ROHDE, Bruno. Faria. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. In: *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo: PUC, 2009., p. 77-96.
- SÁ JÚNIOR, Mário. T. de. *A invenção da alva nação umbandista* – a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960). Dissertação (Mestrado em História). Dourados: UFMS, 2004.
- RIVAS NETO, Rivas. F. *Lições Básicas de Umbanda*. São Paulo: Ícone, 1990.
- RIVAS NETO, F. *Escolas das Religiões Afro-brasileiras*: Tradição Oral e Diversidade. São Paulo: Arché, 2012.
- SILVA, W. W. da Mata. *Umbanda de Todos Nós* . 16. Ed., São Paulo : Ícone, 2014.
- TRINDADE, Liana. S. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. In: *Religião e Sociedade*, n. 8, p. 29-51, 1982.
- _____. *Exu, símbolo e função*. São Paulo: USP/ FFLCH/CER, vol. 2, 1995.

Umbanda Esotérica não é Esoterismo na Umbanda

João Luiz Carneiro¹
Érica Jorge Carneiro²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.36937>

Resumo: A proposta central do artigo é apresentar a umbanda esotérica como uma escola afro-brasileira. Dentro desta chave de interpretação, é possível observar suas características centrais: doutrina (epistemologia), linha de transmissão desta doutrina (metodologia) e estilo de vida (ética). Fundada na primeira metade do século XX por W. W. da Matta e Silva e continuada pelo seu sucessor F. Rivas Neto, sua proposta religiosa que foi expressa pelos próprios em várias obras ao longo dos últimos 58 anos afasta a tese de uma suposta tentativa de fazer uso de um esoterismo na umbanda. Para tanto, foram discutidas algumas obras de W.W. da Matta e Silva e discutidas as análises teóricas de dois pesquisadores atuais que aproximam Umbanda Esotérica de esoterismo na Umbanda e movimentos religiosos New Age. Tal reflexão auxilia os pesquisadores das religiões afro-brasileiras, notadamente as umbandas, a compreender este fenômeno religioso na atualidade.

Palavras chave: Escolas, História umbandista, Nova Era, Umbanda Esotérica, Religiões Afro-brasileiras.

Esoteric Umbanda is not Esotericism in Umbanda

Abstract: The central proposal of the article is to present an esoteric band as an Afro-Brazilian school. Within this key of interpretation, it is possible to observe its central characteristics: doctrine (epistemology), transmission line of this doctrine (methodology) and lifestyle (ethics). Founded in the first half of the 20th century by W. W. da Matta e Silva and continued by his successor F. Rivas Neto, his religious proposal that has been expressed by his own in several works over the last 58 years removes the thesis of an alleged attempt to make use of an esotericism in umbanda. For that, some works by W.W. da Matta e Silva were discussed and the theoretical analyzes of two current researchers that approach Esoteric Umbanda of esotericism in Umbanda and New Age religious movements were discussed. Such reflection helps the researchers of the Afro-Brazilian religions, notably the umbands, to understand this religious phenomenon at the present time.

¹ Pós-doutorando em Ciências da Religião (UMESP). Doutor em Ciências da Religião (PUC-SP), Mestre em Filosofia e Especialista em Teologia Afro-brasileira (FTU). Docente da FTU-SP. joaocarneiro@ftu.edu.br

² Doutoranda em Ciências Sociais (UFABC). Mestra em Ciências Sociais pela mesma instituição. Docente da FTU-SP. Membro do Grupo de Pesquisa Identidades Plurais e Representações Simbólicas (UFABC-CNPq). ericafcj@gmail.com

Keywords: Schools, Umbandist History, New Age, Esoteric Umbanda, Afro-Brazilian Religions.

Esotérica Umbanda no esoterismo en Umbanda

Resumen: La propuesta central del artículo es presentar una banda de una escuela esotérica Afrobrasileño. Dentro de esta clave de interpretación, es posible observar las características de excelente doctrina: (epistemología), esta doctrina de la línea de transmisión (metodología) y estilo de vida (ética). Fundada en la primera mitad del siglo 20 por W. W. da Matta e Silva y continuada por su sucesor F. Rivas Neto, Su propuesta religiosa fue expresada por ellos en diversas obras en los últimos 58 años lejos de la tesis de un supuesto intento de hacer uso de un esoterismo en Umbanda. Para ello, hemos discutido algunas obras de W. W. da Matta e Silva y discutimos el análisis teórico de dos investigadores actuales se aproximan esotérica Umbanda de esoterismo en movimientos religiosos Umbanda y de la Nueva Era. Tal reflexión ayuda a los investigadores de las religiones afro-brasileña, en particular umbandas, para entender este fenómeno religioso en la actualidad.

Palabras – clave: Escuelas, Umbanda historia, New Age, esotérica Umbanda, religiones afro-brasileñas.

Recebido em 30/02/2017- Aprovado em 20/04/2017

A Umbanda Esotérica

Em outro trabalho (CARNEIRO, 2014) apresento uma breve descrição da Umbanda Esotérica³ fazendo uso, em primeira instância, da própria literatura de seu fundador W. W. da Matta e Silva, bem como F. Rivas Neto que atualmente detém a raiz⁴ dessa tradição, sendo seu sucessor direto. No presente artigo vamos retomar alguns pontos chaves para discussão ora proposta.

³ “O termo ‘umbanda esotérica’ pode ser encontrado ao longo do século passado em registros escritos. No livro, com cunho religioso, de Oliveira Magno (1962), por exemplo, recebeu o título ‘Umbanda esotérica e iniciática’, no que pese não entrar em questões internas da doutrina umbandista, parecendo muito mais uma escola estética do que preocupado com o conteúdo. Outro exemplo de uso vem de Osório Cruz que 1954 publicou o texto “O esoterismo de umbanda”. Aspectos que evocam questões da umbanda esotérica foram discutidos em 1941 por Diamantino Coelho durante o Primeiro Congresso Nacional de Umbanda (ANON, 1942). Na ocasião, Coelho era delegado da Tenda Espírita Mirim, fundada na década de 20. Outros autores no referido congresso fazem uma ou outra alusão às origens da Umbanda em primeiros tempos. Contudo, certamente o nome que marca a passagem do esoterismo de umbanda como característica comum a qualquer religião, ou seja, a parte mais interna de uma cosmovisão, para uma escola umbandista propriamente dita com doutrina (epistemologia), linha de transmissão (método) e estilo de vida (ética) é W. W. da Matta e Silva” (CARNEIRO, 2014, p. 97).

⁴ Este jargão religioso seria como ter o comando de uma forma de praticar o ritual umbandista, no caso específico, a Umbanda Esotérica.

Matta e Silva foi um pernambucano de Garanhuns erradicado no Rio de Janeiro. Inicialmente se estabeleceu no bairro da Pavuna, Rio de Janeiro, para depois mudar-se para Itacurussá onde ficou até o final de sua vida. Itacurussá é uma cidade importante para a Umbanda Esotérica, pois foi nela que Matta e Silva funda e inicia suas atividades rituais chegando a escrever sobre o tema em alguns periódicos da época.

O sacerdote editou pela Gráfica Esperanto no ano de 1956 a obra “Umbanda de Todos Nós”. O texto trata dos principais pontos da cosmovisão umbandista sob a luz de seu fundador.

Além deste livro, escreveu mais 8 obras. “Umbanda – Sua Eterna Doutrina”, “Doutrina Secreta da Umbanda”, “Lições de Umbanda e Quimbanda na Palavra de um Preto-Velho”, “Mistérios e Práticas na Lei de Umbanda”, “Segredos da Magia de Umbanda e Quimbanda”, “Umbanda e o Poder da Mediunidade”, “Umbanda do Brasil”, “Macumbas e Candomblés na Umbanda”.

Contudo, de todas, certamente a primeira (“Umbanda de Todos Nós”) marca a posição dessa escola umbandista de maneira mais característica. “Inclusive, de todos os livros, fora também o mais discutido e comumente encontrado em visitas aos terreiros, principalmente Rio de Janeiro e São Paulo, realizadas ao longo dessa pesquisa” (CARNEIRO, 2014, p. 98).

A questão da iniciação ocupa lugar central na vivência templária do adepto da Umbanda Esotérica em Itacurussá que é refletida em sua obra, ganhando um capítulo inteiro para a argumentação de Matta e Silva (2004, p. 253-302).

A função do sacerdote na transmissão do conhecimento e preparação do neófito (iniciando) é destacada. A mediunidade também ocupa um locus importante nessa transformação que o adepto da escola de umbanda esotérica passará (CARNEIRO, 2014, p. 100).

A magia também concorre com a centralidade dos elementos da Umbanda Esotérica, tanto na doutrina quanto na experiência ritual. A questão mágico-religiosa ganha força na terceira parte da obra “Umbanda de Todos Nós” (MATT A E SILVA, 2004, p. 317-336).

Ao longo das décadas de 50, 60, 70 e 80 do século passado, Matta e Silva vai reunir uma quantidade significativa de adeptos, simpatizantes não só de sua literatura, que ganha várias edições, mas de sua ritualística. Inicia filhos e filhas espirituais do Rio de Janeiro e de outros estados. Esse ponto é importante para não caracterizar tal prática umbandista como uma moda ou registro pontual na história.

Ao final da década de 80, transmite a raiz para F. Rivas Neto⁵ (Mestre Araphiagha). Até o presente momento, escreveu várias obras. As que estão diretamente ligadas à Umbanda Esotérica são: “Umbanda a Proto-Síntese Cósmica”, “Umbanda – o elo perdido”, “Lições Básicas de umbanda”, “O Arcano dos Sete Orixás”, “Exu – o grande arcano”, “Fundamentos Herméticos de Umbanda”.

Adentrando outros aspectos da umbanda de síntese, publicou “Cura e auto cura umbandista – terapia da alma”, “Sacerdote, Mago e Médico – cura e auto cura umbandista”. No campo teológico afro-brasileiro, recentemente levou ao público geral a obra “Escolas das Religiões Afro-brasileiras: Tradição Oral e Diversidade”, referendado pelo professor Reginaldo Prandi.

Rivas Neto (1981, p. 46) apresenta algo importante nos fundamentos da umbanda esotérica quando cita sobre os jogos oraculares na umbanda. Foi Matta e Silva, seu mestre, o primeiro a introduzir os conhecimentos de Orunmilá Ifá, responsável pelo destino dos homens, como um método oracular umbandista próprio, além da relação da *pembá*⁶ com este sistema. Algo desdobrado pelo sucessor atualmente.

Atualmente, Rivas Neto é o responsável por tal escola de umbanda. A raiz esotérica continuou viva na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino (OICD)⁷ localizada em São Paulo (SP). O terreiro em questão foi fundado por Pai Rivas em 1969 e até hoje realiza giras de atendimento público.

Recentemente, no ano de 2014, Rivas Neto inaugura a Tenda de Umbanda Oriental – Escola de Iniciação de Itanhaém. Um templo dedicado à ritualística da Umbanda Esotérica.

Tanto em Matta e Silva, quanto em Rivas Neto, as práticas da umbanda são tidas como esotérica, por acreditar que a iniciação nessa escola permite penetrar em aspectos ocultos da tradição umbandista. Em nada pode ser equiparado com práticas da dita NA (*New Age*). Primeiro por não possuírem elementos de correspondência, segundo pelo próprio discurso do *insider* que não ficou restrito ao terreiro. Ambos os sacerdotes

⁵ “Rivas Neto, desde o início da sua vida, esteve ligado ao culto de nação, por conta de seus pais biológicos. Depois de ser iniciado nele Pai Ernesto de Xangô (Babalorixá Obá Omolokan Adé Ojubá) que também fazia sua encantaria e candomblé de caboclo, Rivas Neto foi para umbanda popular onde destacam-se os nomes de Pai Antônio Romero e Pai Roberto de Guarantan. Depois de passar por essas escolas das religiões afro-brasileiras, encontra-se com seu derradeiro mestre – W. W. da Matta e Silva (Mestre Yapacany), onde permanece com ele por quase vinte anos. Na academia, formou-se médico com duas especializações, cardiologia e medicina intensiva. Sua maior contribuição para o diálogo acadêmico certamente é a fundação da Faculdade de Teologia Umbandista e recentemente têm dado maior ênfase ao diálogo acadêmico por meio da Teologia” (CARNEIRO, 2014, p. 101-102).

⁶ Espécie de escrita sagrada, com sinais ideográficos próprios, decorrente do sistema de ifá.

⁷ A OICD, no âmbito administrativo do terreiro, em 2003, tornou-se a instituição mantenedora da Faculdade de Teologia Umbandista.

levaram ao grande público suas práticas seja pelas obras escritas, seja – hodiernamente – por farto material na internet⁸.

Entender a Umbanda Esotérica como uma escola afro-brasileira⁹ própria, ou seja, composta por uma doutrina (epistemologia), linha de transmissão da raiz (método) e estilo de vida próprio (ética) que não está em oposição às demais práticas umbandistas, permite evitar certos equívocos na pesquisa sobre este universo religioso.

A doutrina de Umbanda Esotérica (epistemologia) é baseada em Ifá e Pomba como já citado. A partir dele, todo o corpo de conhecimento teórico é construído. Seus principais elementos estão descritos nas obras dos sacerdotes Matta e Silva e Rivas Neto em caráter introdutório, tendo em vista que o conhecimento mais aprofundado é restrito aos Iniciados na Umbanda Esotérica.

A partir disso, existe a crença nos Orixás, especificamente a “Vibração de Orixalá (ou Oxalá), Vibração de Yemanjá, Vibração de Xangô, Vibração de Ogum, Vibração de Oxossi, Vibração de Yori¹⁰, Vibração de Yorimá¹¹” (MATTÁ E SILVA, 2004, p. 93). Sobre os emissários divinos dos orixás:

Cada linha comporta sete legiões. Cada legião possuiria quarenta e nove “Orixás Chefes de Falanges” e, esses últimos, trezentos e quarenta e três “Orixás Chefes de Subfalanges”. Por sua vez coordenam os “Guias” e “Chefes de Agrupamentos”, estando no último nível os “Protetores” (MATTÁ E SILVA, 2004, p. 106-107). Essa hierarquia das entidades que atuam na umbanda funciona como um complexo sistema totalmente interligado (CARNEIRO, 2014, p. 99).

Dentro da forma de apresentação dos espíritos na umbanda, são admitidas três roupagens: pretos-velhos, caboclos e crianças. Não existe culto, por exemplo, aos baianos, boiadeiros, marinheiros. Não são utilizados, durante o ritual, instrumentos musicais como o atabaque.

A Umbanda Esotérica acredita e faz uso da mediunidade. O transe mediúnic é bem ativo nos rituais, pois é o principal contato entre os consulentes e os emissários divinos.

⁸ Por exemplo, o canal do Youtube de Pai Rivas: www.youtube.com/pairivas.

⁹ Sobre o conceito de escolas nas religiões afro-brasileiras, ler Rivas Neto (2012).

¹⁰ Nas umbandas, Yori se relacionaria com o orixá Ibeji.

¹¹ Nas umbandas populares, Yorimá se relacionaria com o orixá Obaluaê

A forma de transmissão deste conhecimento religioso (método) se dá pela iniciação. A Umbanda Esotérica é uma religião que acentua consideravelmente este aspecto. Alguém só pode ser aceito na Umbanda Esotérica se o mestre-raiz permitir. Alguém só pode ser iniciado na Umbanda Esotérica se o mestre-raiz, ou um iniciado por ele outorgado, realizar os ritos propícios para tal.

Atualmente, o Mestre-Raiz da Umbanda Esotérica é Mestre Araphiagha (Rivas Neto). Todos os adeptos desta escola umbandista entram como neófitos, possuindo plenas condições de alcançarem estes conhecimentos mais profundos da religião, ou seja, tornarem-se iniciados. Para tanto, é necessário interesse e participação efetiva do discípulo no terreiro, vontade do mestre-raiz em estruturar o indivíduo nos seus aspectos espirituais, sociais, materiais e condições espirituais favoráveis que são mensuradas pelo próprio mestre¹².

O estilo de vida (ética) da Umbanda Esotérica é afastada de uma visão dualista (bem/mal). Talvez uma das formas mais simbólicas de aferir isso é na compreensão da atuação magística de exu. A questão não é quem faz o bem ou mal, mas como a justiça divina, proveniente dos Orixás e executada pelos Exus, pode ser executada em favor de todos os intervenientes. “Daí a distinção da umbanda para quimbanda, segundo Matta e Silva. Se nas umbandas cristãs coloca-se o “bem” para a primeira e o “mal” para a segunda, na umbanda esotérica as duas estão em equilíbrio” (CARNEIRO, 2014, p. 100).

Após uma breve exposição dos elementos que caracterizam a escolas afro-brasileira Umbanda Esotérica, torna necessário demonstrar a impossibilidade dela ser tratada como um movimento *folk* ou similar a uma adaptação da NA nas Religiões Afro-brasileiras.

A discussão sobre a relação da New Age com a Umbanda Esotérica: um equívoco

Alguns autores entraram nesta perspectiva que ora refuto. No presente texto, vou citar dois em especial: Silas Guerriero (2009) e Amurabi Oliveira (2014).

Possuidora de ricos elementos de crenças e magias, a Umbanda herdou do espiritismo um viés moralizante, principalmente relacionada à caridade para com o próximo. Sincrética desde seu início, mas restrita às camadas mais marginalizadas das populações urbanas, a Umbanda presenciou uma mudança a partir dos anos 1970. As camadas mais escolarizadas e abastadas começaram a

¹² Uma dessas formas são os jogos oraculares.

frequentar seus terreiros. Como fruto desses fluxos, alguns grupos umbandistas incorporaram novos elementos, agora vindos dos ecos da contracultura. Ocultismo oriental e mais estudos da Rosa Cruz e da teosofia acabaram resultando numa concepção nova, a Umbanda Esotérica. Este nome é auto-sugerido, oriundo dos integrantes da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino. Essa ordem é, ela mesma, uma recriação a partir de modelos de escolas esotéricas existentes desde o século XIX (GUERRIERO, 2009, p. 41).

O argumento de Guerriero precisa ser reparado. Primeiro, considerando o cenário umbandista do eixo Rio-São Paulo, outros cientistas sociais identificaram essa mudança das ditas camadas mais marginalizadas pelo menos quarenta anos mais cedo (GIUMBELLI, 2002; BROWN, 1985; ORTIZ, 1986; BIRMAN, 1983; 1985).

Como já exposto, existe a concepção de umbanda esotérica registrado em livro desde a década de 1950 e não 70. Sendo naturalmente, a prática religiosa anterior à obra. Não é correto afirmar que o termo seria “auto sugerido” pelos integrantes da OICD, dada a evidente precedência e utilização por Matta e Silva.

Quanto ao uso de elementos da Rosa Cruz e Teosofia¹³, carece do pesquisador mostrar as referências rituais e ou da doutrina que justifica o argumento. O próprio Rivas Neto (1999) afirma que os princípios da umbanda esotérica não tem relação com os ensinamentos da teosofia e outras doutrinas esoteristas correlatas. A práxis do terreiro reforça o exposto em visitas pessoais a OICD.

A Umbanda Esotérica é, sem sombra de dúvida, bastante diferente de sua vertente tradicional. No entanto, guarda semelhanças doutrinárias que permitem a permanência da identidade umbandista. Vestida com uma roupagem elitizada, porque voltada para um conhecimento profundo, acaba deixando de lado muito da magia mais pragmática tão comum na Umbanda. A magia, aqui, se transforma numa busca pelo conhecimento profundo e universal (GUERRIERO, 2009, p. 42).

¹³ Ao final do livro de Matta e Silva (2004) é citada vasta bibliografia utilizada por ele. Aparecem algumas obras da teosofia, por exemplo: “O Homem e seus Corpos” de Annie Besant. Também aparecem livros acadêmicos de Donald Pierson, Nina Rorigues, Heli Chatelain e outros. Outros temas filosóficos e culturais aparecem na referida lista. A bibliografia consultada não foi utilizada para construção da teoria de umbanda esotérica e sim marcos de discussão introdutórios do livro. Na obra em si, não existe um direcionamento doutrinário que sequer se assemelhe à teosofia.

No que pese as Umbandas terem um núcleo duro comum que reforça a ideia de tradição e unidade (culto aos orixás e seus emissários divinos como caboclos, pretos-velhos, crianças, exus, entre outros, transe característico do ritual umbandista, entre outros), suas expressões são bem diferentes uma das outras. Aliás, por isso, cada uma forma uma escola umbandista específica.

No que diz respeito à magia, fica novamente muito difícil admitir a leitura feita por Guerriero. A prática tanto de Matta e Silva em Itacurussá, quanto de Rivas Neto em São Paulo e Itanhaém é totalmente inserida nos aspectos mágicos mais práticos e funcionais possíveis. Os consulentes e clientes acorriam ao antecessor e atualmente vão procurar o sucessor principalmente para a solução mágica de problemas espirituais e materiais. Quando afirmo magia na umbanda esotérica, o faço em termos umbandistas mesmo e não esoteristas.

Ainda nas obras de Matta e Silva:

Tudo é calcado na magia, no mito, na experiência ritual. O que naturalmente mostra a preocupação do autor em apresentar um argumento coerente sobre umbanda para o público geral, sem desmerecer a vivência templária. Pelo contrário, a valoriza. A questão mágico-religiosa ganha força na terceira parte da obra. Seja falando de espíritos da natureza, seja sobre a força criativa da mente humana. Finalmente apresenta “Os Sete Planos Opostos da Lei de Umbanda”. Ao contrário da umbanda branca que localizou o exu de forma marginal, quando não excluída dos seus ritos no início do século XX, Matta e Silva vai alçá-lo à condição de significativa importância (CARNEIRO, 2014, p. 100).

Rivas Neto em suas obras cita em vários momentos os aspectos práticos da magia. Para citar apenas um exemplo, no livro “Exu – O grande arcano”, dedica tanto o quinto capítulo denominado “O Agente da Magia – O Saneador Planetário” como o sétimo “Movimentação ou atuação Magística dos Exus” à temática. Somado os dois capítulos, são mais de cento e quarenta páginas sobre magia umbandista na perspectiva desta escola.

Não é possível, e também não é a pretensão deste texto, discutir o argumento central de Guerriero. De fato podem existir novas configurações das religiões tradicionais e a influência da NA deve ser perceptível em algum nível em todas elas, inclusive nas religiões afro-brasileiras.

O ponto de discussão evocado aqui é que a umbanda esotérica não representa este movimento. Porque desde sua fundação, anterior a década de 50 do século passado, não fora esse o propósito. E até os dias de hoje não faz uso de conceitos da NA para se sustentar.

De onde Guerriero extrai os elementos para sustentar a umbanda esotérica neste movimento da NA? A inconsistência do argumento talvez se dê pelo fato de apropriar-se do nome “umbanda esotérica” sem se preocupar em pesquisar *in locu* o terreiro da OICD ou, pelo menos, uma compensação (questionável) pela leitura das obras escritas pelos próprios sacerdotes. Contudo, na bibliografia do artigo (GUERRIERO, 2009, p. 52) não aparecem livros de Matta e Silva e é citado apenas um texto de Rivas Neto (2007)¹⁴.

Oliveira (2014), por outro lado, entende que existe uma diferença entre umbanda esotérica e esoterismo na umbanda:

Compreendemos aqui que a Umbanda Esotérica seria caracterizada por se tratar de um culto afro-brasileiro no qual há a incorporação de elementos oriundos das práticas esotéricas; contudo, mantendo-se a identidade de religião de matriz africana, ao passo que o esoterismo umbandista seria uma prática esotérica na qual há a incorporação de elementos oriundos dos cultos afro-brasileiros; contudo, negando nesta identidade, principalmente em termos de pertencimento religioso de seus praticantes (OLIVEIRA, 2014, p. 173).

Contudo, mais a frente do seu texto, ele posiciona a Umbanda Esotérica citando Guerriero com elementos da rosa cruz e teosofia já refutados aqui (OLIVEIRA, 2014, p. 177). Oliveira (2014, p. 177) ainda tenta defender a fundação da umbanda esotérica com o Mestre Zartú citando, inclusive, a pesquisa de Victoriano (2005, p. 104). Aqui cabem algumas considerações.

É admissível no campo religioso um sacerdote ou terreiro usar o termo “umbanda esotérica” como auto identificação. Muito diferente de concluir que é uma escola umbandista como apresentado no início do texto. Olhando a primazia do nome, por exemplo, o termo aparece em congressos, artigos e revistas antes de 1950.

O próprio Matta e Silva publicou artigos em periódicos na década de 1940. Igualmente, ao observamos a larga escala de utilização do *insider* e dos registros históricos,

¹⁴ Guerriero utiliza a versão de 2002, sendo a de 2007 apenas uma reimpressão da mesma.

remete-se à escola de iniciação de Matta e Silva, agora com Rivas Neto a identidade do termo.

Questiono assim qual a legitimidade de associar ao Mestre Zartú a fundação da umbanda esotérica. Afinal, o termo aparece antes da data aferida por Victoriano e esta tenda não consegue ter a mesma relevância histórica que Matta e Silva/ Rivas Neto, pois os últimos posicionaram a umbanda esotérica no cenário religioso até os dias atuais.

Sendo assim toda a análise de Oliveira (2014, p. 177) sobre os elementos de NA são aplicáveis apenas à Tenda Espírita Mensageiros da Paz de Mestre Zartú e que, na sequência, é desdobrada para o Vale do Amanhecer. De igual maneira, em nada pode ser associada à Umbanda Esotérica. Isso é um equívoco acadêmico de generalização, quando a parte (apenas este terreiro) serve como base para representar o todo.

Oliveira (2014, p. 178) também cita a pesquisa de Alice Macedo (2011) sobre a Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca que, mesmo com a autodenominação, não está associada com a Umbanda Esotérica como escola afro-brasileira.

Aqui é necessário outro apontamento. Fazendo uso de uma analogia, uma pesquisa acadêmica não pode classificar um templo como católico, apenas porque seu nome carrega o termo. O Catolicismo possui características específicas que o qualificam como tal. Usando a chave de interpretação “escolas” (RIVAS NETO, 2012) é possível identificar com maior clareza o que é um terreiro nominado umbanda esotérica e o que é um terreiro filiado à escola de umbanda esotérica.

Não pode ser negado na pesquisa de Oliveira (2014, p. 179) que existe um esoterismo umbandizado em templos pesquisados por ele. Ele mesmo difere isso da umbanda esotérica.

A questão para Oliveira é que seu texto caracteriza alguns templos como umbanda esotérica que não podem ser encarados como tal, exceto pela autodenominação. Justifica-se o exposto, tendo em vista que o termo dentro da religião tem outra conotação completamente diferente. O que dificultaria novas pesquisas de campo, pois estimularia a confusão criada entre a categoria criada pelos acadêmicos vis à vis o *insider* da umbanda esotérica que não se identifica com o descrito.

Ainda que o termo fosse mantido pela autodenominação, um terreiro que se chama assim pode ser bem diferente do outro com mesmo nome. Como criar a relação para além de um estudo de caso? Mais uma vez o conceito de escolas auxilia a reflexão metodológica.

Considerações finais

O artigo procurou apresentar o que é a Umbanda Esotérica como escola afro-brasileira com características próprias, mas em isonomia com as demais umbandas. Contudo, não é possível associar a tal escola ligação com o movimento New Age, embora este esteja atualmente permeando vários terreiros umbandistas. A constatação de elementos da New Age em alguns terreiros de umbanda reforça a ideia que existe um esoterização nas religiões afro-brasileiras em certa escala, mas não que isso parta ou seja integrante da Umbanda Esotérica tal como historicamente ela foi constituída.

Bibliografia

- Anônimo. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda*. In: BROWN, Diana, NEGRÃO, Lísias etc al (orgs). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana, NEGRÃO, Lísias etc al (orgs). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.
- CARNEIRO, João Luiz. *Academia no terreiro ou Terreiro na academia? A função da Faculdade de Teologia Umbandista no diálogo entre adeptos de Religiões Afro-brasileiras e acadêmicos na esfera pública*. Tese de Doutorado apresentada ao departamento de Ciências da Religião, 2014.
- GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: Vagner Gonçalves da Silva. (Org.). *Caminhos da Alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002.
- GUERRIERO, Silas. *Novas configurações das religiões tradicionais: ressignificação e influência do universo Nova Era*. Tomo (UFS), v. 14, p. 35-53, 2009.
- MACEDO, Alice Costa. *O reverente Irreverente: a espiritualidade em rituais de umbanda*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011.
- MAGNO, Oliveira. *Umbanda Esotérica e Iniciática*. Rio de Janeiro: Gráfica editora Aurora, 1962.
- MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. *Umbanda de Todos Nós*. São Paulo: Ícone, 2004.
- _____. *Umbanda e o poder da mediunidade*. São Paulo: Ícone, 2007.
- _____. *Lições de Umbanda (e Quimbanda) na Palavra de Um Velho Preto*. São Paulo: Ícone, 2006.
- _____. *Macumbas e candomblés na umbanda*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1977.
- _____. *Mistérios e práticas da lei de Umbanda*. São Paulo. Ícone. 1999.

- OLIVEIRA, Amurabi. *A Nova Era com Axé: Umbanda Esotérica e Esoterismo Umbandista no Brasil*. Revista Pós Ciências Sociais, v. 11, p. 167-183, 2014.
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. Breve nota sobre a umbanda e suas origens. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- RIVAS NETO, Francisco. *Escolas das Religiões Afro-brasileiras: Tradição Oral e Diversidade*. São Paulo: Arché, 2012.
- _____. *Umbanda a Proto-Síntese Cósmica*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- _____. *Exu – O Grande Arcano*. São Paulo: Ícone, 1993.
- _____. *O Sacerdote, Mago e Médico: cura e autocura umbandista*. São Paulo: Ícone, 2003.
- _____. Jogo de Ifá: A vida através de búzios e dendês. In: *Revista Planeta: Candomblé e Umbanda*. São Paulo: Editora Três, 1981.
- _____. *Do sincretismo à convergência*. In: II Congresso Brasileiro de Umbanda do Século XXI, São Paulo, 2009.
- _____. *Blog Espiritualidade e Ciência*. Disponível em: <<http://espiritualidadeciencia.wordpress.com>>. 2010. Acesso em: 18 dez. 2013.
- _____. *Fundamentos Herméticos de Umbanda*. São Paulo: Ícone, 1996.
- _____. *Umbanda, o elo perdido*. São Paulo: Ícone, 1999.
- _____. *Introdução à Umbanda de Todos Nós*. São Paulo: Ícone, 2004.
- VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. *O prestígio religioso na Umbanda: dramatização e poder*. Annablume, 2005.

Between institutional ritualism and individual search. On dimensions of Polish religiosity

Ewa Stachowska, PhD - Polônia¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.34680>

Abstract: In this article, an attempt was made to show the chosen aspects of the Polish religiosity, which in superficial examination seems durable and quite stable, especially regarding the self-declaration of faith, affiliation to the Church and rites of passage, making Poland it a certain phenomenon in the view of secularized Europe. However, this stability of the native religiosity appears to be somewhat illusory, since we can also notice a selective and eclectic attitude of Poles towards the religious sphere. The emerging secularization tendencies force the Polish Catholic Church to take new initiatives, like, for example, meetings of young people in Lednica, which correspond to contemporary pop culture performances consolidating emotions. The question is to what extent such initiatives, referring to pop culture, may revive nowadays the religious commitment of Poles.

Key Words: Poland, religiosity, Catholic Church, secularization.

Entre ritualismo institucional e busca individual. Sobre as dimensões da religiosidade polonesa

Resumo: Neste artigo, procurou-se mostrar os aspectos escolhidos da religiosidade polonesa, que no olhar superficial parece durável e bastante estável, especialmente no que diz respeito à autodeclaração de fé, à filiação à Igreja e aos ritos de passagem, tornando a Polônia um certo fenômeno na perspectiva da Europa secularizada. No entanto, esta estabilidade da religiosidade nativa parece ser um pouco ilusória, uma vez que também podemos notar uma atitude seletiva e eclética dos poloneses frente a esfera religiosa. As tendências emergentes de secularização obrigam a Igreja Católica polonesa a tomar novas iniciativas, como, por exemplo, encontros de jovens em Lednica, que correspondem a performances contemporâneas da cultura pop que consolidam as emoções. A questão é em que medida tais iniciativas, referentes à cultura pop, podem reviver hoje o compromisso religioso dos poloneses.

Palavras-Chaves: Polônia, religiosidade, Igreja Católica, secularização.

¹ University of Warsaw (Universidade de Varsóvia/Polônia). E-mail: ewa.stachowska@uw.edu.pl

Entre el ritualismo institucional y la búsqueda individual. Sobre las dimensiones de la religiosidad polaca

Resumen: En este artículo se intentó mostrar los aspectos elegidos de la religiosidad polaca, que en un examen superficial parece duradera y bastante estable, especialmente en lo que se refiere a la autodeclaración de fe, la afiliación a la Iglesia y los ritos de paso, haciendo de Polonia un cierto fenómeno en la Europa secularizada. Sin embargo, esta estabilidad de la religiosidad nativa parece algo ilusoria, ya que también podemos notar una actitud selectiva y ecléctica de los polacos hacia la esfera religiosa. Las tendencias emergentes de la secularización obligan a la Iglesia católica polaca a tomar nuevas iniciativas, como, por ejemplo, reuniones de jóvenes en Lednica, que corresponden a actuaciones de la cultura pop contemporánea que consolidan las emociones. La cuestión es hasta qué punto estas iniciativas, referidas a la cultura pop, pueden revivir hoy en día el compromiso religioso de los polacos.

Palabras clave: Polonia, religiosidad, Iglesia católica, secularización

Recebido em 29/12/2016 - Aprovado em 23/02/2017

Preliminary remarks

Since 1990s, the space of religion in Poland has appeared to be a phenomenon in the European context, where secularization influences significantly affected the religious landscape of the old continent with its distancing from the institutional dimension and a decline in religious practice, the feeling of belonging, declaration of faith in personal God, life after death or other doctrinal ingredients related to Christian tradition. These trends indicate to the consolidation of the process of church de-institutionalization and targeting the religiosity of Europeans to an individual model, referring to syncretism, eclecticity and subjective preferences, and also to the emergence of the approaches affirming indifferentism or lack of religious beliefs. Generally, the transfer from the forms of religiousness governed by religious institutions to forms based on individual choice, various searching, subjectively constituted universes of meaning and private expectations is significantly diversified in Europe, yet, these tendencies essentially distinguish Europe from other parts of the world, making it a particular case in the context of the functioning religious revival and dynamism. [Berger, Davie, Foaks 2008: 12-16].

While, Europe with its specific form of Euro secularism is treated as an exception in the world - wide perspective, also Poland seems to be an enclave and a beacon of religion, externally perceived as a country insignificantly affected by laicizing, de-christianizing or more widely secularizing trends, with a determined role of the Catholic Church, whose social and cultural potential seems to preventatively influence

any likely spiritual peregrinations and believers` search for tranquillity in a number of frequently innovative proposals. Nevertheless, does this institutional and at the same time ideologically-axiological supremacy efficiently halt transformations in the field of the sacred and neutralise individuals` preference for individual explorations that allow for a “patchwork” creation of experiences and feelings in relation to the sacred? To what extent, given Polish conditions, is subjectivizing faith present in the field of religion? And further, to what extent do the appearing transformations correspond with currently observed universal tendencies, and to what extent do they convey local peculiarities? These questions will constitute the framework of the analysis presenting the specificity of Polish religiosity along with the manifestations of transformations, which are gradually marking their presence in the mainstream of Polish Catholicism, affected by sentiments for the past and thus its strong bonds to “folk” model [*Ciupak 1973:31-32, 39-41; Pimowarski 1983: 12-15*].

Polish religiosity in view of selected data

Secularizing and de-confessionalizing tendencies are only beginning to mark their presence in Polish religious sphere, gaining a symptomatic shape, yet, the shape that signals the emergence of changes in this sphere, indirectly indicating to Polish attitudes and approaches to sacralization moving towards trends and transformations stimulated by modernity, pluralism and the market, where a more significant role is played by individual preferences and also to the attractiveness of the spiritual offer rather than a strong attachment to tradition and reproductions of historically shaped patterns of the religion at birth. The present viability of Polish religiosity primarily appears to be an implication of the pontificate of JPII, but also a consequence of the role of the Catholic church during the period of socialism and then in the political system transformation and the processes of democratization in Poland, where this institution was a fundamental structure of the social support, the defender of freedom – related aspirations and freedom postulates of Poles, the emblem of the national identity and the supporter of integration and the transformations, related to negating and rejecting ideological civic freedoms, including the ones related to ideological emancipation.

Historically shaped social and cultural position of the Church and the heritage of JPII pontificate lead to conditions favourable for energising and developing religion in Poland and thus significantly anchored the specificity of Polish religiosity, appearing as an integral and quite an unchangeable element of the culture, the power and potential of which translated into common declarations of faith and belonging, as well as into mass religious practises, manifestations of axiological identification, sacralization of public space and the affirmation of the concept of a “A Pole - Catholic”, underlying the

coherence of the scope of the national identity with the belonging to the Church. Consequently, potentially marginal transformation of the shape of Polish religiosity is primarily based on constituted past events and the stereotype of Polish piety whose external manifestations are based on a uniform religious structure and also relates to Poles' bonds with the rites of passage such as: baptising, wedding and funerals along with their mass practising and self-declaration of faith [Marianański 2011: 19,21].

The data concerning the religious structure of Poland clearly indicate a dominating role of the Catholic Church with - depending on the source - 94,4% to 87% of Poles affiliated. According to the Guide Book on Church and religious communities issued by GUS, 94,4% of Poles were affiliated with the Church in 2014, 94,95% in 2013 and 96,6% in 2005 [*Wyznania religijne 2016:33*]. According to the Institute of Statistics of the Catholic Church (ISKK), the number of the faithful in Poland amounted to 91,5%² [*Annuario Statisticum 2015: 6-7*]. Based on the Statistical Yearbook of GUS, the religious structure of Poland of 2014 may be presented as follows: Catholicism – 87,3%, including the Latin rite – 87%; Orthodox Church – 1,3%; Protestantism 0,3%, others – 0,35% and 10,67% of the non-affiliated [*Rocznik statystyczny 2015: 196 – 197*]. To compare, in 2004 this structure included: Catholicism – 90,2%, along with the Latin rite - 89,8%, Orthodox believers – 1,3%; Protestantism – 0,38%, other denominations – 0,35% and 7,7% of those not covered by the statistics³ [*Maly rocznik statystyczny 2005: 129-130*].

Denominational self-identification of Poles presented in surveys is similar, as pursuant to the data of Public Opinion Research Centre (CBOS) in 2014 a close bond with the Church was declared by 89,3% of respondents; with Christianity – 4,9%; with the Orthodox church – 0,4%; Protestantism – 0,4%; 3,2% of respondents declared themselves as non-believers or atheists; agnostics – 0,2%, non-affiliated – 0,7% [*Lokalna parafia 2014:1*]. In 2008, the percentage of Catholics was higher by 5.4 pp, and the structure of responses concerning religious affiliations was the following: Catholic church – 94.7%; Protestantism and orthodox church – 4% each, non-denominational people, agnostics and atheists – 2,1 %; Christianity – 1,2% [*Wiara i religijność 2009:4*]. This data indicate that though the percentage of Catholics is decreasing, the identification with the Church is becoming a common and essential attribute. Moreover, its position among Poles seems to be dominating and *de facto* independent, and the sphere of religion is monopolised, with an insignificant participation of other denominations, which indicates to functioning of a religious market, yet, of a non-competitive nature. Religious affiliation

² Calculation based on the number of inhabitants in Latin parishes and the number of Catholics in such parishes.

³ The basis for calculation based on Poland's population according to GUS, 38,478,602 people in 2014 and 38,173,835 in 2004.

means interpretative marking of Polish religiosity at least in two ways, since on the one hand it emphasises a specific benchmark of culture, in which religiosity – apart from an obvious integrity with the cultural dimension – emerges almost as an expression of citizenship and identification as well as a belief in historic significance of the people of Poland, supported by messianic visions and concepts. On the other hand, it informs about the institutional potential of the Church, and thus its efficiency in petrifying the models of affiliation, which do not seem to be subjected to interiorised choices, after all they are an immanent element of Polish tradition. Consequently, the religious space emanates not only with uniformity but is also characterised by a relative affiliation stability in a longer timeframe with an emerging trace of changes, which could be treated both as an incidental or transitional expression of distancing oneself from a sacred institution and also as an announcement of deeper transformations in the sphere of religion, thus becoming an implication of the trends stimulated by modernity.

An integral element of historically constituted supreme position of the Church translating into specific cultural or rather religious patterns, related, among the others, to one-time religious practises, which in the sacred dimension constitute a breakthrough moment that does not only connect individuals with transcendence, but also with a religious community, and this way they initiate and shape relations with institutional Church [*Baniak 2013:171-172; Baniak 2007; Mariński 1991:57*], at the same time influencing – at least potentially – life and moral beliefs. This aspect of religious activity is highly appreciated in Poland, since for most people the religious component of the rites of passage is truly solemn. Its exemplification is found in CBOS survey of 2015 which proves that baptism is significant for 83% of Poles, 7% of Poles are indifferent to it and for 9% of respondents it is insignificant. Religious wedding ceremony is solemn for 83% of respondents, 7% find it neutral and for 11% religious component of this rite is insignificant. 85% of respondents appreciate the religious ritual of funerals, 5% of respondents are indifferent to it and 9% find it insignificant [*Sfery sacrum i profanum 2015:9*]. To compare, in 2006 the attitudes of Poles to religious dimension of individual ceremonies was the following: baptism was important for 87 % of respondents, 6% treated it neutrally and it was insignificant for another 6%; religious dimension of a wedding ceremony is found as significant by 84% of respondents, 7% of respondents were indifferent to it, and 8% found it insignificant; funeral – 89%, 4% and 6%, respectively [*Znaczenie religii 2006:7*]. These data indicate that religious rituals concerning crucial elements of individuals` life are essential for most Poles, however, at the turn of the decade a decline from 3 to 4 percentage points (pp) is noticeable (baptism – 4pp, wedding pp, funeral pp) as to the assessment of the importance of church setting for significant pp moments in life, which may signal a change of the current, stable links of the

believers with these particular forms of religious practices, which indicates – at least indirectly – to the emergence of de-sacralizing tendencies [*compare Baniak 2013:201*].

Culturally rooted attachment to religious setting of crucial moments of human lifecycle, and thus their obvious massive scale in Polish conditions is also found in church records, mostly the ones related to the sacrament of baptism. 2014 saw 368,400 of baptisms and a decade before in 2004 the number of baptisms amounted to 342,600, which means a 7,5% increase⁴ [*Annuario Statisticum Ecclesiae 2006*]. The statistical data are the following for births: in 2014 the number births was 376,500 and 351,300 children were baptised, in 2004 the number of births was 356,100 and the number of baptisms was 328,700, which means that 93.3% of children were baptised in 2014 while ten years earlier 92,3% of children were baptised⁵. The records concerning the sacrament of baptism reveal a clear stability, proving cultural rooting and universality of these practises in Polish community, which is not visible for other sacraments.

The sacrament of the first communion was administered 210,500 times in 2014 while in 2001 it totalled 416, 400 times, so this period saw a drop by almost a half, i.e. 49,9%. For the sacrament of confirmation the data stand at 310,300 and 488,800 respectively – so the decline totalled 36,5%. These changes can be partially explained by demographic transformations in Polish community⁶, nevertheless, these tendencies seem to have a different ground, related to the ongoing transformations in the cultural and religious sphere affected by secularization processes through which the Church is losing its potential to fully regulate and impose the only proper life patterns. This trend is seen in statistics concerning marriages, as in 2014 the sacrament of marriage was administered 132,200 times while the number of all wedding ceremonies amounted to almost 185,500, which means that Catholic weddings constituted 70.1 %. A decade earlier this statistical data were as follows: Catholic weddings – 152,200, total number of weddings – slightly above 191,800 so church weddings represented 79,3%. Not only did this period see a 9.2% drop of church weddings in relation to the total number of contracted marriages, but also the number of church marriages dropped by 13,1%, while at the same time the number of marriages decreased only by 1,7%. Furthermore, the period 2004-2014 was marked by a 16.7% increase in the number of divorces. This records indicate that

⁴ The calculation was performed on the basis of the total number of sacraments of baptism administered in the discussed period.

⁵ The calculation was performed on the basis of the number of baptisms administered till 1st. year of life. Records for 2004 and 2014 – courtesy of Mr Robert Stepisiewicz of the Institute of Statistics of the Catholic Church.

⁶ In the discussed period of time (2004-2014) the number of children aged 8 decreased by 10,2 %, and the number of nine - year- olds dropped by 15,9%. Analogous trend emerges in relation to children aged 14 and 15, where the decrease stood at 31,4% and 31,6%, respectively.

although in declaratory dimension Poles almost invariably value the religious character of the rites related to such crucial moments in human life like birth, wedding or death, distancing from religious dimension is becoming increasingly clear. Consequently, one-time practises in church setting are currently perceived as an integral and clear manifestation of sacral involvement of the believers – they are no longer a common rite, cultivated on the ground of tradition and culturally reproduced benchmark, yet, they are subjected to private choices adequately to individual preferences of lifestyles and appreciated values, which may not be fully coherent with the teaching of the Church.

As highlighted, the rites of passage should introduce and place an individual in a social community, shape their bonds with sacredness and also direct them to specific axiology and model of life, corresponding with doctrinal assumptions and messages, where developing and perpetuating proper ideological perspective and orientation as well as axio-normative orientation was supported – apart from families – also by local institutional communities like a parish [*Mariański 2011: 181-188*]. However, this dimension is also affected by clear weakening of bonds. More than half of Poles living in 2014 (66%) felt attached to their local parish while a decade earlier in 2005 – it was 80%. Yet, only 15% of respondents believe they can influence the parish matters and 81% are of an opposite opinion, while only 14% of them would like to have influence on the parish life. In 2005, the percentage of those who did not have, yet, wanted to have influence on the parish matters amounted to 19%, the opposite opinion was expressed by 71 % of respondents. Additionally, in 2015 only 8% of respondents belonged to any parish movements or communities and in 2015 the involvement in these initiatives amounted to 7%⁷. Furthermore, participation in own parish practices was declared by 66% of respondents in 2014, while in 2005 it totalled 77%. Weakening subjective feeling of bonds with own parish and small percentage of people related with church communities indicate a decreasing ability of the Church to consolidate the faithful in institutional structures, where the retarding elements seem to include current trends concerning globalisation, liberalisation and universal values that affirm freedom of choice in accordance with private preferences but also the ones related to sacredness, yet, this trend involves outmigration to urban areas and thus deconstruction of basic bonds and disappearance of the feeling of belonging to local structures along with freeing oneself from the influence of traditional mechanisms of social control, principally mobilising the actions of the believers and governing their social and cultural functioning. Practising in one own parish is characteristic of the inhabitants of towns and rural areas (below 20,000

⁷ In the surveys conducted by ISKK in 2012, the level of declarations of belonging to religious communities amounted to 8,5 %. Compared to 8,1% in 2002, 9,8% in 1998 and 7,8% in 1991 [Firlit 2013:144]

inhabitants), as this form of activity was declared by 77% of respondents in 2014. The larger the city is, the lower percentage of declarations indicating participating in rituals in one's own parish with an increasing percentage revealing either a total non-participation or incidental practising due to specific ceremonies like: baptism, wedding or funerals. The structure of responses was as follows: in towns inhabited by 20,000 to 100,000 people, 60% of respondents participate in religious celebrations and 19% of respondents do not do so; in cities from 100,000 to 500,000 inhabitants the figure stands at 56% and 24% respectively, and in agglomerations above 500,000 people the figure amounted to 39% and 41%. At the same time, peregrination from church to church emerges and fits into believers' search for sacred offers and proposals consistent with their interests and needs, which is particularly noticeable in medium and large cities, where participation in practices out of their own parishes and churches amounts to 19%-20% of the respondents; while in small towns and rural areas the declarations concerning this form of activity total 11-12 % [*Lokalna parafia 2014:4:5,16, 19-20*]. Weakening links with one's own parish - not only a basic organisational structure of the Church, but also a significant institutional element with specific social and cultural functions means that the concept of the church of the people, referring to invariable patterns of mass rituals and attitudes is, in Polish conditions, subjected to a slow deconstruction, which, when simplified can be treated dichotomously. On the one hand, this phenomenon relates to general trends of de-institutionalization and privatization of religion that is getting out of full control and any attempts of multidimensional domination of religious institutions and is becoming a relatively universal formula sanctioning the current religious space. On the other hand, it seems to represent helplessness of the Church itself, faced with such tendencies, *eo ipso* inability to efficiently activate and integrate the faithful, which may result from the clergy's commitment to the image of traditional and vibrant Polish religiosity, and thus to the implementation of not entirely effective pastoral initiatives and solutions that have a retardant effect on current, continuously increasing challenges.

The tendency to separate from the institutional dimension is visible in religious practices and in particular in participation in systematic, weekly churchgoing. Pursuant to CBOS survey of 2014, the structure of responses concerning this form of activity is the following: regular practises – 50% of respondents, irregular practises – 37%, non-participation – 13%. A decade earlier regular practises were declared by 58% of respondents, 33% of respondents practiced irregularly and 9% did not practice at all [*Zmiany w zakresie 2015:4*]. Decreasing involvement of Poles in regular churchgoing is also confirmed in the survey conducted by ISKK, in which the *dominantes* ratio (concerns Sunday churchgoing) amounted to 39,1% in 2014, and the *communicantes* ratio (receiving Holy communion) amounted to 16.3%, the year 2013 saw analogous results. A decade

earlier in 2004, these ratios amounted to 43,25% and 15.6 % respectively, the *dominicanes* ratio of the 1980s stood at 57% - 46,7% and the *communicantes* ratio stood at 11,1% to 7,8%. The above data indicate decreasing involvement of the faithful in systematic religious practices with an increasing percentage of those receiving Holy Communion, additionally the ISKK data reveal a lower level of Sunday churchgoing than the one indicated by Poles` declarations concerning regular attendance. De-institutionalization of religion is becoming an increasingly distinguishing feature of Polish religious space, which means believers` targeting to a selective formula, subjected to modelling according to individual expectations and needs which may not necessary be coherent with the norms and requirements of the Church.

The significant feature of the ritualised religiosity can be completed by the data concerning praying, which may be treated – according to J. Mariański – “as a symptom of private religiosity”, though de facto it is indicative of “the viability or fall of the Christian life” [Mariański 2013: 84-85]. According to CBOS survey, the number of the faithful praying everyday stood at 43.5 % of respondents in 2014, those praying more than once a week – 15%; once a week – 12%; at least once a week- 8%; a few times a year-12%; once a year or more rarely - 3%; never – 7%. Compared to the results from earlier years e.g. from 2005, weakening of this form of activity can be observed, especially of its everyday character as its figure stood at 56%, which means a decrease by 13 pp. The declarations concerning other frequencies of prayers in that year stood at: more than once a week – 11%; once a week – 13%; at least once a week – 7%; a few times a week – 6%; once a year or less frequently – 3%; never – 5% [Zmiany w zakresie 2015:7]. In view of the presented results, praying practice appears to be a decreasingly frequent expression of believers` piety and care about their own religiosity and thus it is becoming a part of individualising where the model of private involvement, as well as building and maintaining bonds with transcendence, are distant from the one preferred and recommended by the Church.

Nearer to or further away from the Church?

Selective approach to institutional orders seems to be a characteristic element of Polish religiosity, as indicated not only by the above data, but also by subjective self-identification of the faithful in relation to the Church. According to CBOS survey, the number of the believers following the Church orders stood at 39% in 2014 and 66% in 2005, which means a decline by 27pp, at the same time there was a 20% increase in the number of declarations of individual expression of faith, as in 2014 this figure stood at 52% and in 2005 at 32%. Besides, the number of non-believers increased, in 2014 the figure stood at 5% and at 1% in 2005 [Zmiany w zakresie 2015:6; Polacy wobec Kościoła

2007:2]. These declarations indicate a clear re-orientation of the believers towards the formula of privatised religiosity, distancing itself from a complete surrender to the teaching of the church and as well as from specific doctrinal requirements, which cease to be an unquestionable symbolic universe and a sole source of axio-normative patterns. They tend to take a form of a peculiar offer, from which selective elements can be taken in accordance to individual preferences, representations and styles of life, where flexibility and lack of obligations become a basic criterion, thus following ideas proclaimed by the contemporary culture that affirm almost untamed freedom and the cult of “I” and “me”. These inspirations more and more frequently pass to the sphere of the sacred which – in Polish conditions - is gradually subjected to analogous standards related to the hegemony of choice, private preferences and inclinations, affecting the shape of religiosity that deviates from the Church formula.

The dimension confirming a specific spiritual viability of Poles is the faith, 92 % of respondents declared to be believers, including 8% of profound believers, the number of non-believers stood at 8% of respondents in 2014. In 2013 this figure stood at: believers – 93% (9%) and non-believers (7%) and in 2005 these self-declarations totalled as follows: believers – 96% (12% of profound believers) and non-believers - 4% [*Zmiany w zakresie 2015:3*]. The level of Poles` faith is characterised by a certain stability, yet, a decline in the number of profound believers can be observed, as within a decade this figure dropped by 4 pp, alongside with analogous increase in the number of non-believers. Self – declarations concerning faith accentuate, above all, the cultural pattern binding in Polish society [*Mariański 2011:35*], according to which faith might not be an obligation or a necessity, but rather a commonly and freely manifested obviousness. Yet, its ingredients depart from a potential model suggested by the “affiliation structure”. According to CBOS survey conducted in 2015, more than half of Poles unquestionably believe in God (56%) and 27% of respondents express doubts about this belief; for another 5% of respondents the belief in God is not permanent, as it occurs at times. An analogous percentage believes in the Supreme Being, others either do not know whether God exists (4%) or simple do not believe in God (3%). Comparing declarations concerning this dimension, the 2009 survey results indicate that the percentage of unquestionable believers in God decreased by 4% (60%). Faith in God with some elements of hesitation is manifested by 26% of the respondents and alternate faith with some elements of hesitation is manifested by 5% of respondents. Besides, 6% believe in the Supreme Being, 4 % did not have doubt about the existence of God and 1% defined themselves as non-believers [*Kanon wiary 2015:2*]. This context allows to see the presence of Christian concepts and visions referring to the question of the Absolute and transcendence, suggesting coherence of the teaching with the beliefs of the faithful.

Nonetheless, the declarations concerning particular elements of faith indicate its subjective treatment, and thereby confirm a rather selective approach to doctrinal issues and constituting eclectic ideological and symbolic ideas. The faith of Polish people, as indicated by 2015 survey, covers both the elements of the doctrine and also extra - religious elements, since apart from the belief in the last judgement (70%), heaven (70%), immortality of the soul (69%), afterlife (66%), resurrection of the dead (62%), original sin (59%), hell (56%), there appears a belief in: fate (66%), animal soul (36%), reincarnation (30%). Comparing these aspects to the declarations of 2009 indicates a slight decrease in the beliefs in the last judgement (73%), immortality of human soul (73%), life after death (69%), resurrection of the dead (66%), the stigma of original sin (68%), hell (59%) and also animal soul (42%) and reincarnation (33%) [*Kanon wiary 2015:10*]. The beliefs constituting sacred outlook on life of the believers do not only include the content and ideas that are solely of Christian background, but also the ones related to the doctrine are characterized by a diversified level of interiorization. This dimension reveals that self-declaration of faith has a common and stable character in Polish conditions, yet, its ingredients accentuate both the eclectic character of the beliefs and representations, and also a selective approach to the elements of doctrine. This multi - ideology may be treated as an expression of the currently binding pluralism, and thus as a consent to constituting imaginary and symbolic collages, acceptance of diversity that in religious context translates into autonomous creation of “religious” outlooks on life and references. This predilection dominates, as the percentage of the believers in all doctrinal elements stood at 35% in 2014, yet, upon elimination of the respondents with extra - Christian beliefs the ideological coherence will characterise only 5% of the respondents [*Kanon wiary 2015:10*].

The outlined dimensions of Poles` religiosity present its significant diversity, ranging from a conservative and orthodox attitude, through a cultural “model” or pattern replicated on the ground of tradition, to an increasingly clear emergence of the trend of de-institutionalization and privatisation of religion. The entirety clearly indicates internal pluralism of the denomination prevailing in Poland with its “summer - time” and superficial searching and distancing forms as well as traditionalistic and devotional forms, which may be treated a consequence of contemporary transformations in social and cultural sphere that trigger changes in the scope of attitudes, beliefs and axiological orientations [*Borowik, Doktor 2001*]. This differentiation along with numerous individual preferences would be used by numerous religious entities, yet, in Poland this abundance of forms is functioning under the emblem of Catholicism [*Wójtowicz 2010*].

Innovations of the Lednica meetings

The Church is trying to respond to these tendencies by engaging in various forms of evangelization, the setting of which could be less or more modernised and directing them to various consumer segments. The exemplification of these undertakings could be found in all Poland's meeting of the youth in Lednica, organized periodically since 1997 and whose meaning is of dialectic character. On the one hand, this place emanates with a peculiar symbolism as it is located near Gniezno, the town identified with the baptism of Poland. On the other hand, the initiative was implemented with support of John Paul II, who put a special trust in the youth, especially in the context of current transformations involving secularization - related changes.

Meetings of the youth in the fields of Lednica are meant to implement this concept, as they consolidate the young generation around faith. Besides, they fit into the inculturation project, since they emanate with abundance of religious symbols, giving them an innovative arrangement, corresponding with the codes of contemporary culture. These meetings can boast about professional choreography, marketing, logistics and obviously a pastoral care. Each meeting carries a message that becomes the main theme for the performance which is also aimed at promoting and deepening Christian concepts in young people. The first meeting highlighted the meaning of the Holy Trinity, being in line with the preparations for the great year 2000 jubilee when the meeting in Lednica was originally meant to be a single event only. The constitutive elements of the setting included a metal gate, shaped like a fish and designed by A. Boryska, which was to become – as described by J. Góra the initiator of the event – “a mega symbol” of the meeting already held annually [Góra 2001:18,22]. Walking through the gate, the participants manifest their acceptance for specific values and unity in the Christian community. Additionally, the staffage was mainly composed of wicker – an allegory of the past [Góra 2001:22]. A significant part of both the first and other meetings was celebration of the relics of St. Adalbert [Góra 2001: 18,22, 29] now considered the holy patron of the young arriving in Lednica, who are supposed - as emphasised by J. Góra – “to defend faith faced with increasing paganism of Europe” [Góra 2001:22]

The second meeting held in 1998 highlighted the meaning of crucial Christian symbols like: salt, light and oil [Góra 2001:32] whose sacred meaning was translated into a contemporary model of narration and language. The evangelical contents were presented in a modern and meaningful form because the salt was brought from Klodawa and distributed in specially designed bags to emphasize its multi-functionality, as salt gives taste and also preserves, so in the religious context salt gives the meaning/sense/ and protects “faith from spoilage” [Góra 2001:33]; the oil was “enriched” with fragrances so that spreading aroma could symbolise holiness and faith, as the man of faith smells nice

contrary to a sinner; the fire brought from Rome was the meaning of light and its power and potential were supposed to indicate inexhaustibility of Christian values [Góra 2001:33-35]. Baptising adult people was meant to be a component of next meeting in 2000, yet, this idea was abandoned upon Archbishop H. Muszyński's request "not to pack so many symbols together, as you will clog up everything" [quotations from: Góra 2001:40]

So the meetings in Lednica emanate with symbolism that is put in the references and codes of the contemporary culture and subjected to spectacular associations that are meant to integrate faith and culture and translate its meaning into the language of modernity. Its exemplification could be found in preparation and distribution of the Decalogue cards that resembled credit cards. Jan Góra justified that concept by a particular coincidence of meanings, so just like plastic money lets you live on credit also living in accordance with Christian principles will lead to salvation, yet, the entire issue is based on a "credit like" conviction of the rightness of this standpoint [Góra 2001:54]. The inspirations making the annual performances more attractive take a variety of forms, referring to more or less conventional or even controversial borrowings or associations. In 1999 a replica was made of a part of Rembrandt's painting "Return of the prodigal son", yet, the face of God was replaced by the face of John Paul II, which was to become a peculiar form of allegory of the God of Mercy - as suggested by J. Góra [Góra 2001: 43-46].

While preparing the meetings, the organizers seek various forms of expression and meaning, which will not only be understood and clear for the young generation but will also take a form coherent with the experiences and feelings offered by the contemporary entertainment industry, becoming a counter offer for pop products and quasi icons. Consequently, the settings of these meetings increasingly refer to feasty and simulative character of the contemporary culture and at the same time affirm the sacred, stimulate spirituality and feelings in the community. However, these stagings (shows) may be treated dichotomously.

On the one hand, such performances seem a solution compliant with the requirements of the mass culture, as they promote innovations, dynamism and attractiveness, thus being a completion or an alternative to conventional forms of celebration. The meaningfulness of such initiatives is confirmed by the participants' comments posted on the official web side. For example, "Above all, Lednica offered me a magnificent unity with Jesus and all the other people by my side. I felt I was not alone in my faith, I felt I was with thousands of other people! Never before have I felt it so distinctly! (Ola); "Lednica is for me a place enhancing my emotional stability, the place where I feel God's presence. Lednica helped me change for the better. Since the meeting I have been trying to live more for the others, I want to help!" (Sylwia). The responses of

the participants approve of this innovative setting, as one of the participants claims: “The meeting at Lednica gave me a lot: meeting new people, fabulous atmosphere and a proof that God can be worshipped joyfully, through dancing and singing! Lednica is changing people, and has changed me.. that is why we need it! I want to come back!” (Marta). The symbolic element of the passage through the gates seems to be truly meaningful in view of the participants` experiences as one of them points out: ”Participation in the meeting helped me choose Jesus Christ to be my life Guide. I found the moment of passing through the Fish Gate most amazing!”(Dominik). Others emphasise the role of community feelings, mutual prayer and the sacrament of confession. For example: “I did like the confession I went to in the fields of Lednica. It was a sincere, face to face talk with a priest as a mediator of Jesus. I will always remember it! I will never forget the dances, singing, joint prayers and my spiritual transformation. It was during the meeting that I understood that Jesus and faith in Him constitute a true value in life! I will remember the Meeting for long! “(Sylwia)⁸.

On the other hand, by corresponding with contemporary eventful life and spectacularity, Lednica appears to be a religious happening, which offers both instant faith and experience and moderately targets spiritual needs. Furthermore, it signals some instrumentalization of the symbolic arsenal, which similarly to the sphere of commerce juggles with connotations and exploits various resources, yet, solely for stimulating the demand. It seems that a trend for a fashion brand is different, as the latter requires at least some potential depth, reflexion and conscious affirmation of *the sacred*, but not a collective joy stimulated by the animators of the “pop” version of experiences and the Absolute. Yet, the intention of Jan Góra was “translating faith into culture” [Góra 2001:32], not only solely through the setting and model of narration as the narration itself multiplies the events like Lednica of the Youth, Lednica of Seniors, Lednica of Children and also extends it with the offer of commemorative gadgets, but his aim was to give the narration a Christian flavour and taste throughout the whole event. Contemporary culture has promoted and is still promoting ephemerality and collecting various experiences and observations. This trend appears to be invariable, nevertheless, it has also penetrated into the sphere of the sacred, as the set of the attributes of consumers still includes the stole, the fish, the breviary and the cross ⁹, resembling the whereabouts of our previous spiritual quest.

⁸ www.lednica2000.pl

⁹ Among the others, these are the symbols of Lednica available in e- shop www.lednicki.pl [25 IX 2016]

Instead of a summary

Briefly presented data concerning some dimensions of Polish religiosity reveal its specificity, which is principally based on the formula of belonging that does not imply explicit permanent and coherent data with predominating expression of religious attitudes. These attitudes seem to be selective and targeted at a culturally reproduced scheme rather than a complete manifestation of shaping relations and experiences with metaphysics. Ritualization becomes the emanation of Polish religiosity, yet, it is mainly the festive ritualization that allows to manifest membership in the community. Yet, it seems that while such moments are occasional, the essence of religiosity, including the beliefs, is losing its depth and reflectiveness, becoming a poor substitute or hologram of sacredness, yet, on a larger scale, it does not mean phasing out or deficit of spiritual needs and desire to experience the sacred, as they are clearly seen in declarations and though they only partially refer to doctrinal matters, they still do not seem to be fully consolidated and developed by the Church. The issue still remains open whether it is a consequence of an uncompetitive character of the religious sphere where the monopolist allows for a superficial character of involvement, or perhaps, it is an inevitable effect of a “tyranny of monopoly” where the prevailing subject may, due to its position, pay decreasing attention to the quality of its offer or product, as the shape of market relations for customers still means the only choice – a choice deprived of any alternatives? Or perhaps it is the outcome of specific changes in the needs of believers, who, in accordance with contemporary tendencies, tend to seek less or more peculiar experiences and feelings, as it is where the contemporary ephemeral and eventful culture permanently stimulates their needs, the phenomenon that the Church may not be fully prepared for. Though the Church undertakes numerous attempts and actions to stop the tendencies emerging along with the modernity, the culture of experience, ephemeral shows, abundance of simulations, yet, these attempts take a provisional and *ad hoc* form. Since these initiatives are aimed at presenting religion in an innovative, marketing and eventful setting, which is likely to impress, lead to collective enthusiasm, stimulate emotions, present other form of collective experiencing, nonetheless, does it leave a permanent trace in the lives of the participants so that they could bring that implemented hope, joy and values into the world of postmodernity, filled with emblems and imitations of other versions of satisfaction and self-fulfilment? The contemporary level and character of religiosity do not exemplify a particular efficiency of such initiatives, yet, this does not deny the rationale for undertaking them, as they seem to be indispensable nowadays [Einstein 2010]. Nonetheless, they appear to accentuate the scope of challenges for the Church, while all religious happenings and sacral performances tempt with their

attractiveness and manifest the modernization of the sacrum, still they do not seem to lead to equally spectacular massive religious conversions.

References

- Annuario Statisticum Ecclesiae* 2004, 2006, Città del Vaticano 2006: Liberia Editrice Vaticana
- Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD* 2015, 2015, Warszawa: ISKK.
- Baniak J., 2007, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków: Nomos.
- Baniak J., 2013, *Od sacrum do profanum. Desakralizacja rytów przejścia w Polsce w świetle wyników badań socjologicznych*, w: Baniak J. (ed.), *Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech*.
- Berger P.L., Davie G., Foaks E., 2008, *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations*, Hampshire: Ashgate Publishing.
- Borowik I., Doktor T., *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, 2001, Kraków: Nomos.
- Ciupak E., 1973, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Einstein M., 2008, *Brands of faith. Marketing religion in a commercial age*, London – New York: Routledge.
- Firlit E., 2013, *Wspólnotowy wymiar religijności*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa: ISKK SAC.
- Góra J., 2001, *Ryba to znaczy Chrystus. Przesłanie i historia spotkań Lednica 2000*, Poznań: W drodze
- Kanon wiary Polaków. Komunikat z badań CBOS*, Boguszewski R. (oprac.), 2015, nr 29, Warszawa: CBOS.
- Lokalna parafia – jej społeczne znaczenie i funkcje. Komunikat z badań CBOS*, Boguszewski R. (oprac.), 2014, nr 158, Warszawa: CBOS.
- Mały Rocznik statystyczny 2005*, Warszawa: GUS.
- Mariański J., 1991, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa: PAX.
- Mariański J., 2011, *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków: WAM.
- Mariański J., 2013, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991-2012*, Warszawa: ISKK SAC.
- Piowowski W. (ed.), 1983, *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Polacy wobec Kościoła oraz nauczania papieża Benedykta XVI dwa lata po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań CBOS*, Boguszewski R. (oprac.), 2007, nr 78, Warszawa: CBOS.
- Rocznik demograficzny 2015*, 2015, Warszawa: GUS.
- Rocznik statystyczny 2015*, 2015, Warszawa: GUS.

- Sfery sacrum i profanum w życiu społecznym. Komunikat z badań CBOS*, Kowalczyk K. (oprac.), 2015, nr 31, Warszawa: CBOS.
- Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań CBOS*, Boguszewski R. (oprac.), 2009, nr 34, Warszawa: CBOS.
- Wójtowicz A., 2010, *Efekt denominacyjny katolicyzmu polskiego*, „Przegląd Religioznawczy”, no 3 (237), s. 91-105.
- Wyznania religijne w Polsce 2012-2014*, 2016, Warszawa: GUS.
- Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań CBOS*, Boguszewski R. (oprac.), 2015, nr 26, Warszawa: CBOS.
- Znaczenie religii w życiu Polaków. Komunikat z badań CBOS*, Boguszewski R. (oprac.), 2006, nr 81, Warszawa: CBOS.

A heresia de Uriel da Costa (1585-1640) contra a comunidade judaica sefardita de Amsterdã¹

João Alberto da Costa Pinto²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.32622>

Resumo: Apresento neste artigo uma descrição analítica da autobiografia – *Uma Vida Humana* (Exemplar Humanae Vitae) de Uriel da Costa, um judeu marrano português nascido na cidade do Porto que se radicou em Amsterdã em 1615 após fuga da Santa Inquisição. Uriel da Costa escreveu a obra um pouco antes de se suicidar (em 1640) e nela encontramos uma descrição da sua trajetória intelectual determinada pela sua radical oposição às práticas político-religiosas da comunidade judaica sefardita de Amsterdã. A autobiografia de Uriel da Costa é um dos grandes documentos das revoltas heréticas no Século XVII. Com a análise da trajetória de Uriel da Costa na sua luta ideológica contra os rabinos sefarditas e do seu suicídio, motivado pelas excomunhões (Heréns) que sofreu, desenvolvo uma breve nota historiográfica sobre uma prática ideológica de naturalismo deísta que já sugeria diretrizes posteriormente disseminadas no pensamento iluminista europeu do século XVIII.

Palavras-chave: Judaísmo; Marranos; Uriel da Costa; Sefarditas de Amsterdã.

Uriel da Costa's heresy (1585-1640) against the Sephardic Jewish community from Amsterdam

Abstract: I present in this paper an analytical description of the autobiography - *Example of a Human Life* (Exemplar Humanae Vitae), by Uriel da Costa, a Portuguese Marrano-Jew born in Porto who settled in Amsterdam in 1615, after fleeing the Holy Inquisition. Uriel da Costa wrote the work just before committing suicide (in 1640). In this book there is a description of his intellectual journey defined by his radical opposition to the political and religious practices of the Sephardic Jewish community from Amsterdam. Uriel da Costa's autobiography is one of the greatest documents concerning the heretical uprisings in the 17th century. Based on the analysis of Uriel da Costa's journey, in his ideological fight against the Sephardic rabbis, and of his suicide, motivated by his excommunications (Herem), I develop a brief historiographical note about an ideological practice of deistic

¹ Este artigo é uma versão revista e ampliada de trabalho apresentado no II Seminário Internacional de História Medieval e Moderna (UFG, UEG, PUC/GO): Mundos Ibéricos em Debate, realizado em Goiânia de 08 a 10 de junho de 2016. O propósito central do artigo é o de divulgar a existência do livro de Uriel da Costa e apresentar a trajetória de um autor que é pouco conhecido do leitor brasileiro, mas fundamental para a compreensão histórica do universo social e ideológico da comunidade judaica de Amsterdã no Século XVII.

² Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (2005). Professor Associado na Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás. Email: joaoacpinto@yahoo.com.br

naturalism that offered directives later disseminated within the European Enlightenment thought of the 18th century.

Keywords: Judaism; Marranos; Uriel da Costa, Sephardic from Amsterdam.

La herejía de Uriel da Costa (1585-1640) contra la comunidad judía sefardita de Ámsterdam

Resumen: En este artículo presento una descripción analítica de la autobiografía – *Una Vida Humana* (Exemplar *Humanae Vitae*) de Uriel da Costa, un judío marrano portugués, nacido en la ciudad de Porto, que radicó en Ámsterdam en 1615 después de su fuga de la Santa Inquisición. Uriel da Costa escribió la obra un poco antes de suicidarse (en 1640) y en ella encontramos una descripción de su trayectoria intelectual, determinada por su radical oposición a las prácticas político-religiosas de la comunidad judía sefardita de Ámsterdam. La autobiografía de Uriel da Costa es uno de los mayores documentos sobre las revueltas heréticas en el Siglo XVII. Con el análisis de la trayectoria de Uriel da Costa, en su lucha ideológica contra los rabinos sefarditas, y de su suicidio, motivado por las excomuniones (Heréns) que sufrió, desarrollo una breve nota historiográfica sobre la práctica ideológica del naturalismo deísta, lo que sugería parámetros posteriormente diseminados en el pensamiento iluminista europeo del siglo XVIII.

Palabras clave: Judaísmo; Marranos; Uriel da Costa; Sefarditas de Ámsterdam

Recebido em 25/10/2016 - Aprovado em 15/02/2017

Introdução

Apresento neste artigo uma descrição analítica da autobiografia – *Uma Vida Humana* (Exemplar *Humanae Vitae*) de Uriel da Costa (1585-1640), um judeu marrano português, nascido na cidade do Porto, que se radicou em Amsterdã (em 1615) após fugir da Santa Inquisição Portuguesa. Uriel da Costa suicidou-se em 1640. A sua autobiografia³ foi o seu último escrito e nela se encontra uma descrição da sua trajetória intelectual (no Porto e em Amsterdã), bem como as suas justificativas para a radical oposição que manteve contra as práticas político-religiosas da comunidade judaica sefardita de

³ A autobiografia só foi publicada em 1687, como transcrição anexa no livro *De Veritate Religionis Christiana et Amica Collatio cum Erudito Judeo*, de Philip van Limborch, um importante teólogo holandês, vinculado à corrente protestante dos arminianos (adiante, descrevo esse grupo político no cenário ideológico do protestantismo holandês), que se tornou conhecido por seus debates com membros das comunidades judaica e católica de Amsterdã. Foi para debater as teses de Uriel da Costa que Limborch publicou na íntegra (como anexo ao seu livro) a autobiografia do marrano português. Somente assim se pode conhecer esse texto que se consagrou como um dos grandes libelos heréticos do Século XVII. Já se questionou a autenticidade do documento. Houve até quem dissesse que o mesmo tinha sido escrito por Espinosa, mas hoje, é consensual na historiografia erudita sobre os judeus marranos, especialmente através dos trabalhos de I. S. Révah (referência mundial nos estudos do judaísmo dissidente em Amsterdã), que Uriel da Costa é o verdadeiro autor do texto. Foi Révah quem refutou a hipótese de Gebhardt, especialista nos escritos costianos, de ser Espinosa o autor do *Exemplar Humanae Vitae* (RÉVAH, 1958, p. 185).

Amsterdã. Sua autobiografia é um manifesto político contra os rabinos sefarditas da cidade e foi assim que caracterizarei tal documento neste artigo. Com base em sua análise, exponho a trajetória de Uriel da Costa no contexto dessa comunidade judaica e proponho um exame historiográfico sobre os sentidos da sua derrota política contra os rabinos sefarditas, já que é consensual nos estudos costianos a interpretação de que o seu suicídio está diretamente relacionado às sanções penais que lhe foram impostas ao longo de vários anos pelas sinagogas de Amsterdã. Pretendo demonstrar que a derrota política da dissidência religiosa de Uriel da Costa seria uma demonstração de que a construção da filosofia de Espinosa, em Amsterdã, significava também uma afirmação ideológica de um discípulo político do pensador português⁴.

Uriel da Costa tem o seu nome inexoravelmente vinculado ao de Espinosa pelas punições que ambos sofreram, impostas pelos mesmos rabinos de Amsterdã. Em virtude das premissas filosóficas que adotaram com relação à ortodoxia do judaísmo, eles foram declarados heréticos e excomungados por meio de procedimentos institucionais, os quais se assemelhavam aos da Inquisição na Península Ibérica. Amsterdã era considerada, na primeira metade do século XVII, a cidade mais liberal do mundo, a cidade que acolhia e permitia a liberdade de credo religioso a todos aqueles que fugiam como vítimas das diásporas impostas pela Inquisição da Igreja Católica. Então, como compreender que dois importantes pensadores daquela cidade fossem condenados a punições tão drásticas como os *Herens* que sofreram? Para indagar os motivos políticos e ideológicos dessas punições desenvolvo, a seguir, uma análise da trajetória ideológica de Uriel da Costa com base na sua narrativa autobiográfica.

Judeus e Inquisição em Portugal nos Séculos XVI e XVII

Por causa da Inquisição Espanhola em fins do século XV, muitas famílias de judeus exilaram-se em Portugal (1492) e logo foram obrigadas a se converter ao catolicismo, mais precisamente, após o decreto de 1497 do rei D. Manuel I. As famílias dos pais de Uriel da Costa estavam presentes nessa diáspora religiosa. Quando nasceu Uriel da Costa (em 1585, com o nome de batismo de Gabriel da Costa), seus familiares,

⁴ Nos estudos historiográficos sobre Espinosa (ver, por exemplo, os estudos de Yovel [1993] e o de Nadler [2003]), o caso Uriel da Costa é apresentado como um exemplo de contextualização do poder político das ortodoxias sefarditas em Amsterdã, isto é, Espinosa ser considerado um herético inseria-se como parte de um contexto de forte coação ao pensamento dissidente, imposto pelas sinagogas de Amsterdã. É possível conhecer Uriel da Costa por meio dos estudos sobre Espinosa. Geralmente, o filósofo português é descrito como um mártir ou uma vítima da repressão dos rabinos. Contudo, penso ser necessário acrescentar mais um sentido à trajetória de Uriel da Costa: a derrota do intelectual dissidente indica ser Espinosa um “discípulo” político de Uriel da Costa. A importância da obra filosófica de Espinosa não se compara historicamente à breve obra de Uriel da Costa, mas Espinosa, como sujeito histórico, só pode ser percebido num universo social de práticas intelectuais que deve acentuar permanentemente a luta política de Uriel da Costa.

na condição de *cristãos-novos* (ou judeus marranos⁵), estavam bem inseridos no universo social da cidade do Porto. Eles gozavam de próspera condição econômica derivada de empreendimentos comerciais bem sucedidos, especialmente os do pai de Uriel – Bento da Costa Brandão – que trabalhava com importação e distribuição de açúcar brasileiro, exportação de vinhos, escritórios comerciais em Lisboa e no Porto, além de investimentos financeiros como sócio no controle de uma casa bancária em Hamburgo (BESSA-LUIS⁶, 1983, p. 14; ALBIAC *apud* COSTA, 1985, p. 65; RÉVAH, 1962, p. 46; DUFF e KAAN, 1926, p. 24). Bento da Costa Brandão, casado com Branca da Costa (também de família marrana), além de Uriel da Costa, teve mais quatro filhos. Ele possuía o título de nobreza – Cavaleiro da Ordem da Casa da Infanta D. Isabel, que lhe foi concedido por Felipe II (rei de Espanha com Portugal anexado) por fazer investimentos econômicos (empréstimos) ao governo (BESSA-LUIS, 1983, p. 15). Faleceu em 1608.

Sobre o seu pai e o seu ambiente familiar, assim escreveu:

Meu pai era verdadeiramente cristão, homem zeloso da sua honra e que prezava ao máximo os bons costumes. Em sua casa fui muito bem criado. Não nos faltavam serviçais e na cavalaria sempre um bom cavalo de boa raça espanhola para praticar equitação, na qual o meu pai era perito e que eu desde pequeno tentava imitar. Uma vez instruído em algumas artes que os meninos de boas famílias costumavam aprender, passei a estudar Direito (COSTA, 2015, p. 09).

Uriel da Costa estudou Direito Canônico na Universidade de Coimbra, de 1604 a 1608, e ali se deparou com a forte presença cultural do judaísmo. Neste momento, começou a questionar a sua formação ideológica junto ao catolicismo. Na cidade do Porto, assumiu em 1610 o cargo de tesoureiro da importante Igreja Católica Colegiada de São Martinho de Cedofeita. Para essa função de tesoureiro, ele estava desobrigado de qualquer manifestação religiosa pública, pois era apenas um cargo administrativo

⁵ O judeu marrano obrigava-se a manter em rituais secretos as suas práticas religiosas de origem, tendo, contudo, que se manter socialmente como católico. Era no segredo que o marranismo se desenvolvia e se punha em prática (SANCOVSKY, 2013, p. 29). Ser marrano era travar uma luta existencial de forte ambiguidade religiosa (YOVEL, 1993, p. 26-29; GORENSTEIN, 2013, p. 20-26). A historiografia erudita prefere a expressão “cristão-novo”, isto porque, conforme Gebhardt (*Apud* ABREU, 1984, p. 122) o “marrano” quase sempre era percebido como um católico sem fé e um judeu sem conhecimento, ainda que um judeu no querer.

⁶ Agustina Bessa-Luis escreveu um importante romance histórico sobre a vida de Uriel da Costa – *Um bicho da terra* (1983). Seu livro está apoiado em farta bibliografia de estudos costianos, especialmente os trabalhos de I. S. Révah. Neste artigo, faço uso do livro de Bessa-Luis para acomodar ao texto algumas informações de descrição contextual familiar, assim como para estabelecer, com o seu retrato do personagem, um diálogo com aquilo que aqui apresento.

(ALBIAC, apud COSTA, 1985, p. 67). Nesse período, entre os estudos em Coimbra e o trabalho na Igreja, além de controlar com seus irmãos os negócios da família, manifestava crescente aversão às insuficiências do catolicismo.

Não encontrando paz de espírito na religião católica e querendo manter-me vinculado a alguma religião e saber do grande debate existente entre cristãos e judeus, recorri então aos livros de Moisés e dos Profetas, onde descobri muitas passagens em grande contradição com o Novo Testamento e onde as palavras, por serem as palavras de Deus, eram mais fáceis de serem interpretadas. (...) Com isso, julguei que, acreditando na palavra de Moisés, deveria ater-me a sua Lei, já que ele afirmava tê-la recebido de Deus, declarando-se um simples mensageiro em missão a pedido de Deus. Chegando a essa conclusão e pelo fato de naquele reino ser proibido professar a religião dos judeus, decidi-me por mudar de residência, deixando a terra pátria (COSTA, 2015, p. 11).

Com o falecimento do seu pai, enquanto filho mais velho, Uriel da Costa assumiu a condição de chefe da família. Com a sua esposa, Francisca de Castro (casou-se em 1612), sua mãe e seus irmãos, fugiu para Amsterdã no ano de 1615 à procura de melhores condições sociais para a reflexão e para o exercício das suas práticas religiosas judaicas. No Porto, Uriel da Costa e a sua família estavam à mercê de alguma denúncia anônima, por causa da condição original de exilados da diáspora espanhola de fins do século XV, termo que poderia ser suficiente para que o tribunal do Santo Ofício colocasse a ferro tais denunciados (BESSA-LUIS, 1983, p. 14-15; ALBIAC apud COSTA, 1985, p. 67). É frequente afirmar-se que a conversão radicalizada de Uriel ao judaísmo deu-se a partir de uma decisão solitária. Isso é o que diz Révah (1962, p. 72), por exemplo, argumentando ser uma opção intelectual de alguém à procura de liberdade religiosa. Ressalve-se, contudo, que naquele momento, a Inquisição portuguesa apertava sua repressão junto a quaisquer suspeitas de manifestações heréticas, especialmente aquelas advindas da comunidade de cristãos-novos. António Homem, professor de Uriel da Costa na Universidade de Coimbra, estava sob forte suspeita inquisitorial por liderar uma confraria judaica junto aos estudantes⁷. Uriel, temendo represálias junto à sua família

⁷ Sobre a possível influência de António Homem na conversão de Uriel da Costa ao judaísmo, entre outros, ver Lacerda (2006, p. 120-123). Révah (1962, p. 52) registra que no período de 1618 a 1625 a Inquisição portuguesa realizou 143 autos de fé contra cristãos-novos na cidade do Porto. O período indicado é posterior à saída de Uriel da Costa, mas caracteriza um processo que já se fazia presente em anos anteriores.

por ter relações intelectuais com António Homem, decide fugir do Porto para Amsterdã e, como os marranos só poderiam deslocar-se com autorização governamental, abandona tudo para viajar clandestinamente com a sua família.

Uriel da Costa em Amsterdã contra os Rabinos Sefarditas

Ao chegar a Amsterdã, o pensador português adotou o nome de Uriel da Costa e se converteu ao judaísmo sefardita, cumprindo com o “preceito da circuncisão” (COSTA, 2015, p. 12). Mas o entusiasmo com a comunidade sefardita de Amsterdã⁸ logo lhe foi dirimido.

Pouco tempo depois me dei conta que as práticas dos judeus e a organização da sua comunidade não estavam de acordo com os mandamentos de Moisés. Se havia de se cumprir com a lei mosaica na sua aceção original, os sábios judeus e os rabinos inventavam muitas coisas que eram inadequadas aos princípios originais da lei. Por isso não pude conter-me e cheguei a considerar que fazia algo bom a Deus defendendo livremente e com isenção a lei nos seus princípios originais (COSTA, 2015, p. 12).

A reação de Uriel da Costa em defesa da ortodoxia mosaica leva-o ao confronto político com a cultura rabínica do “farisaísmo” da comunidade sefardita. Ele não reconhece a autoridade mundana dos rabinos diante do ato religioso e, dali para frente, a sua vida se transformará num combate solitário contra as práticas ideológicas dos rabinos nas três sinagogas que a comunidade sefardita tinha à sua disposição na cidade⁹. Suas palavras são duríssimas, de uma franqueza inaudita, marcando esta autobiografia como um dos grandes documentos políticos das heresias religiosas do Século XVII. Vejam-se os termos da revolta de Uriel da Costa.

⁸ Sobre a cidade de Amsterdã e os judeus livres da comunidade sefardita portuguesa ali exilada, consultar, entre outros: ZUMTHOR, 1989, p. 107-120 e 307-310; NEGRI, 1993, p. 30-55; NADLER, 2003, p. 19-67.

⁹ Com uma população majoritariamente calvinista, os bairros judeus de sefarditas (judeus de origem portuguesa, portadores de grande poder econômico junto à comunidade) ou asquenazes (judeus de origem alemã de condições econômicas bem mais modestas) (ZUMTHOR, 1989, p. 118-119), reuniam algumas centenas de famílias. Contudo, a cidade permitia-lhes a liberdade de culto e a organização do credo nas três Sinagogas existentes: a Sinagoga Bet Jacob, chefiada por Levi Morteira, o grande guardião da ortodoxia judaica e que será o grande inimigo ideológico de Uriel da Costa; a Sinagoga Bet Israel, chefiada por Isac Aboab de Fonseca; e a Sinagoga Neve Salom, chefiada por Isac Uziel de Fez. Em 1639, as três Sinagogas unificaram-se e fundaram a Grande Sinagoga do Talmude Torá (onde estudou Espinosa) (BESSA-LUIS, 1983, p. 301-302; RIZK, 2006: 08). Sobre os sefarditas em Amsterdã, Bessa-Luis (1983, p. 272) apresenta esta descrição: “(...) pouco mais do que uma feira franca ou um acampamento de foragidos, com seus tesouros, sem dúvida, mas sem ordem e sem regime”. Um ambiente propício para a autoridade religiosa, e “a pessoa dotada para criar um regime castrense (...) foi sem dúvida Saul Levi Morteira”, um rabino “legalista com controle total do seu Conselho dos rabis” (BESSA-LUIS, p. 272).

Estes sábios judeus de hoje, que mantêm seus costumes e hábitos malignos, combatendo sempre a favor da seita e das instituições dos detestáveis fariseus, sempre esperando vantagens próprias, em modo similar ao que já lhes fora outrora imputado quando da obtenção das primeiras cadeiras no templo e das saudações em praça pública, não aceitaram que eu me afastasse em nenhum detalhe da opinião deles, ao contrário, exigiram-me que os seguisse docilmente, caso contrário, ameaçar-me-iam de excomunhão e privação de toda comunicação e contato com a comunidade, tanto no que se relacionava com as coisas divinas, como com as coisas humanas (COSTA, 2015, p. 12).

Não se submetendo às ameaças de “tal indignidade” (COSTA, 2015, p. 12), resolveu-se pelo enfrentamento, decidiu-se por “padecer a tudo e permanecer firme” no seu propósito, preservando a sua opinião (COSTA, 2015, p. 13). Manteve-se por algum tempo em atividade comercial junto com os seus irmãos (tinham casas comerciais e bancárias em Amsterdã e Hamburgo), quem se destacariam posteriormente como figuras proeminentes da burguesia comercial-financeira nessas duas cidades, especialmente o seu irmão João da Costa, com quem Uriel tinha melhor relação (BESSA-LUIS, 1983, p. 248). No entanto, por sempre manifestar por onde passava a sua radical intransigência contra os fariseus, logo foi excomungado. Em 1618 em Hamburgo e Veneza e depois em Amsterdã no ano de 1623.

A excomunhão de 1623 deu-se por causa de um livro que Uriel da Costa tentava publicar, de título: *Da Mortalidade da Alma*, do qual só se conheceram alguns capítulos (dos capítulos 23 ao 35) porque o mesmo foi destruído no prelo, não há certeza quanto ao acontecido. Mas o fato é que se sabendo antecipadamente das intenções de Uriel da Costa com a sua publicação, Samuel da Silva publicou um livro onde já se transcreviam vários capítulos do livro costiano. O livro de Samuel da Silva, que critica e faz referência ao livro de Uriel, foi publicado em Amsterdã nesse mesmo ano sob este extenso título: *“Tratado da Imortalidade da Alma Composto pelo Doutor Samuel da Silva, em que também se mostra a ignorância de certo contrariador de nosso tempo, que entre outros muitos erros, deu neste delírio de ter para si e publicar que a Alma do homem acaba juntamente com o corpo”*. Evidente que o “certo contrariador” era Uriel da Costa. O português Samuel da Silva era médico em Hamburgo e conhecia Uriel da Costa da Universidade de Coimbra. Os rabinos da comunidade sefardita de Amsterdã pediram-lhe que refutasse as teses costianas (ALBIAC apud COSTA, 1985, p. 72; NADLER, 2003, p. 80). Tais procedimentos caracterizam

perfeitamente bem a pequena comunidade fechada e como ela estava centralizada pelo controle dos rabinos.

Uriel da Costa não se fez de rogado e de imediato preparou um opúsculo para refutar o livro de Samuel da Silva.

Logo que aquele livro contra mim foi editado, me preparei imediatamente para minha defesa e escrevi outro opúsculo para contradizê-lo, impugnando a imortalidade da alma com todas as minhas forças e, para tanto, recorri a inúmeras daquelas passagens em que os fariseus estavam em desacordo com a Lei de Moisés (COSTA, 2015, p. 14).

Esse opúsculo foi publicado em 1624 com o título: *Exame das tradições farisaicas conferidas com a Lei escrita por Uriel Jurista Hebreu*. Por causa das suas opiniões heréticas, consideradas uma ofensa não só para os judeus como para toda a comunidade cristã (protestantes e católicos), o livro foi apreendido pelas autoridades da comunidade judaica, foi proibido de circular e foi queimado publicamente. Uriel da Costa foi preso por dez dias e solto após pagamento de uma multa de 300 florins (NADLER, 2003, p. 82; ABREU, 1994, p. 122).

O *Herem* ou *Cherem*, a excomunhão imposta a Uriel da Costa em 1623, teve grande repercussão em Amsterdã, por se tratar de um membro de família importante para a burguesia comercial da cidade. A excomunhão por *Herem* era considerada a mais severa das punições, pois o excomungado estaria afastado de qualquer ato religioso e em luto permanente, impedido de manter contato com qualquer pessoa. Os irmãos de Uriel da Costa afastaram-se do seu convívio (exceto a mãe). Nessa ocasião, o viúvo Uriel da Costa (esteve casado com Francisca de Castro de 1612 a 1622) tentava casar-se novamente¹⁰, mas não conseguiu por estar proibido pelas leis impostas pelas Sinagogas de Amsterdã. Submetido aos castigos sociais do *Herem*, não podia se casar nem com uma mulher de origem judaica nem tão pouco com outra de qualquer religião. Merece ser aqui transcrito, na íntegra, o *Herem* imposto a Uriel da Costa em Amsterdã no dia 15 de maio de 1623, que ratificava os que lhe foram impostos em Veneza e Hamburgo:

Os senhores Deputados da nação, fazem saber que foram informados da chegada a esta cidade de um homem chamado Uriel Abadot (sic). Traz com ele muitas opiniões errôneas, falsas e heréticas, dirigidas contra a nossa santa lei.

¹⁰ Conforme relatado por Beassa-Luis, ele “estava interessado em casar-se com Branca da Fonseca, uma primadireita, viúva, uma bela senhora, um pouco mais velha do que ele” (BESSA-LUIS, 1983, p. 224).

Além do mais, já foi declarado herege e excomungado em Veneza e em Hamburgo. Desejando conduzi-lo à verdade, por diversas ocasiões, com toda a cortesia e benignidade, deram os passos necessários para tal, tomando como intermediários os *habamim*¹¹ e os mais velhos da nação, na presença dos ditos Deputados. Sabendo que, com arrogância e obstinação, persiste na sua iniquidade e nas falsas opiniões, tomaram juntamente com os *ma'amador*¹² das comunidades e os ditos *habamim*, a seguinte decisão: que seja excluído como um homem doente, amaldiçoado pela Lei de Deus; que ninguém, seja qual a sua classe social, seja homem ou mulher, seja parente ou estrangeiro, lhe dirija a palavra, que ninguém entre na casa onde ele estiver nem lhe faça qualquer favor, sob pena de ficar abrangido pelo mesmo *Herem* e de ser excluído da nossa comunidade. Por respeito às conveniências dos seus irmãos, concedemos-lhes um prazo de oito dias para se afastarem dele. Amsterdã, aos trinta dias do mês de Omer de 5383 (1623). Samuel Abravanel, Benjamim Israel, Abraão Curiel, Joseph Abeniacar, Rafael Jesurun, Jacob Franco (Apud NADLER, 2003, p. 81-82).

O alcance filosófico do pensamento de Uriel da Costa restringe-se ao pequeno texto aqui apresentado, um breve texto que Espinosa não conheceu porque só foi publicado em 1687, quando já havia falecido (Espinosa morreu em 1677, por causa de uma tuberculose). Mas é certo que Espinosa conhecia as ideias que levaram Uriel da Costa aos *Herens*. O contexto do *Herem* aplicado a Espinosa (1656) era diferente (Amsterdã estava sob uma República que tinha o apoio político de Espinosa) daquele imposto a Uriel da Costa, que vivia o ostracismo social e o isolamento familiar, aspectos que o abalaram drasticamente na sua vida cotidiana, solidão essa que o levou ao suicídio. As atividades políticas de Espinosa e as suas relações sociais junto aos mais importantes pensadores de sua época davam-lhe a estrutura necessária para ignorar o *Herem* que também o excomungou como um herege, frente à matriz ideológica do judaísmo sefardita.

¹¹ Chefes espirituais.

¹² Comitês religiosos que centralizavam o comando religioso da congregação.

A Política e o Debate Religioso em Amsterdã, no Século XVII

Na Amsterdã protestante, a comunidade judaica era tolerada como “estrangeira”¹³ e com liberdade de culto, mas, apesar da sua importância econômica, o controle político da cidade era protestante. Isso talvez explique a contundência das formas repressivas às manifestações heréticas originadas entre membros da comunidade sefardita, apesar da tolerância ao culto, as presumidas virulências heréticas poderiam por em risco toda a comunidade judaica frente às autoridades protestantes. Paul Zumthor dá notícia de que em 1642, certo François van den Meurs, por acusações similares às que sofreu Uriel da Costa e àquelas que Espinosa sofreria em 1656, também foi excomungado e preso por sete meses por negar a imortalidade da alma e a divindade de Cristo (ZUMTHOR, 2003, p. 120). Somente a partir de 1816, após o reconhecimento dos direitos civis dos judeus em Amsterdã, foi que o *Herem* deixou de ser aplicado como medida de excomunhão (SANTOS, s.d.p., p. 04; NADLER, 2003, p. 78-84; ALBIAC apud COSTA, 1985, p. 71).

As famílias sefarditas de Amsterdã representavam grande poder econômico junto a atividades comerciais e financeiras e apoiavam a Casa Real de Orange, com algumas se notabilizando como financiadoras de várias das monarquias europeias, garantindo, por exemplo, o abastecimento de víveres para o exército e a corte da monarquia inglesa sob Carlos I (SOMBART, 2014, p. 74). Algumas dessas famílias se deslocaram para Londres em 1643 (destacando-se a família de Mendes da Costa), quando também passaram a financiar o governo de Oliver Cromwell (SOMBART, 2014, p. 82). A Holanda, em meados do século XVII, inseria-se como o mais importante Estado no conjunto da República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos que se caracterizou como uma federação de Estados (províncias) descentralizados. Em cada província, o poder político pertencia a uma Assembleia dirigida por um “Pensionário” (governador). A política hegemônica era a do calvinismo, marcada por duas grandes divisões: os arminianos e os gomaristas. Grande parte da burguesia comercial protestante gomarista que apoiou a Casa de Orange também se consorciou com o poder político republicano do Grande Pensionista (Governador-Geral) John de Witt que governou a Holanda de 1653 a 1672. Ellen Wood (2014, p. 55) afirma que a república holandesa era a sociedade mais comercializada do mundo antes do advento da revolução industrial. Espinosa, além de amigo de John de Witt, foi um grande entusiasta do seu governo. John de Witt e seu irmão foram assassinados em 1672, quando a Casa Real de Orange retoma o poder com Guilherme III (a família real governara, com Guilherme II, a Holanda de 1626 a 1650) que também foi rei da Inglaterra. Os arminianos representavam a facção liberal do

¹³ Havia cerca de 800 judeus em Amsterdã no ano de 1627 (BESSA-LUIS, 1983, p. 188).

protestantismo holandês, o protestantismo republicano dos irmãos Witt. Os representantes da família real de Orange eram conhecidos como Stadhouders (expressão monárquica para as funções de Governador-Geral). A nobreza de Orange consorciava-se ideologicamente com o gomarismo, a doutrina conservadora protestante baseada na obra do teólogo Francisco Gomar que sempre fez oposição ao ideário de Jacobus Arminius (CORNELISSE, 1968, p. 6-11; NEGRI, 1993, p. 30-35; RIZK, 2006, p. 7-16; ZUMTHOR, 1989, p. 108-109). Com o gomarismo, os católicos estavam proibidos de realizar os seus cultos públicos. A eles eram permitidos somente os cultos individuais privados.

A comunidade judaica tinha liberdade de culto, mas seus atos religiosos institucionais estavam submetidos à chancela do Estado calvinista. Isso talvez explique a exigência das Sinagogas ao respeito canônico imposto pela ortodoxia dos rabinos, e que para proteger a comunidade, não hesitaram em excomungar Uriel da Costa e Espinosa e os outros mais. Talvez não tanto pela heresia com o Talmude, mas, fundamentalmente, pelo ataque ao poder político e ideológico que os rabinos tinham sobre a comunidade.

Isolado da comunidade e dos seus familiares, com os seus irmãos assumindo os negócios da família, afastado de todos, Uriel da Costa passa a viver modestamente¹⁴. De 1623 a 1640 teve que se circuncunciar a uma vida econômica quase miserável. Por suas convicções ideológicas, tornou-se um pária, um estorvo no seio de uma família burguesa com fortuna consolidada. Mas Uriel da Costa não recuou, ao contrário, radicalizou ainda mais o seu argumento. Como apresentado, na sua trajetória ideológica percebemos algumas “fases”. Do catolicismo (marrano) voltou-se para a ortodoxia do judaísmo. Com base naquilo que entendia como grande engodo do farisaísmo, ele radicalizou a sua concepção de religião, atacando as práticas institucionais dos rabinos nos cultos das sinagogas (uma postura próxima à da tradição dos saduceus¹⁵). Contudo, diante de todas as punições e afrontado pela excomunhão que o humilhava socialmente, passou a atacar o próprio cânone da lei mosaica.

Com o passar do tempo e na medida em que a experiência e os anos muito ensinam os homens a mudar as suas opiniões (...) comecei a ter dúvidas se a lei de Moisés deveria ser realmente vista como lei de Deus. Muitas coisas me

¹⁴ Similarmente a Uriel da Costa, os pais de Espinosa também eram comerciantes de prestígio (e por algum tempo, Espinosa, junto com um irmão, também foi proprietário de um estabelecimento comercial). Espinosa largou as suas atividades comerciais e dedicou-se ao polimento de lentes para lunetas, atividade artesanal que lhe garantia uma vida econômica modesta, mas segura.

¹⁵ Os saduceus defendiam a lei mosaica, mas não aceitavam a lei oral dos fariseus nem tampouco acreditavam na imortalidade da alma. Eles pregavam a valorização da Bíblia, cujo lema era: “procura o bem na Bíblia” (Ver ABREU, 1984, p. 127).

persuadiam do contrário, ou melhor, muitas me forçavam a afirmar o contrário. Cheguei, enfim, à conclusão de que a lei de Moisés não era a lei de Deus, mas tão somente uma invenção humana como muitas outras que há no mundo. Muitos aspectos da lei mosaica estão em desacordo com as leis da Natureza, e não me era possível acreditar que Deus, o criador da Natureza, pudesse ser contraditório consigo mesmo, pois seria contraditório propor aos homens que fizessem coisas contrárias à Natureza da qual Ele era o criador (COSTA, 2015, p. 15).

Aqui, Uriel da Costa manifesta o âmago da sua contribuição ao mundo ideológico dos debates religiosos do século XVII. O seu naturalismo deísta o coloca ao lado de Espinosa e insere-o numa longa tradição de deístas radicais, como por exemplo, a trajetória política e intelectual do médico espanhol (aragonês) Miguel Servet que morreu queimado em Genebra (em 1553) a mando de João Calvino – grande ideólogo do protestantismo (tal como a Inquisição da Igreja Católica, os protestantes também queimaram muitas pessoas se opuseram à sua ortodoxia)¹⁶.

Em 1633 acontece uma reconciliação de Uriel da Costa com os rabinos sefarditas que foi avalizada politicamente pelo seu irmão, João da Costa, que tinha grande prestígio na comunidade sefardita. Ele convenceu os rabinos de que se responsabilizaria pela “volta” de Uriel à normalidade social da vida cotidiana familiar. Uriel da Costa, nesse acerto político, teria a garantia de uma vida tranquila. As excomunhões foram reconsideradas, mas por pouco tempo. Logo depois foi novamente excomungado por dois motivos: inicialmente por causa da denúncia de um sobrinho¹⁷ que afirmou às autoridades rabínicas que ele não cumpria com os ritos sagrados do judaísmo, no que tange principalmente à alimentação em dias de tradição religiosa. O sobrinho observou que ele não comia a comida certa no dia certo, tal como todos os judeus deveriam fazer, sendo que isso foi o suficiente para denunciá-lo. Em seguida, por ter se manifestado criticamente sobre a comunidade rabínica de Amsterdã, numa conversa casual com dois estranhos (um italiano e um espanhol) que lhe haviam pedido informações sobre a

¹⁶ Sobre a trajetória de Miguel Servet, consultar ECHEVERRIA & ANCIN (2001). Daniel Lacerda (1998) afirma que Uriel da Costa poderia estar associado e mesmo influenciado pelas ideias de Servet (LACERDA, 1998, p. 64-66).

¹⁷ Conforme relato do próprio Uriel da Costa: “Alguns dias depois fui denunciado por um sobrinho, que vivia na minha casa, a respeito dos alimentos e o modo de prepará-los e por outras coisas que demonstravam que eu não era um judeu” (COSTA, 2015, p. 16).

cidade, Uriel da Costa foi outra vez denunciado aos rabinos sefarditas como um herético por esses dois desconhecidos ¹⁸.

Com as denúncias (para grande vergonha do seu irmão que decidiu cortar relações com ele), Uriel da Costa foi novamente excomungado (uma excomunhão prevista para durar 25 anos) ainda no ano de 1633. Sobre essas duas novas acusações, afirma que tentara “viver como um macaco entre macacos” (COSTA, 2015, p. 16) (referindo-se à normalidade cotidiana na comunidade dos fariseus) e que não conseguira. Manteve-se excomungado até o ano de 1640, quando Saul Levi Morteira, que era o chefe ideológico da ortodoxia farisaica de Amsterdã, lhe propôs outra forma de perdão que poderia ser-lhe concedida por meio de uma flagelação pública de trinta e nove chicotadas. Sem a família, sem vida social e impedido de se casar novamente acabou por capitular e aceitou o convite de Morteira.

Em 1639, as três sinagogas de Amsterdã fundiram-se numa só: a sinagoga Talmude Torá. Levi Morteira manteve-se como líder da comunidade de rabinos. Para justificar a unidade da comunidade na nova Sinagoga, o conselho de rabinos, mediante sugestão de Levi Morteira, convidou Uriel da Costa a aceitar o perdão público da sua excomunhão, mas para isso teria que passar pelo ritual das trinta e nove chicotadas. Um ritual de catarse para consagrar a unidade em torno da Talmude Torá, um evento de reforço ideológico, tendo ao centro um conhecido herético em ato de súplica.

Com o propósito de tentar romper o isolamento social a que estava submetido, Uriel da Costa aceita pedir o perdão público. Esgotado, lamenta-se: “derrotei-me a mim mesmo, determinando-me a aceitar e a realizar tudo o que eles quisessem” (COSTA, 2015, p. 19). Assim descreveu o ritual:

Ataram-me um lenço à cabeça, descalcei os sapatos e levantei os braços pondo as mãos numa espécie de coluna. Aproximou-se de mim esse auxiliar e amarrou-me as mãos com uma corda. Em seguida, o carrasco com uma correia de couro deu-me trinta e nove chicotadas nas costas, conforme a tradição, pois segundo a lei mosaica, os castigos não deveriam exceder-se ao número de quarenta chicotadas e como eram homens muito religiosos e observadores das leis, evitavam pecar pelo excesso¹⁹. Entre um açoite e outro, todos cantavam salmos. Quando o castigo das chicotadas

¹⁸ Nas palavras do pensador português: “De toda a maneira adverti-os para que não falassem de mim aos judeus e assim prometeram-me fazer. Mas aqueles malignos homens, com a intenção do torpe lucro que esperavam receber de imediato, como agradecimento, contaram tudo aos meus ‘amigos’, os fariseus” (COSTA, 2015, p. 17).

¹⁹ Aqui uma evidente observação sarcástica de Uriel da Costa.

terminou, sentaram-me no chão e veio a mim o rabino e me absolveu da excomunhão. De novo estavam-me abertas as portas do Paraíso. (COSTA, 2015, p. 21).

E o ritual não se encerrou com as chicotadas, para finalizar o evento religioso, Uriel da Costa teve que se deitar no chão da entrada da Sinagoga e ver passar sobre si todos os presentes que ali estavam (algumas centenas de testemunhas).

Dias depois, matou-se.

O Deísmo Naturalista de Uriel da Costa

As páginas finais da sua autobiografia são de defesa do deísmo naturalista, uma defesa radical das leis da Natureza contra qualquer outra lei dos religiosos, e também um ataque político contundente à figura social do rabino – o fariseu.

Uriel da Costa afirma que as leis da Natureza eram comuns e inatas a todos os homens pelo simples fato de serem homens. A Natureza “liga todos entre si com mútuo amor impedindo divisões que é a causa original de todo ódio e dos maiores males” (COSTA, 2015, p. 26). Realizar socialmente a leis da Natureza era propor outro projeto civilizatório distinto daquele que o sefardismo apresentava.

Na verdade se os homens quiserem seguir sob a justa razão e viverem segundo a natureza, todos mutuamente se amariam, todos mutuamente se compadeceriam. Cada um na medida das suas possibilidades aliviaria a miséria dos outros ou pelo menos não ofenderia gratuitamente o próximo (COSTA, 2015, p. 32).

Se a Natureza já determinava uma estrutura societária de harmonia, então, não fazia nenhum sentido a humanidade submeter-se à “ficção” da religião. O ataque ao farisaísmo é contundente como se pode perceber neste outro trecho da autobiografia:

E há muitos que andam disfarçados e se fingem de extremamente religiosos enganando os incautos sob a capa da sua religião para explorar tantos quantos podem enganar. (...) Esses só têm em suas bocas as seguintes palavras: ‘sou judeu, sou cristão, acreditai em mim que não vos trairei!’ Oh bestas malditas! Aquele que nada disso diz e limita-se simplesmente a proclamar-se homem, é mil vezes melhor que vós (COSTA, 2015, p. 32).

A defesa das leis naturais, como elemento mais importante que as leis das religiões, foi a afirmação deísta de Uriel da Costa (o panteísmo para Espinosa). O deísmo costiano construiu-se como ato político contra os fariseus, com a radicalidade das suas palavras, Uriel da Costa continuava a sua luta *post-mortem*²⁰. Num comentário conclusivo ao livro de Uriel da Costa, Filipe van Limborch afirma que “ao juntar ateu a deísta não penso que não signifique a mesma coisa, mas que as mais das vezes o deísmo mal se distingue do ateísmo” (Apud ABREU, 1984, p. 130).

As punições religiosas da comunidade sefardita de Amsterdã a Uriel da Costa (e a Baruch de Espinosa) tiveram grande repercussão internacional e, ainda hoje, repercutem pela sua intrínseca radicalidade. As punições notabilizaram-se por aproximar as trajetórias de Uriel da Costa e Espinosa, mas não apenas por isso, as motivações ideológicas dos *Herens* aplicados aos dois pensadores tinham causa idêntica: ambos desdenhavam do universo retórico daquilo que definiram como sofismas canônicos apresentados pelos rabinos das sinagogas. A historiografia²¹ dos estudos costianos e espinosistas reitera que o deísmo naturalista de Uriel da Costa e o de Espinosa afrontava o farisaísmo da palavra rabínica, consagrada tautológica não das verdades “naturais” de Deus no mundo, mas das verdades e poderes políticos dos próprios rabinos junto às suas comunidades. O texto de Uriel da Costa é uma catilinária radical contra o poder político dos fariseus sefarditas. Já Espinosa, no seu *Tratado Teológico-Político* (publicado sem indicação de autoria em 1670; ver especialmente os capítulos 02 e 03), afirma igualmente e de modo contundente o quão eram inapropriadas a ideologia dos rabinos (que Uriel da Costa definia como “ridícula”) e suas “exclusivas” interpretações/revelações da verdade de Deus (ESPINOSA, 2003, p. 48-65).

O alcance filosófico do pensamento de Uriel da Costa restringe-se aos conteúdos do pequeno texto aqui apresentado, um breve texto que Espinosa não conheceu porque só foi publicado em 1687, quando já havia falecido (Espinosa morreu em 1677, por causa de uma tuberculose). Mas é certo que Espinosa conhecia as ideias que levaram Uriel da Costa aos *Herens* e às trinta e nove chicotadas que sofreu na Sinagoga Talmude Torá em 1640. O contexto do *Herem* aplicado a Espinosa (1656) era distinto daquele que foi imposto a Uriel da Costa que vivia o ostracismo social e o isolamento

²⁰ Reitere-se que a radicalidade dos termos costianos citados só veio a público quase três décadas após o seu suicídio.

²¹ Consultar entre outros estudos os de RÉVAH, 1962; DUFF e KAAAN, 1926, p. 58; LACERDA, 2006, p. 122; NADLER, 2008, p. 78; COLERUS, 2014, p. 321; ALBIAC, 1985, p. 69-73; e, principalmente, YOVEL, 1993, p. 47-56 e ABREU, 1994. Não há uma extensa cultura historiográfica de estudos costianos. Os poucos trabalhos disponíveis marcam-se ora por algumas descrições biográficas de passagens da sua vida condicionadas à descoberta de algum documento ou por poucos estudos críticos como os de Révah, Albiac e Bessa Luis, anteriormente citados.

familiar, aspectos que o abalaram drasticamente na sua vida cotidiana. Essa solidão teria o levado ao suicídio. As atividades políticas de Espinosa e as suas relações sociais junto aos mais importantes pensadores de sua época davam-lhe a estrutura necessária para ignorar o *Herem* que também o excomungou como um herege. Uriel da Costa, com o seu suicídio, reagiu como vítima, Espinosa, por outro lado, simplesmente ignorou as sanções.

A concepção deísta/ateísta de Uriel da Costa inseriu-se num processo de secularização ideológica da religião, quando “Deus”, como afirma Agnes Heller (1982, p. 66) no Século XVII, já “deixava de intervir nas coisas do mundo”. Argumento esse que é reiterado pelo historiador neerlandês Johan Huizinga, quando afirma que o “espírito humano” (no Século XVII) sofria uma virada fundamental: “deixava de olhar para trás para projetar o seu olhar para adiante”, isto é, “o conhecimento deixava de provar verdades conhecidas” – pense-se nas verdades canônicas do silogismo talmúdico farisaico que Uriel da Costa enfrentou por toda a sua vida – “para projetar-se na busca de novas verdades” (HUIZINGA, 1992, p. 364). Uriel da Costa e Espinosa, ao unificarem religião e filosofia com bases filosóficas comuns, bases deístas, realizavam um extraordinário movimento histórico para a consolidação de uma concepção de mundo materialista que humanizava e secularizava Deus e a própria religião.

Considerações finais

Com a sua breve autobiografia, Uriel da Costa demonstrou a sua conversão radical do catolicismo ao judaísmo e do judaísmo ao deísmo/ateísmo moral. Dessa forma, ele demarcou a sua trajetória como uma tragédia ideológica (religiosa) individual em desconexão com o universo social burguês de Amsterdã. A sua experiência ideológica não chegou a caracterizar uma visão de mundo trágica, isto porque a “anomalia holandesa”, na célebre expressão de Negri (1993), não infirmava a voluntariosa visão de mundo burguesa que a comunidade judaica fazia celebrar na capital dos Países Baixos, junto às principais monarquias absolutistas européias. Entretanto, havia um mal-estar. Uriel da Costa colocava em cena a radicalidade de uma visão de mundo materialista/naturalista que haveria de ser reivindicada tanto pelo pensamento iluminista do Século XVIII, como depois por Ludwig Feurbach e mesmo por Karl Marx em meados do Século XIX. O deísmo de Uriel da Costa celebrava a solidariedade universal dos homens postos no mundo pela Natureza/Deus em igualdade de condições, e era essa a trágica condição ideológica socialmente apresentada num universo de exaltação do individualismo burguês.

Para concluir, penso ter demonstrado um aspecto que deve ser ressaltado junto aos significados históricos de Uriel da Costa pelo fato de ser quase sempre apresentado como *personagem coadjuvante* na apresentação da trajetória de Espinosa. Ainda que exista

uma bibliografia erudita sobre a sua trajetória em particular, que se restringe a um reduzidíssimo universo de estudos, o leitor só conhece Uriel da Costa em estudos sobre Espinosa. Entretanto, como espero ter demonstrado, Uriel da Costa deve ser conhecido não apenas em relação à Espinosa, mas principalmente por sua atitude política como intelectual radical. A comunidade sefardita de Amsterdã se viu afrontada pelo radicalismo intransigente de um intelectual que, sozinho, não hesitou em enfrentar publicamente o cânone da ortodoxia rabínica. O gesto político intransigente do intelectual que reavaliava criticamente os alicerces hermenêuticos do texto e do discurso religioso era o aspecto mais perigoso, logo o mais importante a ser combatido. Somente assim se explica a violência institucional das sinagogas contra Uriel da Costa. Nesse sentido tem razão Agustina Bessa-Luis (1983) na caracterização do seu biografado, quando diz que:

O inquietante em Uriel da Costa não era o pensamento, mas o que nele a metafísica tinha de vivido. Era isso que Levi Morteira captou como o nexa entre a individualidade e o tempo histórico. A individualidade, que é e se manifesta mediante a sucessão dos momentos da vida e que, enquanto sucesso histórico, renuncia ao caráter do devir como salvação. Era isto que Morteira não suportava: que a experiência tomasse ascendente sobre a imaginação criadora. O destino pessoal do homem é indissolúvel do curso da sua temporalidade, o que desatavia a alma da sua configuração sentimental e espiritual (BESSA-LUIS, 1983, p. 253).

Assim, para concluir, afirmo que a particularidade da ação prática do intelectual que lutava sozinho contra o cânone da política institucional dos rabinos sefarditas é que deu ao personagem este significado histórico político: Uriel da Costa antecipava com a sua prática a noção do intelectual público que, com a sua revolta, enfrenta os poderes constituídos da cidade em nome de uma justiça moral “ausente”²². Ele representa um tipo de intelectual que se consagraria posteriormente no universo do Iluminismo francês. Nesse sentido, se os estudos espinosanos apontam para a heresia de Uriel da Costa como

²² Nos seus termos: (...) como podem os fariseus fazer uso de tanta liberdade e atuar entre os cristãos até o ponto de poderem realizar julgamentos, pode-se verdadeiramente dizer que se Jesus Nazareno, a quem os cristãos tanto veneram, pregasse hoje em Amsterdã e se combatesse as tradições e as hipocrisias farisáicas, poderia ser açoitado novamente com chicotadas por esses fariseus. Isso é certamente ignominioso e intolerável numa cidade livre que declara proteger os homens na liberdade e na paz e que, no entanto, não os protege das injúrias dos fariseus. E quando alguém não tem nem defensor nem justiça, nada há de assombroso que trate de se defender por si mesmo e vingar-se das injúrias recebidas (COSTA, 2015, p. 33).

um termo contextualizador para descrever a centralidade da trajetória de Espinosa, então, é preciso afirmar que o ato político de Uriel da Costa impõe a obrigatoriedade de se pensar a trajetória política de Espinosa como a de um *discípulo* de Uriel da Costa.

Referências

- ABREU, Luís Machado de. O deísmo ético de Uriel da Costa. In: *Revista da Universidade de Aveiro/ Letras*, n° 1, Aveiro, 1984, p. 119-130.
- BAYLE, Pierre. “Acosta (Uriel)”. Artículo del *Dictionnaire historique et critique*. In: COSTA, Uriel da. *Espejo de una vida humana (Exemplar humane vitae)*. Apéndice II. Edición crítica e traducción de Gabriel ALBIAC. Madrid: Ediciones Hiperion, 1985 (p. 97-110).
- BESSA-LUIS, Agustina. *Um bicho da terra*. 2ª. Edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1983.
- COLERUS, Johannes. A vida de Baruch de Spinoza. In: GUINSBURG; CUNHA e ROMANO (Orgs.): *op. cit.*, 2014, p. 319-353.
- CORNELISSE, Suzanne. *A família real holandesa*. Amsterdam: De Bezige Bij, 1968 (Edição original em português).
- COSTA, Uriel da. *Espejo de una vida humana (Exemplar humane vitae)*. Apéndice II. Edición crítica e traducción de Gabriel ALBIAC. Madrid: Ediciones Hiperion, 1985 (p. 97-110).
- _____. *Uma vida humana*. Tradução de João Alberto da Costa Pinto. Goiânia: Editora da UFG, 2015.
- _____. *Espejo da vida humana*. Tradução de Epifânio da Silva Dias. Lisboa: Imprensa Lucas, 1901. Disponível em: http://arlindo-correia.com/exemplar_humanae_vitae.html
- _____. *Une vie humaine*. Traduit du latin e précédé d'une étude sur l'auteur par A.-B. DUFF et Pierre KAAAN. Paris: F. Riederet Cie. Editeurs, 1926.
- _____. *Espejo de una vida humana (Exemplar humanae vitae)*. Texto bilíngue. Edición crítica e traducción de Gabriel ALBIAC. Madrid: Ediciones Hiperion, 1985.
- ECHEVERRIA, Francisco Javier Gonzalez e ANCIN, Teresa. Aspectos de la vida y la obra de Michel Servet. In: Libro de ponencias – XX National Congress of the Spanish Society of Pathological Anatomy. Pamplona, 1 a 5 de Julio de 2001, pp. 13-22. Disponível em: <http://www.michaelservetusresearch.com/ENGLISH/pdf/15aAnatPatCon.pdf>
- ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GORENSTEIN, Lina. *Da identidade judaica à identidade cristã-nova: o “homem dividido” de Anita Novinsky*. In: LEWIN, op. cit., 2013, p. 20-26.
- GUINSBURG, J.; CUNHA, N. e ROMANO, R. (Orgs.). *Spinoza*. Obra completa II: Correspondência completa e vida. São Paulo: Perspectiva, 2014.

- HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- HUIZINGA, Johan. *El concepto de la historia y otros ensayos*. Tradução de Venceslao Roces. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- LACERDA, Daniel. Nouvelles données sur la vie du libre-penseur Uriel da Costa. In: *Latitudes: cahiers lusophones*, n° 26, avril 2006, p. 121-123.
- _____. Cultura hebraico-portuguesa do século XVII. In: *Latitudes: cahiers lusophones*, n° 02, Paris, février, 1998, p. 64-66. Disponível em: http://www.revues-plurielles.org/uploads/pdf/17_2_31.pdf
- LEWIN, Helena (Coordenação). *Judaísmo e cultura: fronteiras em movimento*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 2013.
- MORDOCH, Gabriel. Uriel da Costa: o anjo torto lusitano. In: *Revista Devarim*, n° 13, Associação Religiosa Israelita, Rio de Janeiro, dezembro de 2010. Disponível em: http://www.joaodorio.com/site/index2.php?option=com_content&task=view&id=679&pop=1&page=0.
- NADLER, Steven. *Espinoza: vida e obra*. Tradução J. Espadeiro Martins. Sintra: Publicações Europa-América Ltda, 2003.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramalhete. São Paulo: Editora 34, 1993.
- RÉVAH, I.-S. Spinoza et lês hérétiques de La communauté judéo-portugaise d'Amsterdam. In: *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, Tome 154 n°2, 1958. p. 173-218.
- _____. La religion d'Uriel da Costa. Marrane de Porto (d'après des documents inédits). In: *Revue de l'histoire des religions*, Paris, Tome 161 n°1, 1962. p. 45-76.
- RIZK, Hadi. *Compreender Spinoza*. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- SANCOVSKY, Renata Rozental. A cultura do segredo: aspectos teóricos sobre o estudo da condição marrana. In: LEWIN, *op. cit.*, 2013, p. 27-34.
- SANTOS, João Henrique dos. A aproximação dos distantes: os Éditos de Anátema e Excomunhão no século XVII. In: *Revista Vértices*, n° 10, São Paulo: Centro de Estudos Judaicos da FFLCH-USP, s.d.p.
- SILVA, Maria Carolina Scudeler Silva. A inquisição ibérica e os cristãos-novos: o racismo como projeto político. In: LEWIN, *op. cit.*, 2013, pp. 49-56.
- SOMBART, Werner. *Os judeus e a vida econômica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: EDUNESP, 2014.
- WOOD, Ellen Meiksins. *O império do capital*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

YOVEL, Yirmiyahu. *Espinosa e outros hereges*. Tradução de Maria Ramos e Maria Elisabete C. A. Costa. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1993.

ZUMTHOR, Paul. *A Holanda no tempo de Rembrandt*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

A igreja católica no século XX redefine seus rumos: o contexto da criação do SPM (Serviço Pastoral dos Migrantes)

Paulo César Cedran¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.32098>

Resumo: Este artigo tem por finalidade analisar o pensamento social da Igreja Católica a partir da metade do século XX. E tem como objetivo citar as relações entre o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), como o exemplo de uma série de mudanças que ocorreram na sociedade civil e no seio da própria Igreja Católica enquanto instituição que culminaram na criação do Serviço Pastoral dos Migrantes (SPM) que até hoje mantém se ativo no auxílio aos que buscam refúgio no Brasil. Centramos nossa análise no período de transição política do país para a chamada Nova República. Desta forma, utilizamos como metodologia a revisão bibliográfica que fundamentou a contextualização do cenário político e social da Igreja e as perspectivas de trabalho de ação pastoral que culminaram na criação do SPM. Encerramos nossa análise apresentando os desafios enfrentados pela ala progressista que passou a perder espaço a partir do avanço neoconservador – Igreja Católica fechada em si não preocupada diretamente com os problemas do mundo, considerando o pecado como individual e não social. Comandado pelo Papa João Paulo II que fortaleceu a figura do seu papel político em detrimento da comunhão do colégio universal dos bispos centralizando as decisões em Roma e desarticulando o trabalho das Conferências Episcopais Latino Americana fundamentada na teologia da libertação que pregava que a Igreja Católica devia ocupar um espaço político na vida social e nas questões relativas aos direitos humanos, tais como o serviço de apoio aos migrantes analisado nesse artigo.

Palavras-chave: Igreja no Brasil; Transição Política; Serviço de Pastoral dos Migrantes.

¹ possui graduação em Ciências Sociais [Licenciatura Plena] pela Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (1990), graduação em Pedagogia [Licenciatura Plena] pela Faculdade de Educação Antonio Augusto Reis Neves (1993), graduação em História [Licenciatura Plena] pelo Centro Universitário Barão de Mauá (1999), graduação em Ciências Sociais [Bacharelado] pela Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (1992), mestrado em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1998) e doutorado em Educação Escolar pela Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (2004). Atualmente é professor do Centro Universitário Moura Lacerda, Professor do Instituto Educacional do Estado de S.P. (UNIESP - Taquaritinga). E-mail: pcedran@ig.com.br

The Catholic Church in the twentieth century redefines its course: the context of the creation of the SPM (Service Pastoral Care of Migrants)

Abstract: This article aims to analyze the social thought of the Catholic Church from the mid-twentieth century. And aims to cite the relationship between the emergence of the Basic Ecclesial Communities (BECs), as the example of a series of changes that have occurred in civil society and within the Catholic Church itself as an institution that culminated in the creation of the Pastoral Care of Migrants Service (SPM) that even today keeps active in helping those who seek refuge in Brazil. We focus our analysis on the period of political transition of the country of the so-called New Republic. Thus, we used as methodology the literature review that justified the context of the political and social landscape of the Church and the pastoral action of job prospects that culminated in the creation of SPM. We ended our analysis presenting the challenges faced by the progressive wing that went on to lose space from neoconservative advance - Catholic Church closed itself not concerned directly with the world's problems, considering sin as an individual and not social. Commanded by Pope John Paul II strengthened the figure of his political role to the detriment of the communion of the universal college of bishops centralizing decisions in Rome and disrupting the work of Episcopal Conferences Latin American based in liberation theology that preached that the Catholic Church should take a political space in society and the issues of human rights, such as the service support to migrants analyzed in this article.

Keywords: Church in Brazil; Political Transition; Pastoral Service for Migrants.

La Iglesia Católica en el siglo XX redefine sus rumbos: el contexto de la creación del SPM (Servicio Pastoral para los Migrantes)

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar el pensamiento social de la Iglesia Católica desde la mitad del siglo XX. Y tiene como objetivo citar las relaciones entre el surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), como ejemplo de una serie de cambios que se han producido en la sociedad civil y en el seno de la propia Iglesia Católica en cuanto institución que culminó con la creación del Servicio Pastoral para los Migrantes (SPM) que hasta hoy se mantiene activo para ayudar a los que buscan refugio en Brasil. Centramos nuestro análisis en el período de transición política del país para la llamada Nueva República. De este modo, utilizamos como metodología la revisión bibliográfica que fundamentó la contextualización del escenario político y social de la Iglesia, y las perspectivas de trabajo de acción pastoral que culminaron con la creación del SPM. Terminamos nuestro análisis presentando los desafíos enfrentados por el ala progresista que llegó a perder espacio a partir del avance neoconservador - Iglesia Católica cerrada en sí misma no preocupada directamente con los problemas del mundo, considerando el pecado como algo individual y no social. Comandada por el Papa Juan Pablo II que fortaleció la figura de su papel político en perjuicio de la comunión del colegio universal de obispos centralizando las decisiones en Roma y desarticulando el trabajo de las Conferencias Episcopales de América Latina basada en la teología de la liberación que predicaba que la Iglesia Católica debía ocupar un espacio

político en la vida social y en las cuestiones relativas a los derechos humanos, tales como el servicio de apoyo a los migrantes analizados en este artículo.

Palabras clave: La Iglesia en Brasil; La Transición Política; El Servicio Pastoral para los Migrantes.

Recebido em 30/05/2016- Aprovado em 12/11/2017

A Campanha da Fraternidade de 1980, seguindo uma agenda social onde os problemas do país foram o seu suporte, apresentou o tema "Fraternidade no mundo das migrações, exigência da Eucaristia, cujo lema "Para Onde Vais?" lançou a questão da migração na pauta do dia.

Pela primeira vez, procurava-se discutir em nível nacional, um problema que afligia milhões de trabalhadores brasileiros – a migração.

Por muitos anos, o ato de migrar passou despercebido e fora tido como algo natural, inerente aos objetivos, aos anseios do homem, de sempre procurar mudar em busca de melhores condições de sobrevivência. Mas os problemas foram aflorando exatamente a partir do momento em que o capitalismo brasileiro alcança os campos, a lavoura, o setor agro do país, instaurando uma nova forma de exploração capitalista, por meio do chamado Complexo Agroindustrial. Paralelo a este movimento do campo temos o crescimento desordenado do setor urbano, gerando aí, outro pólo de atração migratória.

Nesse sentido, diante das inúmeras formas de migração, a chamada migração sazonal, nos chamou mais atenção e não foi só. Ela nos chamou atenção, principalmente, pela peculiaridade dessa forma de migrar. Enquanto muitos migravam em definitivo para a região sudeste do país, no caso a migração nordestina, temos na migração sazonal uma temporalidade determinada pelo ritmo da produção agrícola nas mais diversas regiões do país.

Essa temporalidade, sinal de ausência de raízes, transformou-se em sinal de resistência, persistência destes migrantes sazonais que teimam em buscar uma vida melhor no seu local de origem.

É esta percepção que levou um grupo de padres, irmãs, leigos a fundarem, inspirada nesta Campanha da Fraternidade de 1980, um organismo específico para tratar da questão migratória – o SPM.

O Serviço de Pastoral dos Migrantes, fundado oficialmente em 1986, passou a desempenhar aparentemente uma função meramente religiosa. Digo aparentemente porque na verdade foi o seu caráter sócio-político que se destacou.

Tentar compreender as origens desse trabalho, demandou da parte de nós, primeiramente, um empenho em reconstruirmos o percurso histórico que levou a Igreja a passar das preocupações exclusivamente celestiais para as preocupações terrenas.

Identificamos no Concílio Vaticano II, as raízes de toda esta transformação e também a sua influência em toda a Igreja do Brasil, através de seus desdobramentos dentro da chamada ação social da Igreja.

Ao estudarmos o trabalho do SPM junto aos migrantes sazonais na cidade de Dobrada, em alojamentos das usinas, nas pensões, nos barracos, onde estes migrantes vivem, penetramos num outro aspecto fundamental para compreendermos o porque desse trabalho do SPM, nesta cidade em específico, dentro do estado de São Paulo. Se atentarmos para esta questão, veremos que Dobrada inscreve-se numa região maior, denominado de "Califórnia Brasileira", onde o Complexo Agroindustrial Sucroalcooleiro é predominante na Região de Ribeirão Preto e mais dentro desta região, Dobrada aparece como uma das cidades de maior intensidade de atração migratória.

A fundação da CPT, cujo cargo de Secretário Estadual, foi ocupado pelo Pe. Bragheto e, principalmente, sua percepção em buscar na Congregação Carlista o apoio para um futuro trabalho junto aos migrantes que estavam começando a trabalhar na região, impulsionaram-nos nesta reconstituição.

A saída do Pe. Bragheto, a vinda das irmãs carlistas e, posteriormente, dos padres ocorreriam quase que simultaneamente à fundação do SPM. Através de uma análise de suas Assembléias Nacionais Gerais, das atas destas Assembléias e do Livro Tombo da Paróquia de São Francisco de Paula de Dobrada, procuramos reconhecer de que forma esse trabalho junto aos migrantes aconteceu e se articulou a toda uma linha teórico-metodológica de trabalho desenvolvida pelo SPM.

O objetivo deste trabalho é, portanto, narrar a constituição do SPM no âmbito eclesial e sua influência no trabalho desenvolvido pelos padres e irmãs, seus agentes religiosos e leigos junto à cidade de Dobrada. Com isso procuramos contribuir para o aperfeiçoamento do trabalho com os migrantes sazonais, que buscam mais dignidade, respeito, enfim, os direitos básicos dos cidadãos que passaram a fazer parte do ideário do migrante, pela inquestionável interferência do SPM.

A transição política – do Regime Militar à Nova República

A partir do Governo do General João Batista de Oliveira Figueiredo (1979-1985), as pressões para que se iniciasse um processo de abertura ampla² ganhou o apoio

² Anteriormente, no Governo de Ernesto Geisel (1974-1979), acenou-se com um processo de abertura, que recebeu o nome de distensão política. Para um aprofundamento da questão, ver Skidmore, T. *Brasil: de Castelo a Tancredo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988 e também *Folha de S. Paulo*. Geisel-80 anos. "Geisel faz

de várias instituições da sociedade civil, principalmente da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), da Associação Brasileira de Imprensa (ABI) e Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Como demonstra Kenneth Serbin³ a Igreja que apoiou o Golpe Militar passa a viver uma tensão no diálogo com os presidentes do Regime Militar cujo o auge foi no ano de 1968, mas ao mesmo tempo junto com a Ordem dos Advogados do Brasil, com o objetivo de implementar a transição pacífica, utiliza como estratégia defendida amplamente pelo General Golbery do Couto e Silva, Chefe da Casa Civil do Governo Figueiredo e considerado o principal estrategista do regime (GASPARI, 2003).

O processo de abertura iniciou-se com a chamada Reforma Partidária projetada pelo governo do General Geisel, mas que é realizada em seguida pelo Governo Figueiredo.

Dessa forma, o bipartidarismo fez com que se dissolvessem os partidos até então existentes e fossem criados os partidos ARENA (Aliança Nacional Renovadora), de apoio ao governo e o MDB (Movimento Democrático Brasileiro) de oposição ao governo, que havia sido instaurado pelo Ato Institucional n° 02, de 27 de outubro de 1965. Esse bipartidarismo foi revogado pelo presidente Figueiredo em meados de 1982, fato que, aparentemente, atendia a um anseio da sociedade, restabelecendo o pluripartidarismo permitindo o surgimento de novos partidos. Na verdade, essa reforma está relacionada às acachapantes derrotas que a ARENA (partido da situação) sofreu nas eleições estaduais de 1982, cujas regras foram estabelecidas pelo regime militar através do chamado Pacote de Abril (14/4/1977). Dessa forma, demonstrou o esgotamento dessa política, pela consagração da vitória oposicionista nas eleições de 1982 que já no governo Figueiredo, a oposição elegeu a maioria dos deputados federais e consagrou a vitória dos governadores nos estados mais populosos e desenvolvidos do país.

A outra fase da reforma constituiu-se pela implantação do projeto de anistia política aos exilados políticos e a todos os perseguidos pelo regime militar. Sob o lema de se buscar uma anistia ampla, geral e irrestrita, ou seja, incondicional, o governo tinha por interesse encobrir todas as formas de tortura e perseguições que foram amplamente divulgadas pela Igreja, por meio da Comissão de Justiça e Paz, e

autocrítica sobre duração do Movimento de 64". 2 ago. 1987, 1° Caderno - Política, p. A-6 e A-8, jornalista Roberto Lopes.

³ É interessante observar que o diálogo Igreja/Estado no período militar ensaiou algum progresso já na década de 70, fato este que veio à tona a partir de pesquisas desenvolvidas por Kenneth P. Serbin, um brasileiro que se doutorou pela Universidade da Califórnia, com uma tese sobre a formação do clero brasileiro no período colonial e sua história até os nossos dias. Para uma visão mais detalhada do trabalho, ver *O Estado de S. Paulo*. "O Diálogo Secreto de Bispos e Gerais nos Anos da Repressão", 3 mar. 1996, Caderno Extra. p. X1-4.

pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI), órgão que reúne mais de trezentas igrejas cristãs em mais de cem países.

E, ao serem publicadas, em 1984⁴, demonstraram a face obscura do regime militar, e também proporcionaram elementos para que se repensasse o processo de anistia e a provável farsa a que este estaria atrelado.

Outro objetivo do governo militar era fazer com que, a partir da anistia, velhos políticos, como Leonel Brizola, retornassem ao país e se colocassem como opositores às lideranças contra-governamentais, principalmente os políticos do MDB e o sindicalista Luiz Inácio Lula da Silva, que, em 1978, liderou as greves que emergiram no mês de maio, na região do ABCD (Santo André, São Bernardo, São Caetano, Diadema), onde estão localizadas as principais indústrias do Estado de São Paulo, exigindo melhores salários e condições de trabalho (CASTRO, 1985).

Mas a Reforma Partidária, concebida para dividir a oposição, não surtiu o efeito desejado e, no ano de 1981, o governo baixou o Pacote de Novembro, obrigando todos os partidos a lançar candidatos próprios a todos os cargos (Assembleia Legislativa, Câmara dos Deputados, Senado e Governo de Estado). Determinou, também, a vinculação total de votos, ou seja, o eleitor tinha que votar apenas em candidatos do mesmo partido, ainda que fossem cargos diferentes, proibindo também as coligações de partidos.

Diante dessa situação, o PP (Partido Popular), de Tancredo Neves, decidiu pela incorporação de seu partido ao PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro), e conseguiu eleger governadores dos estados mais ricos do Brasil, a começar por São Paulo. Quanto ao PDS (Partido Democrático Social), na época agora atual partido governista, tornou-se um partido do Nordeste, ganhando as eleições em muitos estados daquela região (KOSHIBA, PEREIRA, 1987).

Nesse processo de reorganização partidária, as esquerdas, tão perseguidas pelos governos militares, também começaram a se reorganizar. A Reforma Partidária de Figueiredo proibiu a legalização dos PCs (Partido Comunista Brasileiro e Partido Comunista do Brasil), mas em compensação o trabalhismo ganhou o PTB (Partido

⁴ A publicação do livro *Brasil Nunca Mais* coordenado, pela Comissão de Justiça e Paz, demonstrou um amplo trabalho de coleta de dados nos porões da ditadura e, principalmente, representou de forma pungente a organização da oposição ao regime, “pegando” de surpresa o regime que dispunha de uma série de leis que restringiam esse tipo de denúncia. O trabalho de D. Paulo Evaristo Arns, Cardeal Arcebispo de São Paulo, merece destaque. Para aprofundamento, verificar a obra *Brasil nunca mais*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1984 e também o suplemento do Jornal *O S. Paulo*, de outubro de 1990, sobre os 20 anos de trabalho à frente da Arquidiocese de São Paulo, intitulado “Dom Paulo - 20 anos de esperança do povo”, onde aparece, mais detalhes do “Projeto Brasil Nunca Mais”.

Trabalhista Brasileiro), de Ivete Vargas, e o PDT (Partido Democrático Trabalhista), de Leonel Brizola (KOSHIBA, PEREIRA, 1987).

Mas a grande alteração, na composição de forças da esquerda deu-se com a fundação do Partido dos Trabalhadores, no início da década de 1980⁵, como diz Koshiba e Pereira (1989, p.394)

Porém, a grande novidade política foi a fundação do Partido dos Trabalhadores (PT), que, nas eleições de 1982, lançou como candidato a governador do Estado de São Paulo um operário, Luís Inácio da Silva, o Lula. O PT nasceu da militância sindical dos mais combativos operários, os metalúrgicos do ABC paulista; portanto, um partido que se estruturou de baixo para cima atraiu um contingente razoável de militantes de esquerda, que haviam rompido com o marxismo tradicional, além de *incorporar a nova esquerda católica*. Tendo optado por uma organização interna aberta e democrática, o PT distingue-se radicalmente do modelo leninista, ultracentralista. Outra característica que distancia o PT dos partidos de esquerda tradicionais, é a sua recusa em se apresentar como vanguarda operária ou como fábrica de estratégia.

Esta longa citação sobre a criação do PT serviu-nos para ilustrar de que maneira as alterações da sociedade, no final da década de 1970 e início dos anos 1980, representaram uma forma diferenciada de inserção da Igreja na sociedade, influenciada pelas mudanças políticas ocorridas no país.

Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) à nova forma de trabalho pastoral

O surgimento propriamente dito das CEBs deu-se entre os anos de 1955 e 1960, aparecendo em algumas dioceses do Nordeste, sementes das futuras CEBs a partir de equipes de leigos encarregados de complementar as atividades paroquiais devido a

⁵ Para um balanço da trajetória do PT, ver *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais, Sexto Caderno, 29 de ago. de 1993. “Que Partido é esse?”, p.6-4 a 6-9, com uma série de análises sobre a composição de forças no Partido, as perspectivas e a cronologia básica de sua história. Ver também a reportagem do Caderno Brasil da *Folha de S. Paulo*, intitulada “Do macacão à gravata”, de 05/02/95, p. 1-16 a 1-18, onde se questiona o novo perfil do partido, indicando características de sua militância política. Ver também os livros FERNANDES, F. *Pensamento e ação: o PT e os rumos do socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989; FERNANDES, F. *O PT em movimento - contribuição ao I Congresso do Partido dos Trabalhadores*. São Paulo: Cortez Editora/Autores Associados, 1991.

escassez de vigários. Esta constatação reforça as colocações de Della Cava (1986) acerca dos problemas enfrentados pela Igreja, devido a ausência de padres para o trabalho eclesial, significando também uma forma de pressionar a instituição para a abertura a funções anteriormente restritas ao clero, criando a partir daí, ministérios leigos para a distribuição da Eucaristia, Equipes de Batismo, Equipes de Celebração da Palavra e Catequese.

O MEB (Movimento de Educação de Base) também contribuiu para o surgimento de inúmeros grupos de pequenas comunidades, que passaram a aliar o trabalho pedagógico ao religioso, dando ênfase à questão social. Conforme Vanilda Paiva já havia identificado, outras sementes contribuíram para o surgimento das CEBs: Movimentos do Natal (Rio Grande do Norte - anos de 1960); Catequistas Rurais - Barra do Pirai - Rio de Janeiro; Grupos de Evangelho - Goiás Velho; Encontro de Irmãos - Recife; Comunidades de Base - Nísia Floresta (Rio Grande do Norte), Crateús (Ceará), Vitória (Espírito Santo).

Se, nas décadas de 1960-1970, a intervenção política deu-se via CEBs por movimentos sociais de luta por saneamento básico, educação, saúde e habitação, pois os canais tradicionais de reivindicações sociais estavam bloqueados pela ditadura militar, os anos 1980 foram marcados por uma volta e intervenção na sociedade pelos canais tradicionais e pela revitalização da ação da Igreja via Teologia da Libertação, no âmbito de um projeto político para a Igreja e sociedade. Como diz Schmidt, “A Igreja Católica passava por um processo de grandes mudanças”⁶. Em 1964, ela jogou água benta nos tanques. Porém, surgia a consciência de que ser cristão era ser solidário com os pobres, lutar por um mundo mais justo. “É a *Teologia da libertação*” (SCHIMIDT, 1993, p.173).

Em 1964, a Igreja parece encontrar-se numa encruzilhada: perdendo espaço devido às mudanças de ordem econômica e social e conseqüentemente perdendo fiéis. Esta situação aliada a um número cada vez mais restrito de sacerdotes e religiosos levou a Igreja a repensar a sua ação pastoral.

As pistas começaram a ser dadas a partir de 1950 e a partir do golpe de 1964, mais precisamente a partir de 1968 quando a Igreja vai novamente reencontrar sua base, que agindo como ponto de apoio contribui para que esta remodelar suas formas de conduta, sua ação pastoral.

Para Romano (1979), a igreja aparece com a ideia de restabelecer às bases racionais de um populismo encarregado de libertar as massas, colocando-as

⁶ Ver, também, sobre as mudanças da Igreja no período autoritário, CASTRO, M. A Igreja e o autoritarismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1985; ALVES, M. H. M. Estado e oposição no Brasil (1964-1984). Petrópolis: Vozes, 1987.

paradoxalmente como instrumento dócil nas mãos das elites católicas ou laicas⁷.

Nem sempre a Igreja colocou-se como a vilã cumpridora das ordens do Estado, mas a partir de agora, a orientação virá também de setores mais conservadores do clero e do episcopado brasileiro que apostaram na Revolução de 1964 e se vêem obrigados a se voltarem contra ela, em defesa da instituição eclesial como um todo e mais ainda, pela exigência da base, coloca-se em defesa da sociedade civil ameaçada pelo autoritarismo que começava a radicalizar-se a partir de 1968.

Ao considerarmos o golpe de 1964, como o fenômeno extra-eclesial responsável pelas mudanças na Igreja, torna-se importante pois, tecermos algumas considerações quanto a esse período.

Não convém discutir o caráter eminentemente burguês ou não do golpe de 1964⁸, ou se foi uma “Revolução Conservadora”, que instaurou um processo de “Modernização pelo alto”. Convém sim, lembrar que o golpe de 1964 contou, de início, com o apoio de setores conservadores da sociedade, da classe alta e média e principalmente dos militares. A Igreja não esteve alheia a esse processo (vide “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”) que mobilizou multidões no Rio de Janeiro (13/3/1964) e São Paulo (19/3/1964)⁹, que reuniu meio milhão de pessoas protestando contra o governo Goulart (1961-1964).

Posteriormente, o golpe enveredou-se por caminhos que demonstraram um caráter modernizador; refletido na própria mudança na relação Igreja/Estado.

Esta mudança na relação Igreja/Estado é explicitada a partir do momento em que membros do clero começam a serem perseguidos pelo Estado. Romano (1979) expõe que a repressão política chegou a limites extremos, atingindo os quadros eclesiásticos e acuando os seus elementos mais radicais na “perigosa clandestinidade”, assim a Igreja surgiu como defensora privilegiada dos direitos humanos, ao mesmo tempo em que reconhecia ao Estado a função de manter a ordem, desde que o fizesse dentro dos limites

⁷ Portelli lembra que a partir da Primeira Guerra Mundial e conseqüente processo de industrialização italiana que a hegemonia da Igreja passou, por um perigo mortal. Para justificar sua colocação Portelli cita Gramsci quando diz que “O Catolicismo, violentamente expulso dos negócios públicos, privado de toda a influência direta sobre a gestão do Estado, refugia-se nos campos, encarna-se nos interesses locais e na pequena atividade social desta parte da massa popular italiana que continuava a viver material e espiritualmente em pleno regime feudal” (PORTELLI, 1984, p.114). Para um aprofundamento da análise da obra de Gramsci acerca da questão religiosa ver: PORTELLI, H. Gramsci e a questão religiosa. 2.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1984. Coleção Sociologia e Religião, v.1

⁸ Para melhor compreender a participação da burguesia nacional no golpe de 64 ver DREIFUSS, R. A. 1964: a conquista do Estado. Ação política, poder e golpe de classe. Editora Vozes, Petrópolis, 1981, especialmente o cap. IX, “O complexo IPES/IBAD no Estado – a ocupação dos postos estratégicos pela elite orgânica”, p.417-79.

⁹ Análise detalhada da marcha encontra-se em “História sincera da República – de 1961 a 1967”. Leôncio Basbaum. São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1977, p.101-106.

legais...¹⁰

A volta da intervenção na sociedade pelos canais tradicionais deu-se de maneira diferenciada. Se a criação do PT representou a grande inovação na composição do campo de forças das lutas políticas do país, a participação da Igreja também não poderia deixar de sofrer alterações vindas principalmente da chamada esquerda católica (influência da Teologia da Libertação), que compôs, ao lado dos intelectuais, a base ideológica do partido.

Mas, se ao mesmo tempo essas transformações ou melhor lutas por mudanças político-sociais pautaram-se pela participação ativa de membros das CEBs, um movimento de regresso ao tradicionalismo católico (pautado em rituais litúrgicos, obediência irrestrita a hierarquia eclesial e concepção salvacionista individual, caracterizado pelo avanço da renovação carismática católica) também se iniciava no seio da Igreja (AZEVEDO, 1996).

Esta dicotomia progressistas/tradicionais marca a atuação da Igreja, suas decisões em nível institucional, na década de 1980, e principalmente nos anos 1990. Desta forma, essa época foi marcada com transferência de bispo influentes na sociedade para outras diocese; nomeação de bispo com perfil conservador alinhado diretamente as ordens do vaticano, assim, restringindo o poder somente ao vaticano e elegendo para as Conferências Episcopais do Brasil e da América Latina bispo com esse perfil conservador (AZEVEDO, 1989).

Voltemos agora ao chamado processo de abertura política com o movimento Diretas-Já, em 1984.

Para novembro de 1984 estavam marcadas eleições indiretas para a presidência da República; na verdade, mais uma manobra para os militares se permanecerem no poder. (KOSHIBA, PEREIRA, 1987). Em novembro de 1983, foi lançada a campanha pelas eleições diretas para presidente, com manifestações nas principais capitais do país, chegando a reunir em São Paulo, no dia 16 de abril, mais de um milhão de pessoas, no Anhangabaú.

Apesar de todos os comícios em defesa da emenda Dante de Oliveira (deputado federal pelo PMDB do Mato Grosso), que restabelecia a eleição direta para presidente da República, as eleições foram indiretas. Rejeitada no dia 25 de abril de 1984, pelo Congresso Nacional, provou-se, ainda, através das forças políticas conservadoras, lideradas por Sarney, que a ditadura prevalecia.

Mesmo diante dessa aparente derrota, hoje, passados mais de trinta anos do movimento, podemos dizer que ele foi um movimento vitorioso, pois provocou

¹⁰ O Papel de defensora privilegiada indicado por ROMANO direciona sua análise para o aspecto de dominação e não participação na Instituição eclesial, 1979, p.183

mudanças, como diz Santos (1994, p.6-7):

Diretas-Já foi o segundo movimento extrapartidário (o primeiro foi o da anistia), mas o primeiro a ocupar as praças e os paços, as ruas, vielas e botequins. Invasão generosa, mas com paixão e raiva também, ela aparentemente espalhou-se pelo vazio da participação reprimida. Aparentemente. Postos em fuga pelo Diretas-Já foram todos os medos, temores, todas as sombras, ameaças, intimidações. Mais do que uma demanda política de circunstância, o movimento, porque foi irreprimível, decretou o fim da ditadura. Por esse ângulo, o Diretas-Já não fracassou; antes, deu origem a um excepcional período de mobilização e participação.

O lançamento da candidatura de Paulo Maluf minou a unidade do PDS e Aureliano Chaves, o vice de Figueiredo, passou, com José Sarney, a comandar a dissidência do PDS; ao lado do PMDB, de Tancredo Neves, formalizaram a chamada Frente Liberal, levando à vitória de Tancredo Neves e José Sarney, seu vice no Colégio Eleitoral. Contudo, no dia 14 de março de 1985, Tancredo foi submetido a uma cirurgia de emergência, vindo a falecer 39 dias após seu internamento. José Sarney assumiu definitivamente como Presidente da República, iniciando ironicamente a chamada Nova República com um presidente vindo do PDS, partido da ditadura militar (KOSHIBA e PEREIRA, 1989).

O governo Sarney, marcado pela falta de sustentação parlamentar, agravou ainda mais a crise econômica do país e contribuiu para a eleição do desconhecido Fernando Collor de Melo, nas eleições diretas de 1989. O perfil do presidente é bem definido pelo editorial da *Folha de S. Paulo*, lembrando o movimento Diretas-Já:

As frustrações que se seguiram do término do Regime Militar foram entretanto, amargas. As primeiras eleições diretas para presidente levaram ao poder uma pessoa incapaz de honrar o cargo e as expectativas que havia suscitado. A experiência com a ordem constitucional de 1988 fez ver quantos anacronismos e empecilhos ao desenvolvimento convivem ainda com dispositivos corretos da nova regra democrática. O poder das oligarquias regionais, dos monopólios e das corporações manteve-se ileso na democracia conquistada. A despeito dos grandes avanços que foram obtidos, a sociedade brasileira não se

reconhece no estado que tem (FOLHA DE S. PAULO, 1994).

Percebemos neste trecho que o período compreendido entre a campanha das Diretas-Já e as eleições diretas (*impeachment* em 1992) representaram mudanças bruscas na organização política e social do país e exigiu um posicionamento firme, pontual, da Igreja, que também estava redefinindo sua inserção na sociedade pós-regime militar. Essa crise no Estado consequentemente ampliou seus reflexos numa crise da Igreja, enquanto instituição, exigindo-se um novo parâmetro de relacionamento entre Igreja e Estado, na década de 1990.

A breve descrição da conjuntura política dos anos 1980 procurou demonstrar que as transformações de ordem institucional não levaram a transformações de ordem social, principalmente no que tange às questões de miséria e distribuição de renda no país. As disparidades econômicas agravaram-se por um extenso período de recessão, que fez a população desacreditar em mudanças e nas conquistas sociais.

É nesse cenário de difícil descrição, que a Igreja Católica atuou, principalmente através das pastorais: CIMI (Conselho Indigenista Missionário), CPT (Comissão Pastoral da Terra), nas décadas de 1970, e enfrentou, nos anos 1980-1990, todas as adversidades de uma Igreja tradicional, que iniciou o processo de reorganização de suas formas de intervenção social.

Como diz Della Cava (1986), ao periodizar o processo de abertura delimitado por ele de 1974/1985 como um período em que "não há lugar para uma descrição fácil", para a Igreja este foi um período cheio de paradoxos, em que ela se vê obrigada a enfrentar sérios dilemas.

Com a volta dos partidos políticos, revitalização dos sindicatos e surgimento das ONGs (Organizações Não-Governamentais), a Igreja se encontra em uma nova encruzilhada: o que fazer? Em nível mundial, pergunta-se: qual o projeto do Papa (Cúria Romana, Vaticano) para a América Latina? Em nível nacional: qual o papel da Igreja diante da nova realidade política? Como enfrentar essas questões, mantendo uma atuação junto às bases, agora podendo escolher dentre os diversos caminhos uma maneira de reivindicar transformações sociais e também de ordem religiosa, nos anos 1980-1990?

Como trabalhar diante do fato de que "o povo que era bigorna (...), metamorfoseia-se em malho e desvenda vários rumos para uma nação que nasce tardiamente para a democracia"? (FERNANDES, 1985, p.59)

Essas questões levaram a uma mudança na forma de trabalho pastoral da Igreja

junto à sociedade. Procuremos visualizar as transformações que ocorreram a partir da criação da CPT e, principalmente, após a criação do SPM (Serviço de Pastoral dos Migrantes). Vejamos se o SPM significou, ou não, uma forma concreta de atuação diferenciada da Igreja diante dos problemas sociais que os anos 1980/1990 apresentavam.

A criação do SPM – mudanças na forma de Ação Pastoral

Ao acompanharmos o processo de criação do SPM devemos considerar dois níveis de ação:

1. Das solicitações da hierarquia eclesial aos organismos oficiais, representante da proposta da Dimensão Profética e Transformadora, linha 06 da CNBB¹¹ (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) em que o SPM se inscreve;

2. Das solicitações da base de atuação do organismo. Podemos dizer que este nível está ligado às determinações práticas dos membros que atuam diretamente no trabalho específico da pastoral, atendendo a solicitações levantadas pelos seres humanos em meio aos problemas enfrentados em nossa sociedade.

Enquanto o nível hierárquico responde pelo aparato institucional da dimensão de ação pastoral, o nível da base responde pelos anseios dos fiéis na percepção e busca de soluções dos problemas específicos de cada serviço levantado, procurando colocar em prática o que foi definido pela linha da ação pastoral. Essas solicitações devem ser consideradas na medida em que o Objetivo Geral da Ação Pastoral é “... o elemento de toda a Pastoral...” e “a explicitação de seu conteúdo oferece elementos inspiradores e orientadores para as atividades pastorais em todos os níveis”¹².

Nos anos que sucederam a chamada Nova República, a atuação da Igreja, em nível social, transformou-se, em decorrência de uma série de fatores que apresentaremos a seguir. As mudanças na forma de atuação certamente influenciaram nas posturas adotadas pela Igreja a partir de 1987. A emergência dos novos partidos, que relatamos anteriormente, modificará a forma de inserção da Igreja na realidade do país. Nesse período, o que a Igreja irá fazer é buscar a adoção de métodos de ressocialização democrática, essenciais na construção dos direitos de cidadania (KRISCHKE, 1985).

Essa postura, identificada por Krischke (1985), é explicitada quando ele diz que:

¹¹ Para uma visão completa das Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil, com a exemplificação das linhas ou Dimensões Gerais da Ação Pastoral, ver Igreja no Brasil - Diretório Litúrgico, 1996, CNBB: Uno A. Mateus. Ed. Loyola, São Paulo. Para compreender, dentro da CNBB, o papel da CEP (Comissão Episcopal de Pastoral), à qual estão subordinadas as seis linhas de atuação da CNBB, ver *Folha de S. Paulo*, 18/05/95, p. 1-11. "Bispos fazem divisão do poder na CNBB", reportagem de Fernando Molicia; ver, também, *Folha de S. Paulo*, "Assembleia do CNBB define as 'exigências éticas' da democracia", 16/04/89, p. A 10, reportagem de Dermi Azevedo.

¹² CNBB. A Igreja no Brasil. Diretório Litúrgico. Ano A – Mateus, 1996, p.10, op.cit., nota n.100.

O assumir pela Igreja de funções de ressocialização pluralista na esfera motivacional é a modalidade normal de sua participação em uma cultura e institucionalidade democrática. Como afirma Marx, na *Questão Judaica* (1960, p. 22), acerca dos regimes liberais do ocidente: “A separação entre o ser público e o ser privado do homem, e o deslocamento da religião do Estado à sociedade civil não é apenas um passo do processo de emancipação política, mas a sua plenitude. Portanto, a emancipação política não abale nem tenta abolir a religiosidade humana real”.

A explicitação de relação Igreja/sociedade contempla claramente a questão colocada após a queda do regime militar e o processo de democratização que sucedeu o governo autoritário. Marx (1991) afirma que essa separação representa a plenitude da emancipação política. Coloca-se a questão que levantamos anteriormente: Qual seria, então, o papel da Igreja nessa situação, e de que maneira ela poderia contribuir para que essa recolocação da sociedade civil no cenário político, econômico e social pudesse acontecer sem que houvesse a imposição de rumos pela instituição eclesiástica? Vejamos os fatores que influenciaram a mudança das formas de inserção da Igreja diante da problemática social. Podemos identificar três grandes fatores:

1.Se, nos anos 1960-1970, os chamados Novos Movimentos Sociais¹³ predominaram no cenário político do país, e a Igreja, por meio das CEBs¹⁴, utilizou-se desse instrumento para garantir a participação popular na luta pela democracia¹⁵, os anos 1980-1990 foram marcados por um processo de refluxos dos chamados Novos

¹³ Kowarick (1993) teve razão ao aludir a questão do deslocamento de atuação popular na década de 80 em relação à década de 70. Sem em 70 as ações visavam a reivindicação de moradia, creches, ensino básico, a década de 80 colocava em pauta questões mais amplas do ponto de vista social que convergeram para a Assembléia Constituinte.

¹⁴ Para o percurso histórico do surgimento das CEBs no Brasil utilizamos o esquema cronológico proposto por Henrique Cristiano José de Matos no seu livro CEBs - Uma interpretação Para o Ser Cristão Hoje, op.cit., nota nº 21 e 22, principalmente o capítulo I - intitulado “Contexto Sócio-Político E Eclesial”, p.13-34. Este mesmo capítulo foi sintetizado no Documento da Diocese de Jaboticabal intitulado “Evolução Histórica do Surgimento das CEBs”, mimeo. Elaborado para o “Encontro Diocesano de CEBs”, que ocorreu em 30.11.86. Esta síntese também é utilizada por nós na análise deste percurso histórico. Ver também CEDRAN, P. C. “CEBs: O que é?” Trabalho de conclusão apresentado ao Curso de Etnografia do Brasil, ministrado pela prof. Elda Rizzo de Oliveira, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, mimeo, Araraquara, 1989. E também CEDRAN, P. C. “Comunidades Eclesiais de Base - CEBs”, Trabalho apresentado para conclusão do Curso de “Bacharelado em Ciências Sociais” - F.C.L. - UNESP, Câmpus de Araraquara, sob a orientação da prof. Elda Rizzo de Oliveira, 1993, mimeo.

¹⁵ PIERUCCI, 1982, p.48-9; TELLES, 1984; DELLA CAVA, 1985; p.13-45; EVERS, 1984, p.11-23; BRANT, 1983, p.9-27; CAMARGO ET AL., 1983, p.59-81; CAMARGO, 1982. p. 49-53; CARDOSO, 1982, p.53-8.

Movimentos Sociais, cujas explicações podem ser buscadas principalmente pelas transformações no cenário político. Certamente, esse fator será um dos mais importantes no cenário político e religioso do país, e influenciou as transformações que estamos identificando na Igreja.

2.A emergência de partidos, a partir da abertura política iniciada por Figueiredo, *esvaçou* os chamados Novos Movimentos Sociais de suas principais lideranças e facções políticas, que se enquartelavam nesses movimentos devido à proibição política de se engajarem em partidos políticos de sua escolha. Na verdade, a polarização ARENA x MDB serviu simplesmente para mascarar a ditadura militar e dar-lhe a aparência de uma pretensa participação democrática.

Esses partidos e particularmente o MDB (oposição) não conseguiram desempenhar realmente o papel de partidos autônomos, e atuaram dentro do permitido. Enquanto isso, nos movimentos de bairros, carestia, transporte, saúde e CEBs, as lideranças políticas encontraram formas de ampliar a luta pela democracia, em contraposição às amarras burocráticas impostas aos partidos (BRANT, 1983).

Com a abertura e a criação de novos partidos, principalmente do PT, revelou-se que as múltiplas formas de oposição puderam se realinhar num campo de forças agora "livre" da antiga polarização (ARENA x MDB);

3.As transformações na forma de atuação na Igreja também foram influenciadas por fatores internos à própria instituição, como salienta Ralph Della Cava. O avanço do chamado neoconservadorismo¹⁶ tem como conceito uma vivência católica pautada numa concepção de igreja que irá colidir com os interesses da Igreja Católica Progressista do Brasil, que segundo Levy (2009, p.177) caracteriza a Igreja Católica Progressista¹⁷ como:

¹⁶ Barroco (2015) descreve o neoconservadorismo como forma dominante de apologia conservadora da ordem capitalista, combatendo o Estado social e os direitos sociais, almejando uma sociedade sem restrições ao mercado, reservando ao Estado a função coercitiva de reprimir violentamente todas as formas de contestação à ordem social e aos costumes tradicionais. A moral desempenha uma função de destaque no ideário conservador, sendo concebida como base fundante da sociabilidade e da política, como podemos observar nas considerações de Russell Kirk, representante do neoconservadorismo norte-americano: Uma sociedade onde homens e mulheres forem governados pela crença em uma ordem moral duradoura, por um forte sentido de certo e errado, por convicções pessoais sobre a justiça e a honra, será uma boa sociedade — não importa que mecanismo político se possa usar.

¹⁷ Levy (2009, p. 178) acrescenta que “Em muitos sentidos, a Igreja Católica Progressista foi o ator social mais importante do período de formação da sociedade civil brasileira contemporânea. A Igreja Católica Progressista criou, promoveu e apoiou movimentos sociais modernos em todo o Brasil, tanto nos centros urbanos quanto na zona rural. Durante muitos anos – a começar pelo trabalho realizado na constituição das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) nos anos 1960 –, foi a Igreja Católica Progressista que esteve no centro das lutas de pequenos agricultores deslocados/atingidos por barragens, comunidades indígenas, pescadores, trabalhadores urbanos e donas-de-casa das periferias das grandes cidades, em bairros pobres e favelas. Além disso, a Igreja Católica Progressista atuou em comunidades carentes para organizar as pessoas que perderam com a modernização autoritária da economia do país, denunciando publicamente as injustiças sociais na tentativa de influenciar as

Um conjunto de organizações e indivíduos inspirados pela Teologia da Libertação e engajados em realizar mudanças profundas na Igreja Católica e na sociedade. Ao contrário do que aconteceu em outros países latinoamericanos, no Brasil a Igreja Católica Progressista esteve e está presente em todos os níveis da Igreja. Entre os progressistas encontram-se cardeais, bispos e padres, além de ordens e congregações.

Por mais que seja negado pelas altas autoridades eclesiásticas do país, esse conflito exigirá da Igreja progressista formas sutis de atuação social, ainda persiste o alerta levantado por Della Cava. No final de seu artigo intitulado “A igreja e a abertura 1874-1985” diz: “Cuidado! Tudo é possível. Especialmente com a grande virada em curso no papado” (DELLA CAVA, 1985, p.39). No sentido que o Papa João Paulo II torna-se mais centralizador passando a nomear cardeais e bispos conservadores alterando inclusive a composição do Colégio Cardinalício que culminou na eleição em 2005 do Papa Bento XVI.

Talvez, com relação a essa questão, pudéssemos pensar na correlação que possa existir entre as transformações ocorridas no Leste europeu (como o fim da União Soviética e a queda do muro de Berlim) e a tentativa de redirecionar de forma autoritária as diretrizes filosóficas que fundamentavam a Teologia da Libertação, adequando-a aos interesses institucionais da Igreja Católica Conservadora.

A preocupação de caracterizar os pontos divergentes da Teologia da Libertação com a hierarquia da Igreja Católica, reflete a forma encontrada pela Igreja para evitar um cisma, principalmente na América Latina, onde seu poder ainda é considerável, se comparado à Europa.

As sucessivas punições a Leonardo Boff¹⁸, a divisão da Arquidiocese de São Paulo¹⁹ e a questão da intervenção no seminário maior da Diocese de Olinda e Recife²⁰,

decisões da elite política brasileira e chamando a atenção internacional para o problema dos direitos humanos no Brasil (Mainwaring 1986; Bruneau 1992)”.

¹⁸ Para um breve relato sobre as punições de Leonardo Boff, ver os artigos de NASCIMENTO, G., MOUCA, F. "Boff decidiu abandonar o Sacerdócio". Folha de S. Paulo, 1º Caderno - Política, 28 de jun. de 1992, p.1-14 e também de CRISTALDO, J. "Encíclica é carta aberta a Leonardo Boff". Folha de S. Paulo, 11 de out. de 1993, p.2-8, Caderno Mundo, que responde às críticas de Boff ao Vaticano.

¹⁹ Sobre a divisão da Arquidiocese de São Paulo, ver AZEVEDO, D. "Igreja já traça limites das novas dioceses paulistanas". *Folha de S. Paulo*, 1º Caderno - Política, 3 de set. de 1988, p. A-8, e também, Nascimento, G.

que para muitos representam manifestações ou atitudes isoladas de oposição aos progressistas, na verdade são um conjunto de ações previstas e pensadas de forma a dar um caráter isolado a um problema comum que atinge toda a estrutura eclesial, ou seja, garantir de forma hierárquica o predomínio de bispos e cardeais conservadores no comando da Igreja Católica e no processo de formação dos futuros sacerdotes.

Em 1988, com a promulgação da Nova Constituição, veremos que a forma de atuação da Igreja modificou-se, pois seria o primeiro grande teste da democracia brasileira, onde a Igreja também irá posicionar-se, de forma a considerar os avanços do país e tentar conquistar um novo lugar no jogo político-social.

Analisar a atuação, principalmente da Igreja, no período da constituinte, dará pistas para explicitar o que dissemos anteriormente e que agora a reafirmamos. As mudanças na forma de atuação da Igreja não podem ser consideradas pura e simplesmente preservação da instituição, mas início de uma nova fase, em que as mudanças sociais exigirão também mudanças eclesiais.

Como dissemos anteriormente, o período de abertura política proporcionou também um ambiente propício para mudança na forma de condução da Ação Pastoral, por parte da Igreja. Vejamos de que forma isto foi acontecendo, principalmente pela ação da Igreja na Assembleia Nacional Constituinte 1988. Antes de analisarmos a questão da Constituinte, convém lembrar que os estudos sobre a história da religião e da Igreja, nesse período, tomam como marco divisor justamente o ano de 1985, início da chamada Nova República; portanto, as análises a seguir baseiam-se principalmente em análises da conjuntura política e social dos anos 1980-1990.

Não temos a pretensão de sistematizar todas as ações desenvolvidas e quais os rumos tomados pela Igreja, mas, sim, apontar alguns caminhos, principalmente, que mostrem como o SPM surgiu e de que maneira ele se insere numa nova forma de intervenção da Igreja no que se refere às questões sociais.

Se a década de 1970 representou o reencontro da Igreja com a sociedade²¹ por

“Nomeação ‘Conservadora’ muda perfil do episcopado brasileiro”. *Folha de S. Paulo*, 1º Caderno - Política, 25 de jun. de 1990, p.A-3.

²⁰ Sobre a questão da Diocese de Olinda e Recife, ver o relato sobre desmonte de Seminário Progressista, de NASCIMENTO, G. “Seminário vai abrigar estudantes de Institutos fechados pelo Vaticano”. *Folha de S. Paulo*, 1º Caderno - Política, 8 de jan. de 1990, p.A-5, e *O Estado de S. Paulo*, “Carta Vaticana impede reativação de escola”, 12 de jan. de 1990, Editoria de Meio Ambiente, p.12; sobre o conflito direto do Arcebispo Sobrinho, ver Nascimento, G.

“Padres de Recife protestam contra Arcebispo”. *Folha de S. Paulo*, 1º Caderno - Política, 14 de mar. de 1990, p.A-4.

²¹ As considerações de Rubem Alves aparecem no artigo intitulado “O reencontro com a sociedade”, do Suplemento Folhetim, *Folha de S. Paulo*, de 23 dez. de 1979, nº 153, intitulado “Os anos 1970” - Religião 13 - em um diálogo com o Padre José Oscar Beozzo sobre o reencontro da Igreja com a sociedade brasileira na década de 1970. Mediado por Tércio Sampaio Ferraz Jr., p.7-10.

que a Igreja se abriu aos novos anseios sociais marcados pelos movimentos de luta por direitos de cidadania (saúde, educação, habitação, terra e participação política), podemos dizer que a década de 1980 representou o período de revisão das ações que a Igreja e a sociedade vinham desenvolvendo ao longo da década de 1970.

O período da Constituinte é marco nessa questão, pois a Igreja entrou em choque com a sociedade e o próprio Estado em muitos pontos, principalmente no que diz respeito à laicidade do ensino, além de questões como legalização do aborto e pena de morte, entre outras (EMMERICK, 2010).

Ao lado da Igreja, a OAB entra no período da constituinte como porta-voz dos direitos humanos. Boschi (1987, p.154) diz que:

A questão do conflito sobre a terra também constava da agenda da OAB, levando a formar um comitê conjunto com a Igreja e as centrais sindicais para procederem a discussão do tema com alguns ministros.

A Igreja, no início de 1985 manifesta a necessidade de que a Assembleia Constituinte seja convocada, na medida em que o polêmico processo sucessório Figueiredo/Tancredo e a crise econômica enfrentada pelo país pudessem colocar a perder todas as conquistas do período da abertura. O destaque à questão social e às necessidades de reformas foram as bandeiras empunhadas pela Igreja e pela OAB.

A Igreja Católica, ainda nesse período, poderia e deveria ampliar as bases de um projeto político que envolveria amplos setores da sociedade, mas não necessariamente de maneira diretiva. Poderíamos dizer que a Igreja passa, nesse momento, a pleitear o papel de incentivadora de um amplo fórum de debates sobre as questões sociais, políticas e econômicas, que partem de uma agenda de temas a serem discutidos pelos constituintes (BOSCHI, 1987).

A OAB e a Igreja, pela ação da Conferência Nacional de Bispos do Brasil (sic), tornaram-se o ponto de convergência para a expressão dos anseios da sociedade. Sua ação imediata nas questões públicas que envolviam matéria constitucional tornou-se de tal forma conspícua que provocou a reação dos partidos políticos (BOSCHI, 1987, p.197).

A reação de que Boschi (1987) fala foi desencadeada por partidos políticos da chamada ala conservadora, centro-direita, que formaram a Aliança Liberal, codinominada

Centrão, aliança que posteriormente se constitui em PFL (Partido da Frente Liberal). Na posição de constituintes, esses deputados passaram a representar os interesses da Burguesia Industrial e dos setores ruralistas do país.

Anteriormente falamos que as mudanças ocorridas com a abertura política suscitaram a reapropriação, por parte dos partidos políticos, dos canais de manifestações dos anseios sociais. A Igreja Católica, diante desse fato, não perde totalmente seu papel, e passa a atuar ao lado desses partidos, valorizando amplamente uma postura política que irá pautar-se pela relação fé/política. A sustentação de muitos setores do PT encontrou na Igreja o espaço necessário para sua ação política. A Igreja Católica, nesse cenário de interação e coalizão de forças políticas, aparece em alguns momentos como polo mediador dessa ação; em outros, como defendendo posturas que irão oscilar, ora pela ação política suprapartidária, ora pela ação política altamente partidária.

Os conflitos ideológicos em relação a apoiar candidatos irão gerar amplas discussões no âmbito organizacional, atingindo principalmente a CNBB, que deveria balizar todas as posturas políticas da Igreja e, ao mesmo tempo, zelar pela integridade dessa instituição, para que ela atue de maneira firme sem, contudo, envolver-se diretamente em disputas político-partidárias.

Analisando a dissertação de mestrado desenvolvida por Ricardo Galletta, sobre “Pastoral Popular e política partidária no Brasil”²², o jornalista Dermi Azevedo revela a ampla relação existente entre agentes da Pastoral Popular e o engajamento político partidário no país. Ouvindo o depoimento de pelo menos uma pessoa em 78 dioceses onde este trabalho é mais ativo, Galletta encontrou predominância do PT em 69% das Dioceses. Em nível de regiões, essa opção aparece da seguinte forma:

- Região Sudeste: 84%
- Região Norte: 72%
- Região Centro-Oeste: 69%
- Região Sul: 63%
- Região Nordeste: 55%

O autor ainda verificou após analisar os dados das eleições de 1982 que, em termos regionais, a participação do PT foi maior em São Paulo (80%), seguindo-se os demais estados do Sudeste (76%).

A dissertação desenvolvida por Galletta mostra que o problema que se apresentou na década de 1980, com o início da abertura política, já vinha sendo gestado

²²Para melhor compreensão dos dados levantados na pesquisa, ver o artigo da *Folha de S. Paulo*, de 8 jun. de 1996, p. 10, 1º Caderno - Política. “Tese indica interação crescente entre Igreja e política”, do jornalista Dermi Azevedo.

desde as eleições de 1982. Como responde Kowarick (1993), ao ser perguntado sobre onde estariam os partidos e a Igreja na década de 1980, se considerarmos as mudanças na forma de conduzir a ação pastoral popular e o refluxo dos movimentos reivindicatórios ocorridos na década de 1970: “tenho a impressão de que o momento político os deslocou para questões políticas nacionais como a Constituinte, por exemplo”²³.

Kowarick (1993) teve razão ao aludir à questão do deslocamento de atuação popular na década de 1980, em relação à década de 1970. Se, em 1970, as ações visavam à reivindicação de moradia, creches e ensino básico, a década de 1980 colocava em pauta questões mais amplas do ponto de vista social, que convergeram para a Assembleia Constituinte. O Jornal *O Estado de S. Paulo* demonstra que a Igreja atuou no período da Constituinte, com a implantação das chamadas emendas populares. Desta forma, os deputados constituintes abriram o precedente para que todos os setores da sociedade civil pudessem fazer da Assembleia um grande fórum de debates de questões sociais e políticas do país. A Igreja utilizou-se de sua organização eclesial para articular a coleta de assinaturas para a apresentação de emendas, tendo a oportunidade de apresentar aos fiéis seus sete projetos. Passando por questões relativas ao aborto, eutanásia, tortura e casamento, a Igreja destaca nestes projetos uma organização da ordem econômica, que reconheça a primazia do trabalho sobre o capital e que considere a produtividade do campo a serviço da coletividade, o que inclui, portanto, uma agenda que repense a Reforma Agrária no país. A CNBB também defende os direitos dos povos indígenas e a gratuidade do ensino público. A nova forma de atuação da Igreja, nesse período, aparece nas palavras de D. Ivo Lorscheiter: “Se cruzarmos os braços, não teremos o direito de levantar depois. Urge fazer algo *usando os espaços que estão à nossa disposição*”²⁴.

Podemos dizer que D. Ivo percebeu que o momento da Constituinte iria representar um sinal de redefinição dos papéis políticos, tanto da Igreja quanto da sociedade civil, que iria permanecer ao longo dos próximos anos. A utilização do recurso das emendas populares recoloca de maneira indireta, mas não menos importante, as posições da Igreja e de seus fiéis, quanto às questões políticas, sociais e econômicas, sendo, portanto, de extrema importância para os rumos do próprio país.

A CNBB desenvolveu, com as dioceses, amplas consultas sobre as emendas populares a serem apresentadas, além de incentivar o surgimento dos chamados “Plenarinhos da Constituinte”. Esses grupos, organizados pela Igreja, pela comunidade local, reuniam-se semanalmente para estudar os subsídios apresentados pela Igreja para a

²³A análise completa da questão dos reflexos das movimentos populares está no artigo de PASSOS, M. H: “Movimentos populares se enfraquecem em São Paulo”. *Folha de S. Paulo*, 22 de mar. de 1987, p. A-24, Caderno Cidades.

discussão sobre o processo constituinte no país. Disponham-se, também, a organizar o recolhimento de assinaturas e a divulgação das emendas apresentadas pela Igreja. Esses grupos representavam uma forma importante de fiscalização e denúncia das manobras consideradas lascivas pela Igreja, principalmente aquelas que iam contra os direitos básicos dos cidadãos.

A Igreja também divulgou um documento que foi o resultado das discussões ocorridas na 24ª Assembleia Geral da CNBB, em 1986, intitulada “Por uma nova ordem constitucional”²⁵. Segundo D. Albano Cavallin: “Trata-se de orientação oficial da CNBB, para a participação na elaboração de Nova Carta Magna do Brasil”²⁶.

Nesse documento, a Igreja apresentou as principais diretrizes já enunciadas anteriormente e, para facilitar a ampla discussão dessa proposta divulgou, ao longo de todo o ano de 1987, na coluna “Por uma nova ordem”, p. 4, do Semanário Litúrgico Catequético “O Domingo”, utilizado para a celebração das missas dominicais, o documento sobre a constituinte, que se tornou importante subsídio para leigos que, antecipadamente, puderam discutir os rumos da constituinte promulgada em 1988.

A CNBB também divulgou, ao longo de 1987, um boletim intitulado “Notícias Constituintes”, encarte do Boletim da CNBB, no qual, por meio da chamada Comissão de Acompanhamento da Constituinte, os leigos puderam tomar conhecimento dos principais acontecimentos da constituinte. Por exemplo, o Boletim nº 14, no que tange à participação popular, diz: “A discussão do conteúdo da Nova Constituição pode ser um instrumento privilegiado de educação política do povo. Mas a participação de todos nesse processo é ainda mais decisiva. Só um povo que participa assumirá a futura constituição, saberá comprometer-se com ela e exigir o seu cumprimento”²⁷.

A insistência por uma participação concreta do leigo amplia suas possibilidades de ter consciência, que deve, agora, procurar as alternativas que melhor fizessem do país uma sociedade mais justa e fraterna. A transposição do espírito cristão para o universo da sociedade civil, via participação na Constituinte, foi um dos mecanismos utilizados pela Igreja na nova forma de atuação em sua relação com a sociedade civil.

²⁴ O ESTADO DE S. PAULO. “Igreja pede a fiéis apoio para emenda”. 1º Caderno, 10 de jun. de 1987, p.4, grifo nosso.

²⁵ A íntegra do documento foi publicada em edição popular pelas Edições Loyola, sob o título “Por uma nova ordem constitucional” - Declaração Pastoral - CNBB, 24ª Assembleia Geral, 9 a 18 de abril de 1986 e também na Série Documentos da CNBB. Documento nº 36. “Por uma nova ordem constitucional” - Edições Paulinas, São Paulo. 1986. A edição publicada pela Loyola foi mais utilizada pelos “Plenarinhos da Constituinte”.

²⁶Folheto “O Domingo”, Ano LV, Remessa I, nº 01, São Paulo: Paulinas, 1.1.1987.

²⁷ CNBB. Notícias CNBB. Boletim Constituinte, 14, 14.5.87

O Jornal *República*²⁸ também foi utilizado nas discussões dos “Plenarinhos da Constituinte”. Intitulado microjornal, surge com o objetivo de provocar a observação e o debate de temas institucionais, buscando uma proposta de República, presente nas lutas populares, e também com o objetivo de denunciar a agressão à República, Federação e Cidadania.

Durante todo o processo da Constituinte, até sua promulgação, a Igreja pôde mostrar sua nova função nas décadas de 1980-1990. A Igreja aparece, agora, não mais liderando, dirigindo o processo de participação social, mas assessorando a organização popular na busca dos direitos da cidadania. Como diz D. Luciano Mendes de Almeida, em sua mensagem ao Presidente da Assembleia Nacional Constituinte, deputado Ulisses Guimarães, em 3/10/1988:

Nossa responsabilidade não termina neste dia da promulgação da Lei Magna. Desejamos conjugar nossos esforços para a elaboração das Leis Complementares, da Constituição Estadual e Lei Orgânica Municipal. É nosso anseio, que na fase subsequente seja recuperado o direito à vida, desde a concepção; consolida-se a estabilidade indispensável à vida familiar e garante-se uma política que possibilite, de fato, o acesso à terra e à moradia²⁹.

Mendes conclui de maneira brilhante a atuação da Igreja na questão da constituinte, e aponta caminhos para a nova ação que estava sendo implantada pela Igreja:

Decantadas as grandes linhas da Constituição há que começar-se o balanço das expectativas sociais depositadas no seu desfecho. Nenhuma voz foi tão longe quanto a Igreja no endereçar-se ao Plenário de Brasília. Não se limitou a tópicos definidos no quadro costumeiro das campanhas, dos lobbies. Falou como *interlocutora* tradicional do nosso Estado, na organização da sociedade brasileira e no desenho do seu retrato de corpo inteiro. Esta mirada se desdobra especialmente após o Vaticano 2º, sob uma dupla exigência: o que permanece no texto como legado da nossa história é o que ganha como Pastoral, a Igreja, na história

²⁸ Jornal *República*, n° 6, agosto de 1987.

²⁹ A mensagem completa encontra-se no Boletim do CNBB. Notícia Constituinte, n. 87, 6.10.1988, p.1

por se fazer (MENDES, 1988, p.A-3).

Podemos dizer, mediante as conclusões de Cândido Mendes (1988), que a Igreja aparece como interlocutora nesse período da história do país e de sua própria história de ação pastoral. A Igreja não se esquivou das obrigações impostas pela ditadura, ao colocar-se como canal próprio de processo de luta e ação social, que ocorreu nas décadas de 1960-1970; nos anos 1980-1990, ela permanece no cenário político do Brasil, onde assume um papel extremamente importante no processo de mudança social.

Encontramos, nesse momento, grupos sociais organizados, que ofereceram uma contribuição inestimável à consolidação do novo regime (BOSCHI, 1987), contrariando a tese de muitos pesquisadores que identificaram uma desarticulação da ação social no período pós-ditadura militar.

Diante de muitas análises que apontaram o refluxo dos movimentos sociais, Boschi parece ter sido muito mais perspicaz, dizendo que, se analisarmos profundamente os movimentos sociais do país, encontraremos um esforço permanente em procurar responder às formas de dominação impostas pelo novo rearranjo do capital, com ações também diferenciadas, mas não menos importantes para a luta por mudanças substanciais no país.

Acreditamos que o fato da abertura política recolocar em cena antigas formas de luta social (via partido, sindicato) tenha feito com que o movimento social aparecesse em segundo plano no grau de importância daqueles que participam da vida política do país, como cidadãos de fato. Mas a abertura do leque de opções de resistência não pode significar a exclusão de outras formas de lutas até o momento úteis; pode, sim, representar um aprofundamento diferenciado por parte daqueles que já desempenharam um papel ativo nos movimentos sociais e atuaram principalmente dentro da Igreja. Poderíamos dizer que estes forneceram subsídio necessário para que a volta da democracia no país pudesse ocorrer de maneira mais consciente e com objetivos e projetos claros por parte da sociedade civil, dos movimentos sociais e da Igreja.

A Igreja, na década de 1980-1990, sofreu uma dilapidação de seus setores de ação pastoral mais progressistas em que Romano (1987)³⁰ afirma que “a hierarquia estará dominada por D. Lucas e seus pares”. A esta conclusão, Romano chegou praticamente oito anos antes de D. Lucas Moreira Neves assumir a presidência da CNBB³¹, fato que

³⁰O artigo completo de Romano encontra-se na Coluna Tendências e Debates, da *Folha de S. Paulo*, de 26/11/87, p. A-3, intitulado “Contra o catolicismo político”.

³¹Para compreender melhor os bastidores da eleição de D. Lucas e seu estilo à frente da CNBB, ver os seguintes artigos: “D. Lucas é eleito presidente da CNBB”. *O Estado de S. Paulo*, 1º Caderno, 16/05/95, p. A-5; “D. Lucas dará prioridade à evangelização”. *O Estado de S. Paulo*, 1º Caderno, 11/05/95, p. A-15; “D. Lucas reafirma

ocorreu em 15 de maio de 1995, quando D. Lucas foi eleito, e posteriormente foi empossado na presidência da CNBB, com um mandato de quatro anos³². Também ouvimos afirmação semelhante do teólogo belga Joseph Conblin³³, vaticinando o domínio conservador da presidência da CNBB, ocorreria no máximo em dez anos, em entrevista à *Folha de S. Paulo*, no dia 20/1/1987.

Lembrou também Leonardo Boff³⁴, em sua nota de anúncio de saída da vida sacerdotal: “... que os outros companheiros não desanimem com minha atitude”. A mudança de situação não fez com que Boff deixasse de criticar e colocar suas posições, geralmente contrárias à extrema centralização de poder da Sé Romana mediante de suas Congregações e Discatérios (departamentos do governos da Igreja Católica que compõe a Cúria Romana).

O dilema vivenciado pela Igreja Católica esteve no embate velado entre setores conservadores e setores progressistas, mesmo sabendo como é difícil e espinhoso o trabalho com esse tema, utilizando essa terminologia para caracterizar sob o aspecto político e social entre ambos os setores. O embate que teve início, nos anos de 1990 colocou em cheque a forma como a Igreja teria que saber lidar com essa questão, com o devido cuidado que ela exigia. Um possível cisma liderado pelos progressistas poderia ocorrer ou, também, um processo de sectarização via ordens religiosas mais progressistas ou não. Mesmo assim, identificamos que a Igreja Católica popular caracterizada como: da comunidade, dos pobres, em sua base permaneceu ainda militante.

Podemos citar como exemplo o SPM, ligado à linha 6 da CNBB, que surgiu 1984 e não deixou de mostrar as injustiças, os abusos cometidos contra os migrantes.

Fazendo um rápido balanço, houve avanço na atuação chamada Igreja Progressista nas décadas de 1960-1970-1980. Quanto à década de 1990, apresentaremos algumas perspectivas que indicam o refluxo desse trabalho, uma vez que o estudo dessa década exigiria um aprofundamento maior.

A década de 1990 foi o momento propício para rever-se posturas políticas e ideológicas, tanto da Igreja quanto da sociedade e do Estado. Esse momento foi aproveitado para pensar nos problemas colocados pelo avanço do capitalismo, na sua fase neoliberal e pela globalização econômica do momento, que geraram também uma crise de alternativas políticas, e conseqüentemente, uma crise das alternativas apresentadas pela Igreja. Diante dos problemas apontados, setores tanto conservadores quanto

fidelidade ao Papa”. *Folha de S. Paulo*, Caderno Brasil, 20/09/95, p. 1-10 e “Eleição na CNBB teve panfletos e boca-de-urna”. *Folha de S. Paulo*, 22/05/95, Caderno Brasil, p.1-9.

³² Diretório Litúrgico, 1996.

³³ O artigo completo encontra-se na *Folha de S. Paulo*, Caderno de Política, de 20.1.89. sob o título “Conblin prevê domínio ‘Conservador da CNBB’ no máximo em dez anos”, p.A-2.

³⁴ Op. cit., nota n.107.

progressistas estavam à procura de caminhos, mesmo que fossem caminhos dados pela sublimação dos problemas, alternativas que, aparentemente os setores conservadores via Renovação Carismática³⁵ apresentaram. Outros caminhos foram apontados. Analisando o trabalho do SPM, identificamos algumas respostas, principalmente após o período da Constituinte, que Mendes situa como sendo “... o ponto de partida para a ação pastoral que fugiu de vez aos cálculos da pequena eficácia ou da domesticação da esperança”³⁶.

Os avanços obtidos pela sociedade brasileira a partir da Constituição de 1988 fortaleceram de certa forma os movimentos sociais, em especial a atuação da Igreja, por meio da linha 6 da CNBB, que trata especificamente das questões sociais na relação Igreja e política do Brasil.

Conclusões

Nosso estudo com base no papel desempenhado pelas CEBs relatou que o SPM não nasceu de um conflito teológico, mas sim de uma necessidade teológica, no sentido de exigência de um trabalho social e político direcionado ao migrante, que, assim, contribuiu para o surgimento do SPM na Igreja Católica ligado a Linha 6 da CNBB que está voltada a ação da Igreja no mundo.

Com a fundação oficial do SPM em 1986, por meio de uma análise de todas as suas assembleias, percebemos a presença do CPT dentre os demais órgãos envolvidos com a pastoral social. Também podemos observar que uma das principais bandeiras da CPT, sempre fez parte das lutas e diretrizes das assembleias, ou seja, a luta pela Reforma Agrária, a luta pela fixação do homem no campo.

Desta forma, neste momento, o caminhar do bom samaritano foi a identificação privilegiada do campo de ação do SPM. O encontro do homem ferido na estrada seria o encontro com o migrante ferido nos alojamentos, nas pensões e na exploração do dia a dia. A ajuda seria a concretização de uma ideia, ou seja, o agir junto a esses migrantes através do trabalho pastoral. A concepção de solidariedade daria a base necessária para o pleno desenvolvimento desse trabalho. Ou seja, o acolher, o recolher o migrante como irmão seria o principal mérito desse trabalho.

É importante observar que a diferenciação SPM/CPT foi dada pela luta, em primeiro lugar, pelo resgate do homem enquanto um ser de direito, de dignidade.

³⁵ Para iniciar no conhecimento do que seja a chamada Renovação Carismática Católica (RCC), ver artigo de Dermi Azevedo, “Movimentos religiosos fazem cruzada conservadora para 'recuperar' a Igreja”. *Folha de S. Paulo*, Caderno de Política, 20/05/88, p. 4; ver também Machado, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados; São Paulo, ANPOCS, 1996.

³⁶ *Folha de S. Paulo*, Caderno de Política, 26.8.88, op. cit., nota n. 121. MENDES, CÂNDIDO. p. A-3.

O SPM parte de problemas relativos à terra, mas recoloca a questão sob um novo prisma, desloca-o da referência principal terra, para o ser migrante, fazendo com que o homem, neste momento reassuma o ponto central de todas as bandeiras empunhadas pelo SPM. E perguntamos qual o homem que o SPM trabalha? O homem migrante que sofre injustiças, opressão, decorrentes de sua situação de migrante. O resgate, portanto, para o SPM virá de uma visão que toma por base o Novo Testamento, onde Jesus primeiramente procurou resgatar a dignidade do ser humano.

Concluindo, o SPM contribui para que o migrante institua os termos de sua experiência social em construção. Uma experiência de busca da cidadania, de cidadãos de fato, diante de uma sociedade que mascara, que divide, “globalizada”, sim, porém muito mais injusta. O apontar de uma luz no fim do túnel, a esperança de um novo porvir, a busca do Reino da Justiça, do Reino de Deus, a partir deste mundo, com dignidade, respeito, onde o homem migrante tenha valor, levam o migrante e o SPM a continuarem caminhando.

Referências

- ALVES, M. H. M. *Estado e oposição no Brasil (1964-1984)*. 2. ed. Trad. de Clóvis Marques. Petrópolis: Editora Vozes, 1984.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: nunca mais*. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.
- AZEVEDO, D. Movimentos religiosos fazem cruzada conservadora para “recuperar” a Igreja. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 20 maio 1988, Política, p. A-4.
- AZEVEDO, D. Igreja já traça limites das novas dioceses paulistanas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 3 set. 1988, Política, p. A-8.
- AZEVEDO, D. Comblin prevê domínio “conservador” da CNBB no máximo em dez anos. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 20 jan. 1989, Política, p. A-2.
- AZEVEDO, D. Assembleia da CNBB define as “exigências éticas” da democracia. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 16 abr. 1989, Política, p. A-10.
- AZEVEDO, D. CEBs indefinidas entre autonomia e institucionalização. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 4 mai. 1996, p. 6.
- BARROCO, M. L. S. *Não passarão!* Ofensiva neoconservadora e Serviço Social. *Serv. soc.*, n. 124, p. 623-636, 2015.
- BOFF, L. *Igreja: carisma e poder*. Ensaios de eclesiologia militante. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1982. (Teologia, 21).
- BOFF, L. *Como trabalhar com o povo*. Metodologia do trabalho popular. 2. ed. Petrópolis: Vozes/IBASE, 1984. (Como fazer, v.5).

- BOFF, L. *Eclesiogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.
- BOSCHI, R. R. *A arte da associação – Política de base e democracia no Brasil*. Trad. de Maria Alice da Silva Ramos. São Paulo/Rio de Janeiro. Ed. Revista dos Tribunais/UPERJ. 1987. (Grande Brasil Veredas, v.4).
- CASTRO, M. de. *A igreja e o autoritarismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- CEDRAN, P. C. *SPM – Igreja e migração a atuação do SPM na cidade de Dobrada (1984-1994)*. 1998. 317f. Dissertação (Mestre) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Araraquara, 1998.
- CNBB. *Pastoral da Música Litúrgica no Brasil*. São Paulo: Edições Paulinas, 1977. (Documentos do CNBB, n.7).
- CNBB. Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil 1983-1986. Edições Paulinas, São Paulo, 1983. (Documentos da CNBB, n.28).
- CNBB. *Por uma nova ordem constitucional - declaração pastoral-CNBB, 24a*. Assembleia Geral, de 9 a 18.04.86. Edições Loyola, 1986.
- CNBB. *Por uma nova ordem constitucional*. Edições Paulinas, São Paulo, 1986. (Documentos da CNBB, n.36).
- CNBB. *Migração no Brasil: um desafio à pastoral*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. (Estudos da CNBB, n.54).
- CNBB. *Ouvi o clamor deste povo*. Manual da Campanha da Fraternidade- 1988. Centro de Pastoral Popular. Brasília: Ed. Gráfica Ipiranga Ltda., 1988.
- CNBB. *A Família, Como Vai?* Manual da Campanha da Fraternidade - 1994. São Paulo: Ed. Salesiana Dom Bosco, 1994.
- DEL PRIORE, M. *Religião e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1994. (História em Movimento).
- DELLA CAVA, R. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro 1916/1964. In: *Estudos Cebrap* (São Paulo), v.12, abr./maio/jun. de 1975.
- DELLA CAVA, R A Igreja e a abertura, 1974-1985. In: KRISCHKE, P., MAINWARING, S. (Org.). *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L&PM/Cedec, 1986. p.13-45.
- DIÁRIO DE S. PAULO. *João Paulo em defesa do homem*. 16.03.79.
- D'INCAO, M. C.; ROY, G. *Nós, cidadãos - aprendendo e ensinando a democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- DIOCESE DE JABOTICABAL. *Evolução histórica do surgimento das CEB's*. Documento elaborado para o Encontro Diocesano de CEBs - 30.11.86. Mímeo.

- DIOCESE DE LINS. COORDENAÇÃO DE CATEQUESE. *Encontro de Catequese nas comunidades* - preparação para a crisma - Aluno 4 - 3.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- DIOCESE DE SANTARÉM. Equipe de Catequese Rural. *Terra: ferramenta da vida*. Leitura da questão agrária a partir da Bíblia, 1987. São Paulo: Edições Paulinas. (Cadernos de Base, v.25).
- EDIÇÕES PAULINAS. *Folheto "O DOMINGO"*, ano LV, Remessa I, n.1, São Paulo: Paulinas, 01.01.1987.
- EMMERICK, R. As relações igreja/estado no direito constitucional brasileiro. Um esboço para pensar o lugar das religiões no espaço público na contemporaneidade. *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, n. 5, p. 144-172, 2010.
- FERNANDES, F. *Nova república?* 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986. (Brasil - os anos de autoritarismo: análise, balanço, perspectivas).
- FERNANDES, F. *Pensamento e ação*. O PT e os rumos do socialismo. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- FERNANDES, F. *O PT em movimento*—contribuição ao I Congresso do Partido dos Trabalhadores. São Paulo: Cortez Editores/Autores Associados, 1991.
- FOLHA DE S. PAULO. Caderno Folha Nordeste. *Região deverá produzir 7% mais que em 92*. São Paulo, 2 maio 1993, p.t 0-4.
- FOLHA DE S. PAULO. Caderno Mais. *Que partido é esse?* São Paulo, 29 ago. 1993, p.6-4 a 6-9.
- FOLHA DE S. PAULO. Caderno Brasil. *Dez anos depois*. São Paulo, 24 abr. 1994, p.1-1.
- FOLHA DE S. PAULO. Caderno SP Nordeste. *Vendas de máquinas agrícolas crescem 30%*. São Paulo, 15 set. 1994, p.7-2.
- FOLHA DE S. PAULO. Caderno Folha Nordeste. *Feira sucoalcooleira movimenta R\$100mi*. São Paulo, 20 set. 1994, p.7-4.
- FOLHA DE S. PAULO. Caderno Brasil. *Do macacão à gravata*. São Paulo, 5 fev. 1995, p.1-16 a 1-18.
- FOLHA DE S. PAULO. Caderno Brasil. *Eleição na CNBB teve panfletos e boca de urna*. São Paulo, 22 maio 1995, p.1-9.
- FOLHA DE S. PAULO. Caderno Mais. *Que fim levou a dependência*. São Paulo, 28 maio 1995, p.5-4 a 5-7.
- FOLHA DE S. PAULO. Caderno Brasil. *D. Lucas reafirma sua fidelidade ao Papa*. São Paulo, 20 set. 1995, p.1-1 O.
- GASPARI, E. *A ditadura derrotada*. O sacerdote e o feiticeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- IGREJA NO BRASIL. *Directorio Litúrgico*. CNBB. Ano A, Mateus, São Paulo: Edições

Loyola, 1996.

KRISCHKE, P. J. Movimentos sociais e transição política: contribuições da democracia de base. In: WARREN, I. S., KRISCHKE, P. J. (Org.) *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p.277-297.

KOSHIBA, L.; PEREIRA, D. M. F. *História do Brasil*. 5.ed. São Paulo: Editora Cultural, 1987.

KOWARICK, L. *A espoliação urbana*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1993.

LEVY, C. Influência e contribuição: a igreja católica progressista brasileira e o fórum social mundial. *Religião & Sociedade*, v. 29, n. 2, p. 177-197, 2009.

MARX, K. *A questão judaica*. 2.ed. São Paulo: Editora Moraes Ltda, 1991. (Sociologia e Política).

MENDES, C. Igreja, ordem e esperança na constituinte. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 26 mar. 1988. Política, p.A-3.

MOLICA, F. Bispos fazem divisão do poder na C.N.B.B. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 18 maio 1996. Brasil, p.1-11.

NASCIMENTO, G. Seminário vai abrigar estudantes de institutos fechados pelo Vaticano. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 8 jan. 1990. Política, p. A-6.

NASCIMENTO, G. Padres de Recife protestam contra Arcebispo. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 14 abr. 1990. Política, p. A-4.

NASCIMENTO, G. "Nomeação conservadora" muda perfil do episcopado brasileiro. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 25 jun. 1990. Política, p.A-3.

NASCIMENTO, G., MOLICA, F. Boff decidiu abandonar o sacerdócio. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 28 jun. 1992, p.1-14.

O ESTADO DE S. PAULO. *Igreja pede a fiéis apoio para emenda*. 10 jun. 1987. 1º Caderno, p.4.

O ESTADO DE S. PAULO. *Carta Vaticana impede reativação de escola*. 12 jan. 1990. Editoria de Meio Ambiente, p.12.

O ESTADO DE S. PAULO. *Mecanização reduz emprego na área de cana*. 26 out. 1994. Suplemento Agrícola. Caderno G, p.6-8.

O ESTADO DE S. PAULO. *D. Lucas dará prioridade à evangelização*. 11 maio 1995. 1º Caderno, p.A-15.

O ESTADO DE S. PAULO. *D. Lucas é eleito presidente da CNBB*. 16 maio 1995. 1º Caderno A, p.A-5.

O ESTADO DE S. PAULO. *O diálogo secreto de bispos e generais nos anos da repressão*. 3 mar. 1996. Caderno Extra, p.X1-4.

O SÃO PAULO. *Dom Paulo - 20 anos de esperança do povo*. Suplemento de outubro de

1990.

PARÓQUIA SÃO FRANCISCO DE PAULA. Dobrada/Santa Ernestina. *Pasta de cantos. Cantos para Domingos de Ramos e Quinta-Feira Santa*, 1993. Mimeo.

ROMANO, R. Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico). São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979. (Prismas, v.1).

SANTOS. W. G. dos. Movimento provocou mudanças. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 24 abr. 1994. Mais, p.6-7.

O Centro Dom Vital nos tempos de Alceu Amoroso Lima (1928-1950)

João Miguel Teixeira Godoy¹
Bruna Aparecida Miguel²

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i28.32011>

Resumo: O objetivo deste artigo é duplo. Em primeiro lugar, demonstrar e analisar quais as principais transformações pelas quais passou o Centro Dom Vital com a mudança de seu diretor-presidente. A saber, após a morte de seu fundador, Jackson de Figueiredo, a gerência da instituição ficou sob responsabilidade de Alceu Amoroso Lima. E num segundo momento, busca-se apresentar também quais as principais atividades desenvolvidas pelo Centro dos idos da década 1930 até meados dos anos 1950.

Palavras-chave: Centro Dom Vital. Leigos. Catolicismo.

Dom Vital Centre in times of Alceu Amoroso Lima(1928-1950)

Abstract: The purpose of this article is twofold. First, analyze and demonstrate that the major transformations undergone by the Dom Vital Centre with the change of its CEO. Namely, after the death of its founder, Jackson de Figueiredo, to manage the institution it was the responsibility of Alceu Amoroso Lima. And a second time, also seeks to present what the main activities developed by the decade 1930 gone the center until the mid-1950s.

Key-words: Dom Vital Centre. Lay people. Catholicism.

Centro Vital Dom en tiempos de Alceu Amoroso Lima (1928-1950)

Resumen: El propósito de este artículo es doble. En primer lugar, analizar y demostrar que las principales transformaciones experimentadas por el Centro Vital Dom con el cambio de su CEO. Es decir, después de la muerte de su fundador, Jackson de Figueiredo, para gestionar la institución era responsabilidad de Alceu Amoroso Lima. Y una segunda vez, también busca presentar cuáles son las principales actividades desarrolladas por la década 1930 han ido al centro hasta mediados de la década de 1950.

Palabras-llave: Dom Centro Vital. Laicos. catolicismo

¹Docente do PPG em Ciências da Religião e da Fac de História da PUC-Campinas. Doutorado em História pela USP. Email: joaomigueltgo@yahoo.com.br.

² Mestre em Ciências da Religião pelo PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. Email: bruna.smiguel@hotmail.com.

Recebido em 20/05/2016 - Aprovado em 25/10/2016

Introdução

Os acontecimentos que exerceram influência nas questões religiosas e, sobretudo, delinearão os novos rumos da Igreja Católica ao longo do século XX, são desdobramentos de profundas transformações políticas ocorridas na sociedade brasileira no final do século XIX e nos primeiros anos do novo século.

O advento da proclamação da república no país e a promulgação da carta constitucional de 1891 exerceu forte influência sobre os rumos do catolicismo no Brasil, o qual desde o início do período colonial ocupava espaço considerável na estruturação da sociedade. Entretanto, esta condição foi legalmente alterada com a separação oficial entre a Igreja e o Estado.

Os desdobramentos deste rompimento configuraram-se como uma situação ambígua. Se por um lado, o catolicismo perdeu o seu status de religião oficial da nação e com ele todo o amparo estatal, Riolando Azzi completa dizendo que “[...] desta forma, a Igreja perdia os privilégios que gozara durante quase quatro séculos” (AZZI, 1994, p. 40).

Olhando de outra perspectiva, a ruptura da Igreja com o Estado proporcionou a emancipação da tutela do regime de padroado, o qual impossibilitava o desenvolvimento de uma autonomia por parte da hierarquia eclesiástica e limitava consideravelmente sua atuação, uma vez que suas decisões dependiam de uma autorização prévia da Coroa, e até mesmo os regimentos vindos da cúria romana passavam pelo filtro do Estado.

O novo contexto impulsionou a Igreja a buscar alternativas para prosseguir sua missão e se expandir. Foi necessário repensar-se enquanto Instituição, reestruturar sua administração interna. (LUSTOSA, 1991, p.12). Este panorama registra brevemente os principais obstáculos enfrentados pela Igreja Católica no início da república e sinaliza um novo momento da História da Igreja no Brasil.

O historiador brasileiro Scott Mainwaring em seu livro “A Igreja Católica e a Política no Brasil” traz uma importante contribuição teórica para o entendimento da trajetória da Igreja ao longo do século XX. Mainwaring classifica o período de 1916 a 1955 como *Neocristandade*, e o período de 1955 a 1964 recebe o nome de *Igreja Reformista* (MAINWARING, 1989, p. 11).

O período denominado como Neocristandade tem seu início marcado com a publicação da Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, este modelo de Igreja apresentou como suas principais preocupações estava a necessidade de recatolicizar as instituições sociais, e a busca por reafirmar o seu prestígio frente à sociedade brasileira. Neste momento destaca-se também a decisão de setores da Igreja que passou a valorizar o

elemento leigo e abriu espaços para sua atuação. O laicato, segundo Riolando Azzi, teve um papel crucial na afirmação da presença católica nos meios políticos e sociais, sendo responsáveis por influenciar o pensamento da população brasileira (AZZI, 1981, p. 12; MAINWARING, 1989, p. 41). Arduini argumenta ainda que a inclusão dos leigos nos quadros religiosos “[...] possuía um significado especial, pois representava a coroação de um processo de reconstrução da influência católica no cenário político nacional iniciado com o fim do padroado em 1891”. (ARDUINI, 2009, p. 40)

Em meio a este contexto, a articulação de um grupo de leigos católicos levou, em 1921, a criação de uma revista de orientação católica, denominada *A Ordem*, e no ano seguinte, foi fundado o Centro Dom Vital, o qual foi “[...] designado a reunir a intelectualidade católica na luta por maior influência da Igreja nas diretrizes políticas e sociais do país, visando sempre à salvaguarda dos interesses eclesiais” (AZZI, 1994, p. 28).

A origem da revista A Ordem e do Centro Dom Vital

Conforme já mencionado, juntamente com o nascer do século XX, surgiram inúmeras transformações para Igreja Católica no Brasil, a qual viu a necessidade de uma reestruturação de sua administração interna. E, sobretudo, foi um período em que a Igreja por meio de seu projeto de recatolicização tentou de muitas formas dominar o ensino, a política, entre outras esferas e Instituições.

E foi circundado por este contexto que um grupo de intelectuais leigos, inspirados pelos ideais do arcebispo Dom Sebastião Leme e liderados por Jackson de Figueiredo, funda a revista *A Ordem*, no mês de agosto de 1921, na capital da república (RODRIGUES, 2005, p. 138).

A Ordem nasceu da necessidade de se ter um meio de expressão e divulgação do ideário do grupo. Aparece em cena num momento em que o catolicismo brasileiro contemplava um quadro de baixíssima produção intelectual leiga sobre a Igreja Católica. É importante ser ressaltado que até a segunda década deste século, a grande maioria dos intelectuais brasileiros estava associada a correntes positivistas ou evolucionistas, as quais foram fortemente recusadas pelos católicos. A Igreja carecia de uma frente intelectual atuante. Francisco Iglésias, ao considerar o quadro nacional, que em número contava com uma relevante maioria católica, escreveu: “a inteligência nacional não é católica: se não é hostil à Igreja, é-lhe indiferente” (IGLESIAS, 1971, p. 132).

É interessante observar que próprio nome do periódico evoca a bandeira levantada por Jackson de Figueiredo, a qual coloca a ordem proporcionada pela religião como a solução para a anarquia vigente (LIMA, 1957, p. 60).

A revista foi bem aceita entre os fiéis católicos e aprovada pelos bispos, inclusive pelo próprio Dom Sebastião Leme (AZZI, 2003, p. 99-98). Em linhas gerais, representou

a primeira manifestação intelectual leiga que passou a debater as questões e problemáticas enfrentadas pela Igreja Católica e, ainda, esta produção foi marcada por um forte teor de defesa dos princípios católicos.

A restauração católica dos anos 1920 baseou-se na tendência conservadora de seus líderes, num culto ao passado e a tradição, o qual era contrário a qualquer revolução ou evento da modernidade secular que colocasse em cheque os princípios cristãos católicos. De acordo com o estudo de Mônica Pimenta Velloso, a frequente retomada do passado pode ser abarcada a partir do significado concedido pelo grupo de leigos, que é o de “criador de valor”, sendo assim, este passado não deve apenas ser salvo do esquecimento, mas também vivido no presente (VELLOSO, 1978, p. 157).

E foi com esta visão que Jackson de Figueiredo se impôs socialmente e conseguiu agrupar vários intelectuais sob o mesmo pensamento, pelo menos nos primeiros anos (SALEM, 1982).

De acordo com Candido Moreira Rodrigues, a revista pode ser vista como um dos principais mecanismos de atuação da Igreja naquele período, responsável para divulgação das propostas de reordenação do país aos moldes cristãos católicos. Esta imagem era mantida também na medida em que os intelectuais que compunham seu corpo de colaboradores propagavam a ideia de que eles eram os únicos a propor soluções e novos rumos ao país (RODRIGUES, 2005, p. 16).

No ano seguinte do lançamento da revista, em abril de 1922, também sob a liderança de Jackson de Figueiredo, e apoio de um grupo de intelectuais, entre eles: Hamilton Nogueira, Jonatas Serrano e Perilo Gomes³, foi fundado o Centro Dom Vital⁴, o qual além do corpo de leigos, alguns anos depois passaram contar também com o apoio eclesiástico do Padre Leonel Franca (AZZI, 2003, p. 42).

A finalidade inicial foi a de criar uma biblioteca católica e também funcionar como uma editora de livros católicos em geral. Os intelectuais d’A Ordem eram os

³Hamilton Nogueira (1897-1981). Médico de profissão, formado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em 1918. Trabalhou um tempo em Minas Gerais, voltando para o Rio de Janeiro ingressou-se no Hospital Pedro II, onde permaneceu por vinte anos. Foi também professor universitário, livre-docente a partir de 1929. Concomitantemente, conheceu Jackson de Figueiredo, o qual foi responsável por seu engajamento no grupo de intelectuais católicos que estava se formando, inclusive foi um dos colaboradores na fundação do Centro Dom Vital. Ver: AZZI, R. *Os pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003. p. 73-79.

⁴Jonatas Serrano (1885-1944). Formou-se em direito em 1907, mas seguiu carreira no magistério. Foi membro do Conselho Nacional de Educação, docente da Faculdade de Santa Úrsula. Nos anos 1920, tentou frequentar o Centro Dom Vital, mas suas ideias eram muito divergentes das defendidas por Jackson de Figueiredo. Voltou a colaborar com o Centro e com a revista A Ordem somente após a morte do fundador. Ver: Ibid. p. 115-118.

⁵Perilo Gomes (1890-1952). Foi um colaborador direto na fundação do Centro Dom Vital e da Revista A Ordem, desempenhando função de secretário de ambos. Escreveu vários livros e foi um dos primeiros a encerrar o projeto de Dom Leme de propagar o pensamento católico na sociedade em geral. Ver: Ibid. p. 105-106.

mesmos que atuavam no Centro Dom Vital, e o que movia este grupo (nos anos iniciais) era um objetivo em comum: o ideal de contribuir para a recatolicização do Brasil (AZZI, 2003, p. 99).

Nas palavras de Sobral Pinto, intelectual da época: *“O Centro D. Vital apareceu, então, no horizonte do pensamento cultural da comunidade nacional, exatamente para reagir contra essa degradação espiritual da nossa terra e da nossa gente”* (AZZI, 2003, p. 94). Este pequeno trecho traz indícios relevantes sobre a visão dos intelectuais no momento da fundação do Centro, deixando seus objetivos de combate a tudo que pudesse corromper os princípios católicos.

Com passar dos anos, o Centro foi ganhando mais adeptos e conquistando maior expressão, tornando-se um importante núcleo de debates entre a intelectualidade católica leiga e membros do clero. O estudo feito por Monica Velloso contempla o Centro e a Revista como os anunciadores de um novo tempo cunhado na arregimentação e no fortalecimento do “elemento leigo” como uma força significativa (VELLOSO, 1978, p. 121).

Tanto o Centro, quanto a revista simbolizaram uma novidade no sentido de serem encabeçados por leigos. E foi em torno do Centro Dom Vital que emergiu nos anos 1920, um dos grupos de intelectuais leigos católicos mais influentes na História da América Latina. Na caracterização de Mainwaring, o centro foi *“um instituto católico pequeno, mas de grande influência no desenvolvimento da Igreja e na política”* (MAINWARING, 1989, p. 46).

Nos primeiros anos a revista e o Centro estiveram sob a liderança de Jackson de Figueiredo, o qual era também seu presidente. De acordo com Wellington Teodoro da Silva, durante este período a revista possuía um perfil religioso e político, ou seja, direcionada à formação religiosa e à argumentação de combate a qualquer manifestação revolucionária (SILVA, 2008, p. 557).

Quando seu percurso foi inesperadamente interrompido, sobre este episódio, Hamilton Nogueira, intelectual leigo contemporâneo de Jackson, escreveu:

faleceu aos 37 anos, no dia 4 de novembro de 1928, num domingo radioso [...] Jackson fora passear em companhia de seu filho Luis, então com 9 anos, e de Rômulo. Ao lançar a linha com o anzol, escorregou e caiu ao mar. Era dia de ressaca. Jackson lutou até ser vencido pela impetuosidade da correnteza. Exausto, não podia mais lutar. Seu filho e

⁴ O centro adotou este nome em memória e homenagem ao bispo de Olinda, Dom Vital, o qual foi protagonista nas lutas em defesa do catolicismo no final do século XIX.

Rômulo viram-no fazer o sinal da cruz e desaparecer (AZZI, 2003, p. 50-51).

Após a morte de Jackson, Alceu Amoroso Lima foi procurado por Périolo Gomes e Hamilton Nogueira para assumir a presidência d'A Ordem e do Centro Dom Vital, e a faz por um longo período de 1928 a 1964.

Sobre este novo período que se inicia, no dia 26 de fevereiro de 1929, o arcebispo Sebastião Leme escreveu a seguinte consideração, a qual foi publicada na Revista A Ordem:

Ao ingressar no seu oitavo anno de existencia, 'A Ordem' inicia igualmente uma nova phase transformando-se em órgão exclusivo de cultura catholica. Seu novo director Tristão de Athayde (Dr. Alceu Amoroso Lima) é uma das mais altas afirmações de intelligencia e de cultura da moderna geração de escriptores brasileiros e um devotado combatente das hostes de Jesus Christo. (LEME, 1929, v. 1, p. 384).

Conforme já anunciado por Dom Leme, as mudanças não se restringem apenas a figura do editor, mas a abordagem geral da revista, ou seja, propiciando transformações em seu perfil. Passou-se de um viés doutrinal político-religioso e conservador - características dos anos em que foi dirigida por Jackson de Figueiredo -, para dar uma ênfase maior nas questões sociais, culturais e religiosas, tal como defendeu Alceu Amoroso Lima (AZZI, 1994, p. 132; RODRIGUES, 2005, p. 137; VELLOSO, 1978, p. 119; ARDUINI, 2014, p. 60).

Cabe ressaltar, conforme já anunciado por Dom Leme, as mudanças não se restringem apenas a figura do editor, mas a abordagem geral da revista, ou seja, propiciando mudanças em seu perfil. Passou-se de um viés doutrinal político-religioso e conservador, para dar uma ênfase maior nas questões sociais, culturais e religiosas (AZZI, 1994, p. 132; RODRIGUES, 2005, p. 137; VELLOSO, 1978, p. 119).

Cabe ressaltar ainda que os católicos leigos que na segunda década do século XX lutaram contra as tendências da modernidade, denunciando os perigos das ideologias do mundo secular, e ao longo dos anos 1940, passaram a ganhar espaço elaborando um pensamento fundado na "liberdade" e princípios democráticos. A intelectualidade católica, impulsionada pelo novo momento histórico, percebeu a necessidade de uma articulação entre a fé devocional e a vida social. A incorporação das problemáticas sociais tornaram-se mais frequentes em seus discursos e ações. (AZZI, 2003, p. 77-8).

Mesmo depois destes grandes expoentes históricos, a revista e o Centro continuaram suas atividades. Sendo que o outro momento que caracteriza o periódico transcorre desde 1974 até os dias atuais, têm-se os seguintes destaques: Eduardo Prado de Mendonça foi presidente do Centro de 1967 a 1971; Heráclito Sobral Pinto assumiu em seguida e ficou até 1991; desta data até 2001, a direção ficou nas mãos de Tarcísio Padilha; e num curto período de 2011 a 2013, Luiz Paulo Horta foi o grande representante. No ano de 2014, Carlos Frederico Calvet da Silveira assumiu a direção do Centro e continua até o momento⁵.

A relevância histórica e religiosa de abordá-la como objeto de estudo estabelece-se justamente neste sentido de ter sido pioneira nos estudos sobre os assuntos religiosos a partir da perspectiva de um leigo católico ou convertido. E conforme salienta Monica Velloso, a revista lida pelos pesquisadores como um núcleo de difusão dos ideais de um grupo, fornece elementos para a análise das especificidades do momento em que os textos foram produzidos (VELLOSO, 1978, p. 118).

O Centro Dom Vital da década de 1930

Com a morte inesperada de Jackson de Figueiredo, fundador e diretor do Centro e da revista *A Ordem*, Alceu Amoroso Lima foi designado para coordenar estes órgãos, os quais, segundo os escritos da época, foram fundamentais na formação de uma nova mentalidade cristã no Brasil. A nova administração trouxe novos ares, novos rumos e a continuidade do apoio e assistência de Dom Leme, pontos estes que detalharemos um pouco mais adiante (Notícias do Centro Dom Vital, 1958, v. LIX, n. 6, p. 55).

Entre os anos de 1957 e 1958, Alceu publicou n'*A Ordem* uma coletânea especial de doze artigos intitulada "*Notas para a história do Centro Dom Vital*", cujo objetivo voltava-se não apenas para lembrar as principais ações, posturas e dificuldades do Centro, desde que o recebeu, oito dias após o acidente de Jackson, em 1928. Pretendia, sobretudo, realizar um balanço geral e uma reflexão no sentido de redefinir rumos e princípios de ação, num contexto que se apresentava como novo.

Para iniciar os escritos sobre a trajetória do Centro e algumas reminiscências pessoais sobre sua também nova fase como intelectual cristão católico, Alceu Amoroso Lima comenta sobre algumas personalidades que se destacaram e contribuíram com seu amadurecimento espiritual. Dom Leme é, também neste caso, o personagem de destaque. Alceu faz uma breve comparação: "*Se Jackson era o oposto do meu próprio temperamento, senti no Cardeal, não o Pastor, ou o Príncipe da Igreja, nada disse. Senti o pai, o irmão, o amigo, o homem que punha Deus ao meu alcance*". (LIMA, 1957, v. LVIII, n. 5, p. 58).

⁵ Presidentes do CDV. Disponível em: <<http://centrodomvital.com.br/page/2/>>. Acesso em 26 de janeiro de 2015.

Alceu afirma que nunca negou sua missão, contudo também não deixa de assinalar a existência de receios. Neste mesmo texto, escreve que o Centro sempre enfrentou dificuldades para manter-se, mas se por ventura eles não tivessem contado com o apoio de Dom Leme, a caminhada seria ainda mais dura. (LIMA, 1957, v. LVIII, n. 5, p. 59).

Embora Jackson tenha influenciado muito na conversão de Alceu, este último sempre deixou claro que não havia uma coerência entre as perspectivas e desejos de cada um. Sendo assim, inevitável seria que não houvesse mudança na linha defendida pelo Centro Dom Vital após a mudança de diretor.

No pensamento de Jackson de Figueiredo, as ações do Centro deveriam estar ligadas a uma *intenção política* e, neste âmbito, o seu papel seria o de defender o **princípio de autoridade**, algo tão característico daquele momento histórico e dos ideais de Jackson, possuidor de uma posição considerada reacionária, não tolerando os eventos da modernidade e nem o liberalismo político (LIMA, 1957, v. LVIII, n. 5, p. 62; LIMA, 1957, v. LVIII, n. 6, p. 37-8). Alceu Amoroso, alguns anos após assumir a direção do Centro Dom Vital e da Revista A Ordem, relatou sobre as divergências entre os seus ideais e o posicionamento firmemente defendido por Jackson de Figueiredo, escreveu:

O espírito contra-revolucionário de Jackson de Figueiredo se lançaria contra a revolução literária, como se lançou contra a revolução política. Ainda aí ficamos em pontos **opostos**, êle e eu. Jackson defendia uma reação clássica, como defendia uma reação autoritária. Não podia tolerar a liberdade modernista, como não tolerava o liberalismo político. Fazia garbo de sua posição reacionária. [...] Quando, em 1921, deu o nome que ainda hoje conserva, à sua revista, sua intenção era essa: **lutar contra a Desordem em todos os domínios**". (LIMA, 1957, v. LVIII, n. 6, p. 39).

E esta intenção pode ser observada também na declaração dos membros do Centro, pois quando se referem aos anos iniciais de sua fundação, o Centro é caracterizado por ter uma posição fundamentada na ideia de “cristianizar a cultura brasileira” (Notícias do Centro Dom Vital, 1958, v. LIX, n. 6, p. 55). Em resumo, o Centro, segundo o seu fundador, deveria defender a moral e a ordem nas esferas da sociedade, e combater a tudo àquilo que fosse contrário a Igreja Católica.

Porém, esta maneira de apresentar-se socialmente e orientar sua ação foram completamente reformulados sob a direção de Alceu, o qual confessa, em certa passagem de seu texto, que o **princípio de liberdade** era o mais coerente a ser defendido, dado

tantos acontecimentos marcantes que o colocaram em xeque já início do século XX, como por exemplo, a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a Revolução Russa (1917). (LIMA, 1957, v. LVIII, n. 5, p. 62-3).

Sob a nova orientação de Alceu Amoroso Lima, o Centro vai paulatinamente tomando novos rumos, inicialmente abandonando todos os vínculos políticos partidários e concentrando-se apenas no plano doutrinário, visando interferir de maneira mais efetiva nos debates sobre os rumos da cultura brasileira. (LIMA, 1958, v. LIX, n. 1, p. 63). Esta ruptura além de aparente ao analisarmos as atividades e publicações do Centro Dom Vital nos anos que se seguiram, ela foi em vários momentos comentada pelo próprio Amoroso Lima, como na passagem: “*Desejo, desde logo, acentuar essa radial divergência com o meu [...] amigo [...]*” (LIMA, 1957, v. LVIII, n.5, p. 62).

Alceu deu continuidade às reuniões com os sócios do Centro, sempre às sextas-feiras. O grupo recebeu alguns novos adeptos, mas ainda continuava com poucos sócios. Estes encontros obedeciam a certo rigor, inclusive o folheto utilizado pelos membros recebia o nome de “A liturgia do Centro Dom Vital”, nele constava como elementos básicos: o Rosário, a recitação da Ladainha de Nossa Senhora e a Oração dos intelectuais. (LIMA, 1958, v. LIX, n. 1, p. 64).

Além da parte espiritual, nestas reuniões também se promoviam debates; liam-se os escritos, textos e cartas deixadas por Jackson de Figueiredo, por exemplo. Buscavam novas interpretações. Havia também um espaço para comentários sobre os autores que mais os influenciaram a se juntar a este grupo que colocava a religião católica como a grande mestra.

E foi através destas conversas que o espírito de *reação*, marcado pelas ideias de Jackson, foi dando espaço ao espírito de *renovação*, voltado para o futuro e não mais apenas mirando-se no passado.

Sobre esta nova concepção, escreveu Amoroso Lima: “*Viu-se então que os novos rumos do Centro tinham mesmo de ser no sentido de o libertar dos laços e rumos pragmáticos ou político-partidários, para cuidar mais de perto e de alto, da verdadeira restauração ontológica dos valores*” (LIMA, 1958, v. LIX, n. 1, p. 66).

Para Alceu era preciso libertar-se da esfera política, no que diz respeito a partidos e demais implicações, pois o verdadeiro sentido do Centro não era o de defender a restauração de uma ordem política, mas sim o de prezar por uma “instauração espiritual”. Na visão de Amoroso Lima, uma justificativa para existência do Centro é a sua ação no campo espiritual.

E esta revisão nos valores e objetivos, fez com o que o próprio conceito de “ordem” tão utilizado por Jackson fosse repensado e readequado por Alceu: “[...] a **Ordem** para nós só tinha um valor de **meio** e **não de fim**. Era uma lei, uma relação, um caminho,

um método de ação, e não um objetivo a alcançar, uma finalidade última a atingir” (LIMA, 1958, v. LIX, n. 1, p. 68). Se num primeiro momento o termo *ordem* foi utilizado como o objetivo a ser alcançado mediante as ações daquele grupo, a conotação dada a esta mesma palavra nos tempos de Alceu foi invertida, sinalizando a maneira como devem caminhar as atividades do laicato católico.

Uma maior estabilidade se deu à medida que conseguiram alugar um espaço e estabelecer reuniões regulares. Inicialmente era uma saleta na Av. Rio Branco, depois mudaram para um sobrado um pouco maior, na esquina da Rua do Ouvidor. Com o objetivo era aprimorar as atuações desenvolvidas pelo Centro, Amoroso Lima arrisca dizer que estas atividades foram precursoras da Ação Católica oficial⁶. (LIMA, 1958, v. LIX, n. 2, p. 65).

Quando mencionado que a atenção do Centro Dom Vital passou a direcionar-se para o futuro, isso estava relacionado à sua nova orientação, dedicando-se à geração jovem⁷ e não mais consumindo energia em buscas por atuação política. Neste sentido, uma das primeiras iniciativas se deu no campo universitário⁸, onde organizou-se “[...] como primeiro núcleo de irradiação do Centro Dom Vital, a ‘Ação Universitária Católica’, a A.U.C.”, no ano de 1929. (LIMA, 1958, v. LIX, n. 2, p. 65).

Universitários dos cursos de direito, medicina e engenharia participavam de reuniões na sede do Centro Dom Vital. Este grupo, com o intuito de conquistar um maior número de adeptos, discutir e difundir suas ideias, fundou a sua própria revista, denominada “Vida”. (Plano de Ação, 1934, n. 1, p. 1). Cabe ressaltar ainda que no contexto dos anos 1930, o principal enfrentamento dos auctistas⁹ foi os comunistas, os quais também conquistavam espaço no meio acadêmico. (LIMA, 1958, v. LIX, n. 2, p. 67).

Os membros do Centro estavam sempre em busca de ampliar seu espaço físico e de atuação, foi quando, em 1932, conseguiram se instalar no famoso casarão antigo da Praça 15¹⁰, e foi neste local, onde permaneceram por vinte anos, que o Centro passou por momentos de considerável expansão institucional. (LIMA, 1958, v. LIX, n. 3-4, p. 94).

⁶ LIMA, A. A. Notas para a história do Centro Dom Vital V. A Ordem. Rio de Janeiro, v. LIX, n° 2, p. 65, 1958.

⁷ Nos termos da época, também chamada de mocidade.

⁸ LIMA, A. A. Notas para a história do Centro Dom Vital V. A Ordem. Rio de Janeiro, v. LIX, n° 2, p. 65, 1958.

⁹ Auctista é um termo utilizado na época, corresponde aos membros da A.U.C.

¹⁰ Famosa no sentido de que a casa foi historicamente diversas vezes ocupada. Inicialmente pelos frades carmelitas, nos fins do século XVI; quando a Família Real veio para o Brasil, esta foi a residência de D. Maria I; foi também sede do Instituto Histórico e da Sociedade de Geografia; abrigou durante um tempo a Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais. Ver: LIMA, A. A. Notas para a história do Centro Dom Vital VI. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, n° 3/4, p. 95-97, 1958.

Os anos iniciais da década de 1930 são lembrados por conta de seus diversos acontecimentos na esfera política, todavia, aqui nos concentraremos aos fatos que estiveram mais diretamente relacionados à trajetória do Centro Dom Vital propriamente dito. Em maio de 1932, apresentou-se para a sociedade mais uma novidade: a fundação do Instituto Católico de Estudos Superiores. (LIMA, 1958, v. LIX, n. 5, p. 63; ARDUINI, 2009, p. 41).

Com o apoio clerical, a ideia de oferecer cursos sobre temáticas religiosas e filosóficas como, por exemplo, o Tomismo¹¹, tornou-se realidade. E foi na presença de personalidades como Dr. Fernando de Magalhães, reitor da Universidade do Rio de Janeiro; Pe. Leonel Franca; Dom Sebastião Leme; Núncio Masella, que o Rio de Janeiro presenciava pela primeira vez cursos superiores nas áreas de teologia, filosofia e sociologia. Do ponto de vista dos objetivos relacionados à formação do leigo e disseminação cultural, este foi um grande salto. (LIMA, 1957, v. LVIII, n. 2, p. 14).

Nesta oportunidade veio da Alemanha para o Brasil, em 1931, o monge beneditino D. Martinho Michler, o qual foi responsável pelas aulas sobre liturgia no Instituto, a partir de 1933. Cabe aqui ressaltar que este foi o primeiro curso de liturgia oferecido para leigos no Brasil. (ISNARD, 1946, ano XXVI, n. 12, p. 5-7).

Aconteceu neste mesmo ano um retiro para os jovens da AUC, no qual D. Matinho organizou um evento renovador em termos de liturgia, “*realizou a primeira missa versus populum (na qual o sacerdote está virado para a assembleia) do Brasil, bem como introduziu, objetivando o mesmo público universitário, a celebração semanal da ‘missa dialogada’ no São Bento*”. (COSTA, 2006, p. 144). E pouco a pouco este novo estilo foi aderindo mais adeptos entre as Dioceses do país, em São Paulo, por exemplo, os membros da JUC participaram de uma missa dialogada. Belo Horizonte, Uberaba, Belém do Pará também tiveram suas celebrações. (ISNARD, 1946, ano XXVI, n. 12, p. 10).

O monge beneditino trouxe muitas novidades para o país, apesar da ala mais conservadora do catolicismo não aceitarem suas idéias, estas encontraram terreno para sucesso entre seus jovens alunos (COSTA, 2006, p. 144-5). A nova temática resultou na formação de um grupo denominado “Centro de Liturgia”, dentro da AUC, e em proporções ainda maiores iniciou-se o Movimento Litúrgico¹² em terras brasileiras. (ISNARD, 1946, ano XXVI, n. 12, p. 8-9).

¹¹ Doutrina filosófica ou teológica fundamentada nas ideias de São Tomás de Aquino.

¹² O Movimento Litúrgico pregava a necessidade de promover a participação ativa dos fiéis durante o culto oficial da Igreja Católica. Este movimento encontrou grandes dificuldades e resistências entre grupos clérigos e até leigos, uma vez que suas propostas abalavam o clericalismo presente há muitos anos. Ver: AZZI, R.; VAN DER GRIJP, K. *História da igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 500-501.

Somente a título de complementação sobre a situação do Instituto, o qual passou por dias de glória entre os anos 1930, conforme podemos contemplar no estudo de Arduin alguns dados sobre a atuação do Instituto, bem como os seus reflexos posteriores:

No final de 1934, este mesmo Instituto contava com cinco cursos: Teologia, Filosofia, Liturgia, Sociologia e Biologia, somando um total de cerca de 180 alunos. Em resumo, o Instituto fazia parte de uma estratégia de expansão da rede de ensino superior católico, que tomava forma com a fundação de diversas faculdades confessionais em Porto Alegre (1931), São Paulo (1933) e no Rio de Janeiro. Nesta localidade se fundaria, no início da década de 1940, a primeira Universidade Católica, em parte como resultado da experiência anterior do Instituto. (ARDUINI, 2009, p. 41).

Entretanto, na década seguinte, segundo afirmações publicadas pela própria revista *A Ordem*, as ações diretamente e localmente ligadas ao Instituto Católico de Estudos Superiores modificam-se: “[...] o Instituto, apesar de ter conseguido sobreviver ao tempo, não tem hoje [1946] nem de longe a relevância que teve nos seus primeiros anos” (ISNARD, 1946, ano XXVI, n. 12, p. 6). O autor continua argumentando que mesmo assim, o Instituto não pode deixar de ser considerado quando se é analisado o pensamento católico no Brasil.

Cabe ressaltar aqui, que não é pretensão desta pesquisa verticalizar a investigação sobre todas estas instituições citadas, mas de apresentar um panorama geral dos grupos que surgiram e se desenvolveram ao redor e/ou em conjunto com o Centro Dom Vital dos anos 1930 em diante, para assim possibilitar uma reflexão se este importante órgão de expressão do laicato católico multiplicou-se, ampliando (mesmo que temporariamente) seus raios de atuação; ou o que houve foi uma diminuição de sua relevância.

Ao continuar o estudo de sua atuação e posicionamentos, além das já mencionadas iniciativas, o Centro foi responsável também por organizar conferências mensais, com o Pe. Leonel Franca¹³. Os assuntos discutidos variavam entre problemas familiares como o divórcio; vida sobrenatural; a temática sobre Psicologia da Fé também

¹³ Leonel Franca foi uma personalidade de grande estima para os membros do Centro Dom Vital. “Foi nosso grande conselheiro de todos os dias, como o foi o Cardeal Leme”. Ver: LIMA, A. A. Notas para a história do Centro Dom Vital VII. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, nº 5, p. 63, 1958.

era bastante cogitada, comenta Alceu em sua coletânea de artigos publicada ao longo de um ano na revista *A Ordem*. (LIMA, 1958, p. 63).

Na sala de entrada da sede do Centro, foi fundada a Livraria Anchieta, segundo as declarações da época foi criada para atender aos intelectuais com “bons livros” nacionais ou estrangeiros e, sobretudo, com livros que interessassem as discussões deste grupo (*A Ordem*, 1936, n. 72, p.273). Em ambiente intelectual a boa leitura deve ser preservada, portanto ainda neste ramo, foi idealizada mais uma organização, a Associação de Bibliotecas Católicas (ABC), cujo objetivo era estimular a formação de bibliotecas de cunho católico, bem como oferecer livros e demais produções a estes estabelecimentos.

Ideias congruentes com as ações daqueles leigos, porém não conseguiram alcançar o âmbito prático em sua plenitude¹⁴, não ultrapassando os limites do pequeno balcão de atendimento na sede do Centro D. Vital. (LIMA, 1958, v. LX, n. 1, p. 52; ATHAYDE, 1935, n. 58, p. 352).

Alceu Amoroso Lima arisca-se a uma breve avaliação deste período que o Centro esteve sobre sua administração: *“fico pensando no passo enorme que foi dado, de 1929 para cá, nesses trinta anos, pela recuperação de uma espiritualidade mais pura e mais forte e por uma prática religiosa mais efetiva”*. (LIMA, 1958, v. LIX, n. 6, p. 40). Relembrando que estas palavras de Alceu remontam para o final da década de 1950.

Na sequência, diz que são nos momentos de crise que devemos lembrar-nos de todos os fatos já conquistados, pois assim não seria colocada em xeque toda a estrutura, fortificada entre seus altos e baixos. Assim o Centro D. Vital cresceu e se desenvolveu, passando dos aproximados cinquenta sócios em 1928, quando Alceu Amoroso Lima assumiu a presidência, para mais de quinhentos membros filiados em meados da década de 1930. Além dos cursos e discussões intelectuais, os sócios do Centro buscaram fortalecer a espiritualidade também, a prática do retiro foi repetida anualmente. (ATHAYDE, 1935, n. 58, p. 348)

No campo da atuação social, tivemos a Confederação Nacional de Operários Católicos, as quais estiveram à frente da contenção da ideologia comunista nos meios urbanos (LIMA, 1958, v. LX, n. 1, p. 52). Dentre as pretensões desta organização estava a formação de sindicatos católicos, procuradorias de trabalho, centros de assistência e, sobretudo, a fundação das chamadas “Casas do Operário”. (ATHAYDE, 1935, n. 58, p. 350).

Além da Confederação, formaram-se também as Equipes Sociais, compostas pelos jovens da AUC, embora com decisões autônomas, as Equipes integravam aos quadros do Centro D. Vital. Definidas em uma publicação da revista *A Ordem* como:

¹⁴ LIMA, A. A. Notas para a história do Centro Dom Vital IX. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LX, nº 1, p. 52, 1958.

“Circulo[s] de estudo, de amizade, de vida em commum entre estudantes e operários, estabelecem o contacto entre classes sociaes e permitem aos moços levar a esses meios, onde já se abandonou a escola pelo trabalho, a cultura [...]”.(ATHAYDE, 1935, n. 58, p. 350-1).

Segundo este mesmo artigo, esta é umas das atividades sociais de maior repercussão, no ano de 1935, por exemplo, já contava com doze núcleos de atuação no Rio de Janeiro.

Ao longo destes anos o Centro, juntamente com outras instituições católicas leigas, criou a Coligação Católica Brasileira, a qual vigorou até a oficialização da Ação Católica, no ano de 1935, a partir deste momento a AC passou arregimentar as instituições, sobre a qual falaremos mais adiante.

Após comentar sobre as mudanças e o aperfeiçoamento observado no campo social, intelectual e religioso dos membros e amigos do Centro Dom Vital, faz-se necessário oferecer mais um momento de ênfase sobre a questão política. Conforme já mencionado, Alceu decidiu afastar o Centro de qualquer enlace partidário, porém argumenta que não é porque o Centro não teve diretamente um alinhamento político partidário, que a política é-lhe indiferente.

No contexto do governo provisório de Vargas foi elaborado e publicado anonimamente um manifesto chamado “Reivindicações Católicas”. Pouco tempo depois este documento serviu como esboço para a organização da Liga Eleitoral Católica (LEC), a qual não se tratava de um partido político. Sua pretensão era orientar os votos segundo os preceitos católicos. Uma descrição mais detalhada pode ser encontrada no tópico seguinte deste artigo.

Como podemos notar as atividades que direta ou indiretamente estavam ligadas ao Centro Dom Vital são de uma diversidade considerável. No ano de 1935, Dom Sebastião Leme, obediente aos clamores do Papa Pio XI, fundou no Brasil o movimento Ação Católica. E se “diversidade” pode ser um bom adjetivo para sua atuação, a “mudança” também é uma palavra constante.

A sede da Ação Católica foi também no mesmo casarão da Praça 15, em sentido figurado *“o Centro deixou a sala-mestra, para se instalar numa das laterais [...] para marcar nitidamente a sua condição de associação auxiliar da Ação Católica”* (LIMA, 1958, v. LX, n. 3, p. 62). Ao contrário de algumas instituições que desapareceram e outras que foram incorporadas, como é o caso da AUC que deu origem a JUC (Juventude Universitária Católica), o Centro D. Vital permaneceu ativo por muitos anos, e continua até a atualidade (LIMA, 1958, v. LX, n. 4, p. 54). *“O Centro ia assim fazendo o seu papel de semeador [...]”*, conforme dizia seu diretor-presidente. (LIMA, 1958, v. LX, n. 3, p. 63).

A terminar, são destacadas duas citações sobre a continuidade dos projetos do Centro e seus objetivos traçados por Alceu Amoroso Lima. O primeiro é um pequeno

trecho do discurso proferido durante o evento da Semana de Inauguração dos trabalhos do Centro Dom Vital, em 1957, trouxe a seguinte mensagem sobre as transformações do Centro D. Vital ao longo dos anos:

para que saibamos, todos, continuar a missão do Centro Dom Vital, cujos frutos não tem sido pequenos, mas que poderão ser cada vez mais numerosos se soubermos corresponder à graça de Deus e à esperança que já em nós depositam tantas e tantas pessoas, não apenas no Rio, mas em todo o Brasil (BARBOSA, 1957, v. LVIII, n. 2, p. 10).

No ano 1958, Alceu pontua que:

Os novos rumos que tentávamos imprimir eram indicados [...] pela **Liberdade**, pela **Universalidade** e pela **Paz**. Até hoje creio que são esses os pontos capitais que desejo manter como guias, entre outros, da nossa rota, na base da **filosofia tomista**, da **ação católica** e do **movimento litúrgico**. (LIMA, 1958, p. 66).

Entre as dificuldades da década de 1940 e a esperança dos anos 1950

O Centro foi o grande incentivador e formador do pensamento católico leigo. Durante sua trajetória, ele passa por um movimento oscilatório entre perdas e ganhos; entre períodos de crise e momentos em que a esperança de continuar seu projeto é renovada. E assim também se apresentou a década de 1950.

Os membros do Centro Dom Vital ainda não tinham superado plenamente as perdas importantes que tiveram há alguns anos antes: em 1942 faleceu o Cardeal Leme, e em 1948 também deixava a vida o Pe. Leonel Franca. Salvo suas particularidades, ambos foram fundamentais no desenvolvimento do Centro e do movimento leigo. A imagem e o exemplo deixado por estes homens foram frequentemente recordados nas páginas d'A Ordem, seja em artigos específicos, citações ou referências a ideias e pensamentos defendidos por eles.

E os anos 1950 se iniciaram com uma notícia de grande abalo, depois de vinte anos, o Centro teve que deixar sua sede na Praça 15 (Registros e Comentários, 1952, v. XLVIII, n. 6, p. 77). Neste mesmo local ficaram instalados de 1932 até 1952, aonde além das atividades do Centro Dom Vital e da redação ininterrupta da revista *A Ordem*, chegaram a abrigar movimentos de grande relevância do apostolado leigo como, por exemplo, a Ação Católica Brasileira, a Liga Eleitoral Católica, a Associação dos

Professores Católicos, as Equipes Sociais, o Movimento Litúrgico, entre outras organizações da Coligação Católica Brasileira. (LIMA, 1957, v. LVIII, n. 2, p. 16).

Todavia, era preciso tirar do passado ensinamentos e olhar sempre para o futuro, conforme mensagem deixada por Alceu Amoroso Lima quando escrevia as suas “Notas para a história do Centro Dom Vital”. (LIMA, 1957, v. LVIII, n. 4, p. 50-5).

E muito embora a década de 1950, para os intelectuais do Centro, teve um início um tanto quanto turbulento, estes mesmos anos acolheram transformações e uma nova fonte de esperança para dar continuidade aos seus projetos, bem como a presença de uma nova organização eclesial em terras brasileiras.

Retornando ao assunto sobre a sede do Centro D. Vital, no final da década de 1950, depois de longos 35 anos peregrinando por diversas casas, eles conquistaram um endereço fixo, um espaço para poder alojar a sua sede.

Nas páginas d’*A Ordem* foram publicados os discursos proferidos durante a semana de inauguração, entre 17 e 24 de junho de 1957 (*A Ordem*, 1957, v. LVIII, n. 2, p. 5). Alceu Amoroso Lima inicia sua exposição lembrando de uma passagem: “*mais de uma vez ouvi da boca do nosso inesquecível Cardeal Leme a declaração de que, a seu ver, a maior das virtudes humana era - a gratidão*”¹⁵, e continua sua fala agradecendo por aquele momento, por ter se tornado realidade o sonho de 1922; agradece a personalidades que marcaram a trajetória do Centro, entre eles: Jackson de Figueiredo; Dom Leme é novamente referido; Cardeal Jaime Câmara (*A Ordem*, 1957, v. LVIII, n. 2, p. 11-12). E continua manifestando suas impressões:

hoje realizamos o sonho de 35 anos de nomadismo: uma casa própria, um chão e um teto nossos, uma mesa em torno da qual possamos reunir a família e umas cadeiras em que se possam sentar os amigos e convidados, que ansiamos por incorporar à nossa família (LIMA, 1957, v. LVIII, n. 2, p. 12).

A alegria era grande, porém os encadeamentos deste acontecimento foram maiores ainda. A certeza de uma sede trouxe a tranquilidade de poder permanecer lutando por seus ideais, além de que implicou positivamente em sua organização, e conforme publicado na seção “Notícias do Centro Dom Vital” da revista *A Ordem*, esta nova sede permitiu “*realizar mais amplamente os [...] objetivos de formação do apostolado leigo*” (Notícias do Centro Dom Vital, 1958, v. LIX, n. 2, p. 73). E mais ainda, simbolizou a

¹⁵ Ibid., p. 11. 1957.

garantia de permanência da Instituição, e de sua fidelidade aos seus objetivos (Notícias do Centro Dom Vital, 1958, v. LX, n. 1, p. 63).

Entretanto, além da estrutura física foi necessário investir e renovar outros campos para que o Centro pudesse novamente ter dias prósperos. Um aspecto de grande importância e que não pode deixar de ser considerado, foi a fundação de uma nova instituição associada ao Centro, denominada “Ala Moça”, porém dada a sua relevância falaremos sobre esta mais adiante.

Ainda na década de 1950, os intelectuais do Centro Dom Vital lançaram uma campanha para aumentar o número de sócios, uma vez que o número de mensalidades recebidas não estava sendo suficiente para honrar todos os gastos da Instituição (Notícias do Centro Dom Vital, 1959, v. LXII, n. 4, p. 59).

A ação recebeu o nome de “Campanha dos mil sócios”, seus objetivos eram bastante claros, ultrapassar os aproximados 650 sócios da década de 1950 e chegar a marca dos desejados mil contribuintes. Em contrapartida, cabe lembrar que já há vários anos o Centro oferecia benefícios aos seus sócios como, por exemplo, descontos em teatros, livrarias e outras instituições culturais. (Notícias do Centro Dom Vital, 1955, v. LIV, n. 5, p. 92).

Em síntese, durante esses anos o Centro conquistou uma sede própria; arregimentou a criação de uma associação de moços e moças formalizados dentro de seus princípios; lutou com campanhas para continuar atuante em sua cidade natal; porém como se sabe o Centro espalhou-se por outros Estados, e na década de 1950, obtiveram mais uma conquista neste sentido, foi fundado um Centro Dom Vital de João Pessoa sob liderança professor José Rafael Menezes, no ano de 1957, o qual iniciou suas atividades com o curso de Cultura Humanística. (Notícias do Centro Dom Vital, 1958, v. LIX, n. 6, p. 57).

As atividades do Centro Dom Vital

O Centro Dom Vital organizava e desenvolvia uma gama bastante completa de atividades destinadas aos seus sócios e interessados em geral. Para ficar de mais fácil entendimento a listagem de alguns exemplos destes encontros, dividimos aqui em dois grupos, conforme os interesses: eventos de cunho intelectual, cultural e informativo; e os que seguiam uma vertente espiritual e religiosa.

Para este primeiro grupo, destacam-se as palestras, as conferências de sexta-feira à noite e os encontros em geral, ministrados por intelectuais do Centro ou não, por brasileiros ou estrangeiros. Somente para citar um exemplo, em 1957, o Pe. Paul Ramlot fez uma apresentação com o título “Podemos fazer um mundo melhor?”.

Esporadicamente ocorriam encontros como a “Noite de convivência”, reuniam-se na sede do Centro para participar de uma palestra e discutir sobre o respectivo assunto. Para terem uma ideia sobre a grandiosidade e variedade dos temas abordados, em outubro de 1955, Gustavo Corção¹⁶ palestrou sobre a lírica de Camões (Notícias do Centro Dom Vital, 1955, v. LIV, n. 6, p. 79).

Também nestas mesmas salas, em outro dia da semana, também aconteciam sessões cinematográficas, no período da noite, e após o filme realizavam uma discussão sobre o tema e demais questões relacionadas¹⁷. (Notícias do Centro Dom Vital, 1955, v. LIX, n. 2, p. 76).

Conforme já mencionado, as metas do Centro eram reunir e formar o laicato católico, sendo assim, para alcançar tais objetivos, os cursos oferecidos pelo Centro Dom Vital foram fundamentais. Existiam dois tipos de cursos: os regulares e aqueles que aconteciam apenas durante o período de férias.

Os cursos regulares, com calendário fixo durante o ano letivo, contemplavam as seguintes áreas: religião, filosofia, política e língua portuguesa. E a partir destas grandes áreas os professores propunham o estudo e a discussão de determinados temas¹⁸. Quanto aos cursos de férias, estes aconteciam de duas a três aulas semanais, no horário das 18h às 18h, entre os meses de janeiro e fevereiro.

¹⁶ “Gustavo Corção Braga nasceu no Rio de Janeiro, então Distrito Federal, no dia 17 de dezembro de 1896 [...] A morte de sua mulher, Dina Paiva, em 1936, desencadeou uma grave crise existencial [...] Decidido a encontrar uma nova diretriz para sua vida, aprofundou-se na leitura das obras dos pensadores católicos Gilbert Chesterton e Jacques Maritain, aproximando-se gradativamente da religião. Converteu-se definitivamente em 1939, quando, por intermédio de Carlos Chagas Filho, veio a conhecer Alceu Amoroso Lima, na época presidente do Centro Dom Vital, associação civil para o estudo, a discussão e o apostolado, vinculada à Igreja. Sob a influência desse líder católico, passou a estudar a filosofia tomista [...]. A conversão ao catolicismo despertou sua vocação literária, levando-o, ainda em 1939, a colaborar na revista *A Ordem*, uma publicação do Centro Dom Vital”. Para maiores informações, ver: Gustavo Corção. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/gustavo-corcao-braga>>. Acesso em 06.01.2016.

¹⁷ NOTÍCIAS DO CENTRO DOM VITAL. Atividades do mês de dezembro de 1957. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, n.º. 2, p. 76, 1958.

¹⁸ A título de conhecimento: a partir de abril do ano de 1958 foram oferecidos os seguintes cursos regulares: às terças-feiras, “Ideia de Vida Cristã”, ministrado por Dom Timoteo Amoroso Anastácio; às quartas-feiras, “Problemas contemporâneos”, sob responsabilidade do prof. Gustavo Corção; e às quintas-feiras, o curso lecionado por Dom Justino Paoliello recebia o título de “A inteligência em face de Deus”. Ver: NOTÍCIAS DO CENTRO DOM VITAL. Atividades do mês de abril de 1958. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, n.º. 6, p. 53-58, 1958. / No mês de maio de 1958, teve início mais dois cursos: “O Existencialismo de Kierkegaard”, que aconteceu as sextas-feiras, quinzenalmente, com o professor Henrique J. Hargreaves; e um segundo curso “Regimes Políticos”, dirigidos por Alceu Amoroso Lima, semanalmente às segundas-feiras. Ver: NOTÍCIAS DO CENTRO DOM VITAL. Écos da sessão inaugural das atividades de 1958. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LX, n.º. 1, p. 64, 1958. / No ano de 1955, o professor Gladstone Chaves de Melo ofereceu os seguintes cursos “Machado de Assis, defensor do homem” e “Modernismo Brasileiro”. Ver: REGISTROS. Notícias do Centro Dom Vital. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIII, n.º. 6, p. 82-83, 1955.

Uma novidade que surgiu a partir de maio de 1955, foi que o Centro inaugurou mais um serviço ao apostolado e a sociedade, chamado de “A Porta Aberta”, tratou-se de um plantão diário para atender dúvidas em assuntos filosóficos ou religiosos. (Registros, 1955, v. LIII, n. 6, p. 81-2).

Dada a quantidade e diversidade de funções desenvolvidas pelo Centro D. Vital, e visando um melhor entendimento, estas foram separadas aqui em dois grupos, conforme já mencionado. O segundo grupo de atividades diz respeito àquelas mais diretamente relacionada ao campo religioso.

Dentre as principais ações está a Missa dialogada¹⁹, a qual acontece um domingo por mês. Vale lembrar que esta metodologia foi incorporada após a difusão do Movimento Litúrgico pelos alunos de D. Martinho Michler.

Realizavam também com certa periodicidade os “Retiros”, em data e local previamente agendados, eram oferecidos retiros individuais ou em coletivo (grupos pequenos); e ainda, peregrinações ao Santuário de Nossa Senhora de Aparecida. (Registros, 1955, v. VLIII, n. 6, p. 82)

Estes encontros noturnos no Centro, seus cursos e demais eventos em muito contribuem para uma maior aproximação entre os sócios e demais frequentadores do Centro. E defendendo a importância destas reuniões, que um dos articulistas d’*A Ordem* publica:

Parece pouco o que fazemos: aulas, conferência e publicações; mas esse pouco, se tivesse sido colocado no itinerário dos desvarios, poderia deter a avalanche do marxismo e do racismo, porque - notem bem! - foi com aulas, conferências e publicações que essas histórias começaram. Ajudem-nos pois a ajudar!. (Notícias do Centro Dom Vital, 1955, v. LIV, n. 4, p. 92).

Renovação das esperanças

Continuando e trazendo mais elementos para a reflexão sobre a trajetória e relevância do Centro Dom Vital dirigido por Alceu Amoroso Lima, um acontecimento bastante relevante não pode deixar de ser enfatizado: a fundação da Ala Moça do Centro Dom Vital.

Um grupo composto por universitários e jovens recém-formados ganhou vida institucional no dia 04 de novembro de 1957, embora sendo integrado ao Cento Dom

¹⁹ Missa dialogada: “Nela, o leigo passava a dividir com o celebrante a participação no ofício litúrgico. Isto é, a assembléia foi incluída na estrutura dialogante da cerimônia”. Ver: COSTA, M. T. Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima. São Paulo: Loyola, 2006.p. 146.

Vital, este movimento possuía algumas especificidades e autonomia em relação os seus métodos.

Este movimento pode ser considerado como uma continuação, depois de trinta anos, da Ação Universitária Católica²⁰. A fim de esclarecer sobre esta instituição que surgia, publicou-se n^o *A Ordem*:

A fundação da ala moça do Centro, portanto, não vem inovar coisa alguma. Não é uma nova associação. É apenas o **rejuvenescimento** dos quadros do Centro, pela entrada e participação mais ativa da juventude católica, universitária ou não, nos trabalhos do Centro (Notícias do Centro Dom Vital, 1958, v. LIX, n. 2, p. 74).

Sem promessas de ser algo original e inovador, o Centro percebeu a importância de acolher jovens, que tivessem o desejo de participar e ter uma maior vivência do catolicismo. (Notícias do Centro Dom Vital, 1958, v. LIX, n. 6, p. 56). Ao se referir a fundação desta Instituição, a palavra que se destaca no texto é “*rejuvenescimento*”, visto em sentido literal uma vez que os integrantes deste grupo eram bem mais novos do que os veteranos do Centro, inclusive diversos deles eram filhos daqueles que anos atrás encorajaram a fundação da AUC (Notícias do Centro Dom Vital, 1958, v. LIX, n. 2, p. 74). Em outro sentido, era também visto como a fonte das novas ideias, novos projetos, como o futuro do Centro Dom Vital.

Estes moços e moças vistos como continuadores dos exemplos de 1929 trazem a possibilidade de “sangue novo” aos ideais do Centro. Além de suas atividades, estes jovens também colaboraram com artigos para *A Ordem*.

Embora o auge da atuação do Centro Dom Vital tenha sido os anos de 1920 e 1930, seguido de um período de dificuldades nos de 1940, um novo panorama se apresenta a partir da atuação de jovens universitários, no final da década de 1950, o Centro floresceu novamente.

No evento inaugural das atividades do Centro de 1958, Sr. Luiz Orlando de Carneiro, um membro da Ala Moça, realiza o discurso, no qual relembra sobre a fundação do Centro e reafirma o seu papel na formação de uma mentalidade cristã, e completa dizendo que a Ala Moça está ciente e deseja contribuir o projeto iniciado por

²⁰ A A.U.C. (1929) foi o primeiro movimento da mocidade católica, chegaram a criar uma revista própria “A Vida”, diversas foram suas principais conquistas, dentre elas o aumento das vocações. Esta associação abriu caminhos para a futura Juventude Universitária Católica - JUC. Ver: NOTÍCIAS DO CENTRO DOM VITAL. A Ala Moça do C.D.V. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, n^o. 2, p. 74, 1958; INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.) *Presença pública da igreja no Brasil (1952-2002): jubileu de ouro da CNBB*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 25.

Jackson de Figueiredo. (Notícias do Centro Dom Vital, 1958, v. LIX, n. 6, p. 55). Nesta mesma apresentação, salientou:

O Centro D. Vital sentiu a necessidade de uma renovação, sentiu a importância de aconchegar jovens, que tivessem o desejo de participar desta obra, que é apostolar, e derramar no seu meio de vida e trabalho, no seio de sua geração, uma vivência maior do catolicismo (Notícias do Centro Dom Vital, 1958, v. LIX, n. 6, p. 55).

A nova geração vive em um ambiente bastante distinto do qual viveu os pioneiros do Centro. “*O delírio da velocidade, os problemas da conquista do Espaço e o desejo de penetrar a intimidade do átomo preocupam o mundo atual*” (Notícias do Centro Dom Vital, 1958, v. LIX, n. 6, p. 56).

Os homens preocupando-se muito com as questões do próprio homem, acabam deixando pouco tempo para a vida católica, a vivência em comunidade é cada vez mais afetada, uma vez que a tendência egoísta ganha força.

E conforme publicação d’*A Ordem*, lutando contra este panorama, a preocupação do Centro deve ser sempre a de irradiar o “calor da vida católica”. (Notícias do Centro Dom Vital, 1958, v. LIX, n. 6, p. 57).

Considerações Finais

Pensar os posicionamentos tomados pelo Centro Dom Vital nos tempos da administração de Alceu Amoroso Lima requer lembrar-se do que escreveu Villaça, o qual destacou que as mudanças após a sucessão na presidência foram profundas, afinal o grande espírito político fora substituído por um universitário, dando início a uma fase mais cultural e propriamente religiosa no movimento católico leigo no Brasil (VILLAÇA, 1975, p. 13)

De fato o Centro não era mais o mesmo do primeiro decênio de sua fundação. Mudanças significativas ocorreram no contexto mais geral da sociedade brasileira em termos econômicos e sociais. A expansão da indústria e da urbanização tornaram a sociedade mais complexa e mais diversificada em termos de interesses, necessidades e desejos, nos seus vários segmentos sociais. Mudanças importantes também na própria estrutura organizacional da Igreja Católica. A posição de Igreja privilegiada durante o Governo Vargas, bem como a atuação unificadora e articuladora de lideranças fortes e orientadas por objetivos claros, resultaram no final dos anos de 1940 e início de 1950 num aparato institucional novo e com abrangência nacional. Com Alceu Amoroso Lima,

o Centro foi reorganizado em torno de uma proposta cunhada na educação e não na militância política, como foi no tempo de Jackson de Figueiredo.

A partir dos anos 1930 observou-se uma irradiação do Centro D. Vital, seja ela em âmbito intelectual ou religioso, e para cada uma destas esferas, têm-se exemplos significativos: o Instituto Católico de Estudos Superiores e a Ação Universitária Católica. E apesar de não ser mais o foco principal, os intelectuais do Centro D. Vital estiveram também presentes no campo político com a LEC - Liga Eleitoral Católica.

Existiu um nexo de coesão entre os propósitos do Centro D. Vital, da Ação Universitária Católica e do Instituto Católico de Estudos Superiores. Os três investiram na concepção de uma cultura católica e na formação de leigos, para que estes pudessem atuar na sociedade defendendo os princípios e valores católicos. Nesse sentido, desempenharam um papel importante no processo mais abrangente da chamada neocristandade.

E como as duas últimas surgiram como um desdobramento do Centro D. Vital, isso pode nos fornecer elementos para elucidar uma reflexão sobre a multiplicação de suas ações, após a morte do seu fundador, Jackson de Figueiredo.

O Centro do “Reflorescimento Católico”, conforme qualifica Bruneau (1974, p. 89), não se manteve fechado nos limites de sua sede e de seus sócios, mas ampliou suas possibilidades para que outras associações surgissem e se juntassem a ele na luta contra os males da modernidade e em defesa da fé católica. Além de toda inovação que indiretamente o Centro trouxe para a Igreja no Brasil, com pensadores que instigaram o estudo de uma democracia cristã e de um movimento litúrgico, por exemplo.

Sobre as contribuições ligadas diretamente ao campo religioso, como já vimos anteriormente, o incentivo vindo das atividades promovidas pelos intelectuais católicos e religiosos de grande renome, inspirou jovens a se dedicarem a vida religiosa no Brasil, e nas palavras de Amoroso Lima, esta renovação da vida monástica *“foi [...] o mais forte papel que o Centro D. Vital representou naquele momento decisivo na revolução de nossas instituições e na renovação de nossa cultura”*. (LIMA< 1958, v. LX, n. 55, 1958).

No campo intelectual, novos cursos e debates foram promovidos, novas correntes de pensamento foram apresentadas em solo brasileiro. No campo político, observaram-se as conquistas da LEC.

E tudo isso implicou positivamente em uma expansão geográfica do próprio Centro em si, o qual passou de uma única sede, em 1928, para o *“número de treze unidades em 1937”* (ARDUINI, 2014, p. 61). Foram fundadas filiais do Centro Dom Vital em diversas outras cidades do país, tais como: *“Rio, Recife, S. Paulo, Aracaju, S. João d’El Rey, Belo-Horizonte, Baía, Juiz de Fora, Porto-Alegre, Fortaleza e Itajubá”* (A Ordem, 1933, n. 41, p. 807).

A atuação do Centro ao longo de todos esses anos encontrou muitas possibilidades, todavia também se deparou com limitações como, por exemplo, anos com menor número de sócios, dificuldades financeiras, entre outras.

Os anos 1940 foram os mais árduos para o Centro, sendo duramente atingido após as perdas irreparáveis: Dom Sebastião Leme (1942) e Pe. Leonel Franca (1948). Sobre este cenário, Bruneau completa dizendo que “O Centro ainda existe e Alceu Amoroso Lima ainda é seu Presidente, mas não foi capaz de se renovar”. (BRUNEAU, 1974, p. 89). Porém, como vimos no final dos anos de 1950, a Ala Moça surge renovando as esperanças dos veteranos do Centro Dom Vital.

Fontes - Revista Vida

Ação Universitária Católica: almoço aos calouros. *Revista Universitária Vida*. Rio de Janeiro, n.º 3, ano I, p. 6, 1934.

LIMA A. A. Um ano de Vida. *Vida Revista Universitária Católica*. Rio de Janeiro, n.º 12, ano II, p. 1 1935.

Plano de Ação. *Vida Revista Universitária*. Rio de Janeiro, n.º 1, ano 1, p. 1, 1934.

Fontes - Revista A Ordem²¹

1932-1933. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n.º 41, p. 799-810, 1933.

ATHAYDE, T. Colligação Catholica Brasileira: esboço histórico e constituição. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n.º 58, p. 345-354, 1935.

Avanço lento, mas seguro. *A Ordem*. Rio de Janeiro, n.º 72, p. 272-274, 1936.

BARBOSA, Dom M. Palavras de congratulação. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LVIII, n.º 2, p. 9-11, 1957.

CORÇÃO, G. O que o mundo espera da Igreja. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LVIII, n.º 2, p. 18-26, 1957.

Inauguração da nova sede. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LVIII, n.º 2, p. 5, 1957.

ISNARD, Dom C. G. O papel de D. Martinho no movimento católico brasileiro. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n.º 12, p. 5-15, 1946.

LEME, S. Em torno da Ordem. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 1 (Nova Série), n.º 1-2 Especial, p. 384, 1929.

LIMA, A. A. Discurso de abertura. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LVIII, n.º 2, p. 11-17, 1957.

_____. Notas para a história do Centro Dom Vital. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LVIII, n.º 4, p. 50-55, 1957.

²¹ A referência de alguns fascículos encontra-se sem a descrição do “volume”, o qual não foi possível localizar, uma vez que as páginas iniciais da revista não se encontram disponíveis para acesso.

- _____. Notas para a história do Centro Dom Vital II. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LVIII, nº 5, p. 57-63, 1957.
- _____. Notas para a história do Centro Dom Vital III. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LVIII, nº 6, p. 36-42, 1957.
- _____. Notas para a história do Centro Dom Vital IV. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, nº 1, p. 63-68, 1958.
- _____. Notas para a história do Centro Dom Vital V. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, nº 2, p. 65-70, 1958.
- _____. Notas para a história do Centro Dom Vital VI. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, nº 3/4, p. 93-99, 1958.
- _____. Notas para a história do Centro Dom Vital VII. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, nº 5, p. 59-64, 1958.
- _____. Notas para a história do Centro Dom Vital VIII. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, nº 6, p. 39-45, 1958.
- _____. Notas para a história do Centro Dom Vital IX. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LX, nº 1, p. 50-56, 1958.
- _____. Notas para a história do Centro Dom Vital X. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LX, nº 2, p. 70-76, 1958.
- _____. Notas para a história do Centro Dom Vital XI. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LX, nº 3, p. 62-68, 1958.
- _____. Notas para a história do Centro Dom Vital XII. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LX, nº 4, p. 52-57, 1958.
- _____. O Brasil Católico. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LVII, nº 2 e 3, p. 5-11, 1957.
- Mais um ano de trabalho. *A Ordem*. Rio de Janeiro, nº. 33, p. 325-339, 1932.
- NOTÍCIAS DO CENTRO DOM VITAL. A Ala Moça do C.D.V. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, nº. 2, p. 73-76, 1958.
- NOTÍCIAS DO CENTRO DOM VITAL. Atividades do mês de abril de 1958. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, nº. 6, p. 53-58, 1958.
- NOTÍCIAS DO CENTRO DOM VITAL. Atividades do mês de dezembro de 1957. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, nº. 2, p. 76, 1958.
- NOTÍCIAS DO CENTRO DOM VITAL. Centro Dom Vital de S. Paulo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. LIV, nº 5, p. 92, 1955.
- NOTÍCIAS DO CENTRO DOM VITAL. Écos da sessão inaugural das atividades de 1958. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LX, nº. 1, p. 61-65, 1958.
- NOTÍCIAS DO CENTRO DOM VITAL. Programa das atividades do C. D. Vital em outubro e novembro. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIV, nº 6, p. 79-81, 1955.

- NOTÍCIAS DO CENTRO DOM VITAL. Ajudem-nos a Ajudar. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIV, nº. 4, 90-93, 1955.
- Perguntas e Respostas. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LXII, nº. 4, p. 72, 1959.
- REGISTROS. Notícias do Centro Dom Vital. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIII, nº. 6, p. 81-84, 1955.
- REGISTRO. Semana Leonel Franca. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LX, nº. 4, p. 58, 1958.
- REGISTROS & COMENTÁRIOS. Adeus à Praça 15. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. XLVIII, nº 6, p. 77, 1952.
- ROCHA, Pe. Z.. A Igreja, os cristãos e o mundo. *A Ordem*. Rio de Janeiro, v. LIX, nº 1, p. 7-27, 1957.

Bibliografia

- ARDUINI, G. R. Em busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os projetos católicos de organização social (1928-1945). 2009. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas.
- _____. Os soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro, 1922-1948). 2014. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo.
- AZZI, R. O início da Restauração Católica no Brasil (1920-1930). *Revista de Filosofia - Síntese*, v. 4, nº. 10, p. 61-89, 1977.
- _____. O fortalecimento da Restauração Católica no Brasil (1930-1940). *Revista de Filosofia - Síntese*, v. 6, nº. 17, p. 69-85, 1979.
- _____. A Igreja e o Estado no Brasil: um enfoque histórico. *Revista Perspectiva Teológica*, nº. 29 a 31, p. 7-17, 1981.
- _____. *A Neocristandade: um projeto restaurador*. Coleção História do Pensamento Católico no Brasil – V. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. *Os pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003.
- AZZI, R.; VAN DER GRIJP, K. *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BEOZZO, J. O. A Igreja entre a revolução de 1930: o Estado Novo e a Redemocratização, IN:FAUSTO, B. (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. 2ª edição. Tomo III - O Brasil Republicano. V. 4. Economia e cultura (1930-1964). São Paulo: DIFEL - Difusão Editorial, 1986.
- _____. *Cristãos na Universidade e na Política: história da JUC e da AP*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- BRUNEAU, T. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

- COSTA, J. W. B. *Dom Leme e os movimentos religiosos de massas: a proposta de ordem cristã para o Brasil*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
- COSTA, M. T. *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. São Paulo: Loyola, 2006.
- IGLESIAS, F. *História e Ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- LUSTOSA, Oscar F. *A Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- _____. Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 35, n. 130, 1975.
- _____. A presença da Igreja no Brasil. IN: SANTOS, B.B. (Org.). *A religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- MAINWARING, S. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- RODRIGUES, C. M. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fapesp, 2005.
- _____. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica (1928-1946)*. 2006. Tese (Doutorado em História e Sociedade) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual de São Paulo.
- _____. Exponentes do pensamento conservador e intelectuais católicos no Brasil: apropriações e transições, IN: Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina. Set/2013. p. 30-44.
- SALEM T. Do Centro Dom Vital a universidade católica. IN: SCHWARTZMAN, Simon (Org.). *Universidades e instituições científicas no Rio de Janeiro*. Brasília: CNPq, 1982. p. 97-134.
- VELLOSO, M. P. A Ordem: Uma Revista de Doutrinação, Política e Cultura Católica. *Revista de Ciência Política*, v. 21, n.º. 3, p. 117-159, 1978.
- _____. *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1987.
- VILLAÇA, A. C. Alceu Amoroso Lima: do agnosticismo ao catolicismo militante. IN: PAIN, A. F. *Alceu Amoroso Lima (1893-1983): Bibliografia e Estudos Críticos*. Salvador: CDPB, 1987. P. 29-34.
- _____. *O Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1975.