

RELIGIÃO, CULTURA E POLÍTICA NO BRASIL: Perspectivas Históricas

CARLOS ANDRÉ S. DE MOURA, ELIANE MOURA DA SILVA,
MÁRIO R. DOS SANTOS E PAULO JULIANO DA SILVA
(ORG.)

Coleção Idéias 10



v. 1

Carlos André Silva de Moura (org.)
Eliane Moura da Silva (org.)
Mário Ribeiro dos Santos (org.)
Paulo Julião da Silva (org.)

**RELIGIÃO, CULTURA E
POLÍTICA NO BRASIL:
PERSPECTIVAS HISTÓRICAS**



UNICAMP

Série IDÉIAS 10 - v. 1
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas
2011

Coleção IDÉIAS 10

RELIGIÃO, CULTURA E POLÍTICA NO BRASIL: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS

Carlos André Silva de Moura, Eliane Moura da Silva, Mário Ribeiro dos Santos e Paulo Julião da Silva (orgs.)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas

Diretora: Profa. Dra. Nádia Farage

Diretor Associado: Prof. Dr. Sidney Chalhoub

ISBN 97885865722926

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral

Prof. Dr. Sidney Chalhoub;

Coordenação da Coleção Idéias:

Profa. Dra. Neri de Barros Almeida;

Coordenação das Coleções Seriadas:

Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira;

Coordenação da Coleção Trajetória:

Prof. Dr. Álvaro Bianchi;

Coordenação das Coleções Avulsas:

Profa. Dra. Guita Grin Debert.

Representantes dos Departamentos:

Profa. Dra. Neri de Barros Almeida – DH,

Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira – DF,

Prof. Dr. Álvaro Bianchi – DCP,

Profa. Dra. Guita Grin Debert – DA.

Representantes dos funcionários do

Setor de Publicações e Gráfica:

Maria Cimélia Garcia e Marcílio César de Carvalho.

Representantes discentes:

Vinícius Rezende (pós-graduação).

Gabrieli Simões (graduação).

Editoração e finalização miolo e capa: Setor de Publicações

Projeto da capa: Vlademir José de Camargo

Capa: Pátio de São Pedro – Recife.

Foto: Carlos André Silva de Moura, 2010.

Impressão: Gráfica do IFCH – Unicamp

Ficha Catalográfica Elaborada pela

Biblioteca do IFCH – Unicamp

Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387

R279 Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas /
Carlos André Silva de Moura... [et al.], (org.) - - Campinas, SP:
UNICAMP/IFCH, 2011.
2v. : il. (Coleção Idéias; 10)

ISBN 97885865722926

1. História - Brasil. 2. Religião. 3. Religiosidade. 4. Cultura.
5. Política e cultura. 6. Memória. I. Moura, Carlos André Silva
de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. II. Título. III. Série.

CDD 981

Índices para catálogo sistemático:

História	981
Religião	200
Religiosidade	306.6
Cultura	306
Política e cultura	306.2
Memória	153.12

SUMÁRIO

- 05 Apresentação
As/Os Organizadoras (es)
- I – Conceitos e Teorias**
- 11 História das Religiões: Algumas Questões
Teóricas e Metodológicas
Eliane Moura da Silva
- 25 Quatro Séculos de Cristandade no Brasil
Francisco José Silva Gomes
- II – Religião, Cultura e Cotidiano no Brasil**
- 41 Um só Rebanho e um Só Pastor: Sociabilidades e
Cotidiano Religioso em Pernambuco Setecentista
Flavio José Gomes Cabral
- 59 Fragmentos do Cotidiano: o Calendário Matrimonial
e as Regras Religiosas no Recife Colonial
Gian Carlo de Melo Silva
- 83 Homem/Mulher, Elite/População Pobre: as Desigualdades
Sexuais e Sociais na Segunda Metade do Século
XIX Através da Documentação Eclesiástica
Quelce dos Santos Yamashita
- 107 Os últimos instantes e a vivência da “boa morte”
na região do Seridó/RN (séculos XVIII e XIX)
Alcineia Rodrigues dos Santos
- 133 Padre Ibiapina nas memórias penitenciais de
Barbalha – CE
Cícera Patrícia Alcântara Bezerra

- 151 A relação dos congadeiros com representantes da Igreja Católica entre os anos de 1950 aos dias atuais
Fernanda Pires
- 177 A odisséia de um monge peregrino pela América no século XIX
Alexandre de Oliveira Karsburg
- 209 O Fato Pelágio
Eduardo Gusmão de Quadros
- 225 “É na força da fumaça do cachimbo”. Histórias de religiosos no Recife: práticas de enfrentamento e fé. (1930-1940)
Mário Ribeiro dos Santos

APRESENTAÇÃO

As/Os Organizadoras (es)

Como falar de religião? Da religião? Das religiões hoje? Submetida a uma demarcação intelectual das críticas racionalistas, no decorrer dos séculos XIX e XX, a religião no singular e os estudos sobre religião, com diferentes chaves hermenêuticas e procedimentos metódicos, foram submetidos a análises que deveriam permitir que sua verdade, finalidade e sentido fossem finalmente revelados. Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Feuerbach, Weber, Durkheim entre outros, moveram-lhe processos sutis e sofisticados de dissecação. Foi descrita como falsa ideologia e consciência, forma opícea de comportamento e de felicidade num contexto sócio-econômico frustrante e infeliz que só seria resolvido na finalização das lutas de classes. Numa outra vertente, passou a ser idealizada como revelação da essência absoluta, sob a forma e a figura representativas de um caminho entre a arte e a filosofia, tal como a entenderá Hegel.

Mas também foi possível entender a religião como uma projeção abstrata e alienada da essência humana genérica, paradigma da alienação do homem no abstrato. A religião como vontade de poder que decaiu, como manifestação de uma vontade ressentida ou como ilusão inútil oposta à necessidade e ao destino, acabou por ser analisada nas subjetividades dos indivíduos, das neuroses comuns e inconscientes que imobilizam o corpo através de complexos sistemas místicos, como sucede na histeria.

Em fevereiro de 1870, um estudioso alemão chamado Friedrich Max Muller (1823-1900), professor de Oxford reconhecido pelo seu conhecimento do antigo hinduísmo e seus estudos sobre mitologia e linguagem, propôs como objeto de estudos a “Ciência da Religião”. Num

período marcado pelos debates acirrados entre ciência e religião, sobretudo após a divulgação de *A Origem das Espécies* por Darwin em 1859, tal proposta pareceu uma combinação curiosa. Como poderiam dois sistemas opostos, dois inimigos mortais, resultar em uma proposta epistemológica? Como seria possível o estudo científico da religião?

Embora divergentes, há um ponto comum em todas essas variantes interpretativas: a religião é explicada a partir de fora de si própria e a sua verdade ou sentido não podem encontrar-se no espaço de jogo no qual ela se manifesta. É necessário supor que sua verdade e sentido se acham por detrás de algum substrato que o filósofo, o historiador, o cientista, o analista devem descobrir e dar a conhecer. A religião, sempre no singular, transforma-se numa cobaia da razão exclusiva e deve ser examinada, interrogada, experimentada e inquirida para se chegar ao seu sentido único.

A religião nos limites da razão se revela como outro nome do cristianismo. Sua generalização como “a religião” foi geradora de códigos culturais das relações entre os homens e a (as) divindade(s), como ordenador hierárquico entre os homens, a vida social e política, a natureza, em suma, de toda a civilização ocidental como um código universal, inclusivo e aberto às diferenças. Seus limites e sentidos simbólicos e da subjetividade histórica foram projetados para os confins do tempo e do espaço. Como código cultural determinou a primeira ocidentalização do mundo bem como a alteridade, a invenção do outro.

O historiador contemporâneo das religiões é forçado a notar os resultados desse processo histórico, sobretudo quando a civilização cristã quis incluir e submeter simbolicamente as diversidades do Novo Mundo. Deve entender a formação no campo da religião que se universaliza como práticas de compatibilidades que envolveram compromissos variados que foram da opressão simbólica à elaboração de estratégias igualitárias. Quanto mais se propõe a ser universal, mais gerais são seus conteúdos e mais confusos os seus limites.

A história cultural das práticas religiosas deve, portanto, procurar entender a formação da categoria generalizante “a religião” como códigos de sentidos variados, investigando empréstimos, cruzamentos, difusões, hibridações e mestiçagens como construções culturais. Os objetos

intelectuais de pesquisa não são, dessa forma, estruturas essencializantes de um espírito humano com conteúdo universal em formas diferenciadas. Ao contrário, são produtos históricos em relações específicas que se comunicam através de processos de generalizações.

Esse livro trata da capacidade simbólica religiosa, numa época de fluidez dos não-lugares, onde se procura redefinir e redesenhar limites entre o público e o privado, de circunscrever lugares e espaços, da construção de memórias coletivas marcadas pelas subjetivações de gênero, étnicas, raciais, nacionais, geracionais e de mobilidades reais e virtuais. Ele mesmo tem uma história que começou na ANPUH em 2009 na cidade de Fortaleza durante o Simpósio *Igreja: práticas religiosas e culturais*, organizado pelos professores Edilberto Cavalcante Reis e Francisco José Silva Gomes. Após esse encontro, alguns participantes e convidados enviaram seus trabalhos em torno de práticas religiosas e culturais que constituíram o núcleo original. Em 2011, o projeto intelectual do livro foi incorporado ao trabalho desenvolvido na linha de pesquisa *Historiografia, Religiões e Cultura* do Programa de Pós-Graduação em História da Unicamp. Aos artigos do evento em 2009, somaram-se novas contribuições de outros estudiosos da história das religiões no Brasil apresentando diferentes temáticas e reflexões conceituais e teóricas que resultaram na obra que agora se apresenta com o título de *Religião, Cultura e Política no Brasil: perspectivas históricas*.

O livro está publicado em dois volumes. No primeiro volume encontram-se as partes I e II com os artigos organizados em torno de *Conceitos e Teorias* com os capítulos de Eliane Moura da Silva e Francisco José Gomes da Silva contemplam questões conceituais e teóricas sobre a história cultural das religiões e da cristandade no Brasil e sobre *Religião, Cultura e Cotidiano* que reúne os trabalhos de Flavio José Gomes Cabral, Gian Carlo de Melo Silva, Quelce dos Santos Yamashita, Alcineia Rodrigues dos Santos, Cícera Patrícia Alcântara Bezerra, Fernanda Pires, Alexandre de Oliveira Karsburg, Eduardo Gusmão de Quadros e Mário Ribeiro dos Santos, em torno das relações entre práticas religiosas institucionais e as religiosidades itinerantes que se configuram em ritos, festas religiosas, memórias, santificação, missionarismo e gênero. O volume 2 se configura sobre os temas que abordam a *Religião, intelectuais e política no Brasil*,

com os trabalhos de Carlos André Silva de Moura, Giselda Brito Silva, Guilherme Ramalho Arduini, Sinuê Neckel Miguel, Paulo Julião da Silva, Edlene Oliveira Silva e Nadia Maria Guariza, estão destacados os aspectos relacionais entre produção intelectual, religião e política enfatizando as tensões decorrentes de diferentes posicionamentos e as instituições religiosas.

Essa coletânea sobre a história religiosa no Brasil levanta várias possibilidades e revela a complexidade dos temas abordados bem como aponta novos objetos e discussões teóricas sobre as relações entre a história, as religiões, a política e a cultura.

– I –

Conceitos e Teorias

HISTÓRIA DAS RELIGIÕES: ALGUMAS QUESTÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS

*Eliane Moura da Silva**

Nesse artigo há a proposta de uma reflexão crítica sobre algumas das principais tendências teóricas contemporâneas da História das Religiões: a fenomenologia religiosa representada por Mircea Eliade e a Escola Italiana de História das Religiões. Para tanto, serão destacados cinco de seus mais importantes representantes: Raffaele Pettazzoni, Ernesto de Martino, Vittorio Lanternari, Angelo Brelich e Marcelo Massenzio. Trata-se de iniciar uma análise crítica dessas tendências visando ampliar a proposta de um campo conceitual e metodológico de uma história cultural das religiões.

A Fenomenologia religiosa – Mircea Eliade (1907-1986)

A fenomenologia religiosa exerceu influência marcante nos estudos da história das religiões no Brasil. O principal representante desta vertente, o estudioso romeno Mircea Eliade, teve boa parte de sua obra traduzida para o português (GUIMARÃES, 2000; RENNIE, 1987). Como, no caso brasileiro, parte significativa dos estudos sobre religião se desenvolveu dentro de instituições confessionais, a relação entre Teologia e História das Religiões sofreu influência da fenomenologia, uma teoria marcada pela

* Professora Livre Docente do Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

metafísica religiosa. Pouco se avançou, em termos de discussões conceituais sobre a historiografia e a metodologia dos estudos históricos das religiões. Esta talvez tenha sido umas das principais consequências das interpretações fenomenológico-hermenêuticas com suas características a-históricas (USARSKI, 2006).

Em 1959, Eliade escreveu:

Actualmente, os historiadores das religiões estão partilhados entre duas orientações metodológicas divergentes mas complementares: concentram uns a sua atenção em primeiro lugar sobre as estruturas específicas dos fenómenos religiosos, interessam-se outros de preferência pelo contexto histórico destes fenómenos; os primeiros esforçam-se por compreender a essência da religião, os outros trabalham por decifrar e apresentar a sua história (ELIADE, 1958, p. 20).

Embora a afirmação de Eliade remeta a uma idéia de “complementariedade”, o problema da relação histórico-religiosa, sob o ponto de vista fenomenológico, fica evidente o conflito entre uma abordagem histórica e outra essencialista das religiões. Temos, de um lado, a afirmação da complexidade histórica e estrutural dos fenômenos religiosos; de outro, uma essencialidade que é a marca específica de uma natureza das estruturas e experiências religiosas. Existiria um *homo religiosus*, da mesma forma que um inconsciente coletivo universal cujos conteúdos e estruturas seriam resultados de situações imemoriais, que conferem perenidade ao religioso. Para a fenomenologia eliadiana, “[...] o inconsciente é o resultado das inúmeras experiências existenciais. Ele não pode deixar de assemelhar-se aos diversos Universos religiosos. Porque a religião é a solução exemplar de toda crise existencial. Solução exemplar [...] porque indefinidamente repetível [...]” (ELIADE, 1958, p. 216).

Dentro desta linha de raciocínio, diferentes fenômenos culturais e religiosos se tornariam expressão de uma mesma essência religiosa, numa estrutura essencialista dos fenômenos e da experiência religiosa. E, mais ainda: se a religião tem uma história, esta história é diferente de outros eventos, sendo reversível. Há uma forte contradição que fragiliza esta

definição, ou seja, torna-se muito difícil sustentar a tese da historicidade com a reversibilidade dos fenômenos religiosos numa perspectiva reducionista, sobretudo no que se refere a uma visão da religião como produto de substratos arcaicos e modernos do inconsciente.

De uma visão de momentos históricos concretos se passa a definir os fenômenos religiosos buscando uma essência das religiões. Todas as operações hermenêutico-fenomenológicas procuram recuperar o pensamento religioso para a sociedade moderna e, principalmente, operando com o par *sagrado/profano* argumentando:

[...] Propomo-nos apresentar o fenômeno do sagrado em toda sua complexidade e não apenas o que ele comporta de irracional. Não é a relação entre os elementos não-racional e racional da religião que nos interessa, mas sim o sagrado em sua totalidade [...]. Ora, a primeira definição que pode dar-se ao sagrado é que ele se opõe ao profano (ELIADE, 1987, p. 24-25).

Só seria possível tomar conhecimento do sagrado quando ele se manifesta nas chamadas hierofanias. Para a fenomenologia, não há solução de continuidade nas hierofanias, seja nas suas formas mais elementares ou nas mais supremas, como a encarnação de Cristo para os cristãos. Eliade afirma a complexidade histórica e estrutural dos fenômenos religiosos e acentuando, de forma paradoxal, a a-historicidade da estrutura e de certas experiências religiosas.

Há uma constante tensão entre as estruturas, o essencialismo fenomenológico e a história, sobretudo, na perspectiva de haver uma relação indissociável entre a experiência do sagrado e o simbolismo religioso. A experiência religiosa se traduziria em certas constantes que a caracterizariam através do tempo e do espaço.

Procurando responder a todas as críticas sobre o a-historicismo de suas proposições, Eliade contra-argumentou dizendo que a abordagem fenomenológica não significava reducionismo, mas a identificação de elementos comuns que as diferentes experiências religiosas ressignificam e reinterpretam, ininterruptamente. O homem recriaria o “mundo” para dele

se re-apropriar e reiterar a cosmogonia. Ou seja, recriar a variedade infinita das hierofanias dentro de uma unidade religiosa, simbólica e mitológica.

Esta hermenêutica se caracteriza por uma evidente nostalgia e também pela noção de “o terror da história”. O Sagrado (hierofania, ontologia como real, cosmos como ordem, perenidade, eficácia, tempo mítico, cíclico, contínuo, nostalgia pelas origens) estaria em oposição ao Profano (natural, ilusão como irreal, tempo histórico linear, contínuo e irrecuperável). A história das religiões, das hierofanias, do sagrado e do *homo religiosus* ancorava-se, de maneira decisiva, nos comportamentos dos antepassados religiosos que constituem o homem, tal como é hoje. O homem profano seria descendente direto do religioso e não poderia anular sua própria história. E mais, a dessacralização significaria a mais completa falta de esperança para encontrar um sentido para o drama histórico, os crimes da história e para a morte.

A fenomenologia, neste viés interpretativo e hermenêutico, é bastante adequada a interpretações religiosas da história das religiões. Destacando a autonomia espiritual, o caráter irracional, místico e transcendente da experiência do sagrado, a fenomenologia mantém o estudo da história das religiões num patamar de compreensão religioso e permite compreender religiosa e miticamente, a religião, suprimindo a distinção entre historiografia e visão religiosa de mundo. Tal ponto de vista é claramente enunciado pelo próprio Eliade ao propor que:

A história das religiões toca ao que é essencialmente humano: a relação do homem com o sagrado. A história das religiões pode desempenhar um papel importante na crise que conhecemos. As crises do homem moderno são em grande parte religiosas devido à tomada de consciência da ausência de um sentido [...]. Nesta crise, nesta desorientação, a história das religiões é pelo menos como a Arca de Noé das tradições míticas e religiosas. É por isso que penso que esta ‘disciplina total’ pode ter uma função real (ELIADE, 1987, p. 110).

As críticas sobre a teoria e metodologia da fenomenologia de Eliade têm alguns pontos em comum a destacar: 1) a religião embora tenha uma

história, esta história seria específica e diferente, por ser reversível; 2) não é possível sustentar que existam estruturas a-históricas, de linguagens simbólico-religiosas, em existências humanas perenes; 3) baseiam-se em pressupostos metafísicos e teológicos para ajustar à sua interpretação dos fatos religiosos; 4) uso irresponsável, sem os devidos cuidados empíricos e metodológicos, do material antropológico ao comparar diferentes tradições, culturas e períodos históricos (povos sem escrita e culturas extintas com outros grupos e períodos); 6) colocam mito, religião e sagrado como essenciais aos povos arcaicos, embora saibamos que em muitos grupos de diferentes culturas e períodos, crenças e ritos fazem frente ao que há de mais comum na vida cotidiana (BROWN, 1981, p. 429-449; SALIBA, 1967, p. 150-175; LEACH, 1966, p. 28-31).

A Escola Italiana das Religiões

A partir de 1925, na Itália, uma tradição intelectual de estudos históricos das religiões que se propôs a ressaltar a historicidade dos fatos religiosos. Tratava-se de opor às indagações fenomenológicas a necessidade da interpretação histórica, de ressaltar a historicidade dos fatos religiosos enquanto produtos culturais redutíveis, em sua totalidade, à razão histórica. Através da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religione* e das obras do seu principal pensador e intelectual, Raffaele Pettazzoni, (1883-1959), surgem algumas das principais considerações conceituais e teóricas que marcarão a vertente italiana dos estudos de história das religiões.

Numa perspectiva histórico-religiosa, desenvolveu-se um percurso metodológico, uma tradição de estudos e pesquisas que em 1973, na cidade de Urbino, recebeu o nome de Escola Romana de História das Religiões. Os estudos ressaltam a historicidade das religiões, dos movimentos religiosos enquanto produtos culturais e redutíveis à razão histórica. Epistemologicamente estão situados na confluência da antropologia com a história e polemizam todas as interpretações des-historicizantes como bem indica Marcelo Massenzio (MASSENZIO, 2005, p. 19-21).

Em linhas gerais, podemos destacar algumas questões centrais para os principais representantes desta escola de estudos histórico-religiosos. Raffaele Pettazoni não restringe o conceito de religião a uma determinada religião em sentido absoluto. Ao contrário, o conceito deve ser amplo o bastante para compreender, em sua universalidade, todas as formas particulares, operar no domínio da pluralidade das religiões e de ser chave de acesso aos sistemas religiosos:

[...] para cumprir sua função, isto é, a formação de uma consciência histórico-religiosa, longe de restringir o conceito de uma determinada religião assumida como a religião em sentido absoluto, deve, ao contrário postular um conceito bastante largo de religião que compreenda na sua universalidade todas as formas particulares, resolvendo-se concretamente nisso a própria universalidade da investigação histórico-religiosa, ao invés de uma quimérica história universal das religiões (PETAZZONI, 1955, p. X).

Para Pettazzone, toda religião seria um produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e capaz de condicionar o próprio contexto. Há uma dimensão comum que permite compreender as diferenças entre os sistemas religiosos. Estas diferenças englobam diversidades econômicas, políticas, sociais nos diferentes âmbitos históricos. A pluralidade das religiões remeteria à pluralidade das histórias e vice-versa. A metodologia e teoria sobre em que âmbito específico se situa a religião fica assim formulada.

Segundo Ernesto De Martino (1908-1965), as religiões são a solução do devir histórico, mesmo quando, por exemplo, re-atualizam um ritual de um evento originário pretensamente meta-histórico (consciência religiosa arcaica) como pela prefiguração de cessação da história (mitos escatológicos das religiões históricas). Não é possível aceitar a explicação de uma interpretação religiosa da religião: há que distinguir a historiografia religiosa da visão religiosa e, sobretudo, jamais negar ou ocultar a história. A dimensão temporal é o pano de fundo das tramas simbólicas das religiões, dos mitos, dos ritos que sempre são fenômenos culturais.

O homem está na história mesmo quando pretende evadir dela. Sua visão de mundo se resolve na realidade histórica, nas manifestações humanas. A história das religiões se move para as questões culturais e para a consciência historicista da vida religiosa, cuja tarefa científica e cultural consiste em desvelar as razões humanas transformadas em vida religiosa ou manifestações divinas. Assim, toda abordagem fenomenológica da religião seria uma tentativa de compreender religiosa e miticamente, a religião, suprimindo as distinções científicas necessárias entre uma historiografia religiosa e a visão religiosa de mundo (MASSENZIO, 2005, p. 23).

Ângelo Brelich (1913-1977) apontou para a necessidade de o historiador dos fenômenos religiosos ter uma base teórica para definir aquilo que, em certo momento histórico-cultural, uma sociedade entende como religião; a maneira como atribui sentidos ao sagrado, se recusando, desta forma, a trabalhar com uma categoria atemporal e genérica de “religião”. Ou seja, embora fenômenos que em seu conjunto podemos chamar de religiosos possam ser encontrados em todas as religiões, o conceito “religião” é correlato a uma formação religiosa particular de um contexto histórico cultural determinado e:

Hemos determinado el ámbito del fenómeno ‘religión’: hemos incluido em el mismo – no a partir de una idea preconcebida, – sino únicamente ateniéndonos Al uso hoy día corriente del término creencias, acciones, instituciones, conductas, etc., las cuales, a pesar de su extrema variedad, se nos han aparecido como los productos de particular tipo de esfuerzo criador realizado por las distintas sociedades humanas, mediante el cual éstas tienden a adquirir el control de aquello que em su experiencia concreta de la realidad parece escapar a los restantes medios humanos de control (BRELICH, 1977, p. 67).

As crenças religiosas, mitos, ritos e religiões são definidos dentro de universos históricos, culturais e sociais específicos, não aceitando, por exemplo, trabalhar com conceituações que só tem sentido na tradição religiosa cristã ou judaico-cristã, alertando, inclusive, para o fato de que existem crenças extra-religiosas, sobretudo nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Assim, para estudar os fenômenos religiosos, o historiador deve sempre estar atento ao uso e sentido dos termos que em determinada situação geram crenças, ações, instituições, condutas, mitos, ritos, etc. Este seria, portanto, o objeto específico da disciplina histórica que estuda os fenômenos religiosos. É necessário pensar religião como categoria analítica e conceitual e metodologia de pesquisa que seja aberta as alteridades culturais, assumindo as críticas da diversidade extra-ocidental.

Uma característica epistemológica da história das religiões para estes intelectuais italianos é a perspectiva cultural e a preocupação em definir o conceito “religião” como categoria interpretativa e conceitual. Embora a religião possa ser analisada em diferentes perspectivas, a cultura é objeto específico e limitativo do próprio historiador, sendo a religião um fator privilegiado para qualificar a cultura com seus valores próprios. Sem isolar a religião de seu contexto histórico e cultural, do sistema de valores, trata-se de definir aquilo que é “a religião”. Para Nicola Gasbarro, é somente no ocidente encontramos uma cultura que se inventa em termo de civilização e religião como construções culturais, produtos da cristianização. (GASBARRO, 2006).

Vittorio Lanternari e sua influência no Brasil

A primeira obra de um representante de Escola Italiana publicada no Brasil foi o livro de Vittorio Lanternari intitulado *As Religiões dos Oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos* (LANTERNARI, 1974). O título desta obra em italiano é *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* e apareceu pela primeira vez em 1960, pela editora *Giorgio Feltrinelli Editore* de Milão.

Crítico arguto da fenomenologia, Lanternari considerava absolutamente inoportuna e ineficiente estabelecer oposição entre um mundo sobrenatural, objeto da religião, e um mundo natural, secular, cívico ou profano. Ao criticar o irracionalismo fenomenológico no par sagrado – profano em oposição, ele afirma o valor funcional da religião em relação à vida profana. Ou seja, é o profano que dá sentido ao sagrado e não seria

possível produzir uma autêntica “história das religiões” sem uma visão histórica da cultura, sem se deixar conduzir pelo método historicista, adequado à realidade. Somente desta forma os fatos religiosos podem ser estudados e explicados:

Dentro de uma visão histórica integral, a história religiosa surge, pois, como um dos momentos da dinâmica cultural. Entendemos, portanto, a história religiosa – [...] – como o estudo das inter-relações dialéticas entre a vida religiosa e vida profana (isto é, cultural, social, política etc.): o todo dentro de um processo dinâmico concreto e determinado, próprio de toda civilização (LANTERNARI, 1974, p. 10).

Lanternari foi fiel ao funcionalismo e ao historicismo e avançou com a hipótese de que somente as pesquisas históricas concretas podem solucionar os problemas da história das religiões e das relações sagrado/profano. As civilizações seriam o resultado da coexistência entre orientações racionalistas e irracionais. A primeira seria responsável pelo sentido comum, conhecimento empírico e técnico; a segunda inspiraria a magia e a religião, os mitos e os ritos. Os tempos sagrado e profano estariam inseridos dialeticamente num processo dinâmico e são estreitamente interligados, um em função do outro.

Contudo, ele apontou uma problemática particular. Há casos em que os fatos não religiosos (profanos) são hegemônicos e determinantes em relação aos religiosos (sagrados) quando se leva em consideração a gênese e o desenvolvimento dentro de uma dada cultura. Isto acontece quando do encontro de tradições religiosas e culturais de origens e níveis diferentes e que se chocam hierarquicamente. Nesses casos, os fatos religiosos acabam por desempenhar um papel hegemônico e determinante no que diz respeito aos fatos não-religiosos. Nestas situações concretas, os fatos religiosos reaparecem na história com toda força, criando uma anulação da temporalidade, valorizando modelos míticos e se reconstituindo na temporalidade. A experiência e a vida religiosa passam a ter uma finalidade social e cultural específica.

O livro *A Religião dos Oprimidos* foi o resultado final de uma pesquisa sobre os movimentos religiosos de libertação e salvação das civilizações coloniais, reportando as manifestações religiosas às condições históricas concretas, identificando as experiências existenciais das sociedades em determinado momento histórico com as novas exigências culturais e:

O nascimento dos cultos de libertação do domínio colonialista constitui uma das manifestações mais evidentes e desconcertantes do estreito liame dialético entre a vida religiosa e vida social, política, cultural. [...] nenhum estudioso pôde negar o nexo fundamental que une os cultos de libertação com as experiências coloniais e com as exigências de emancipação dos povos respectivos (LANTERNARI, 1974, p. 11).

A História Cultural das Religiões

O termo “religião” originou-se da palavra latina *religio*, cujo sentido primeiro indicava um conjunto de regras, observâncias, advertências e interdições, sem fazer referência a divindades, rituais, mitos ou quaisquer outros tipos de manifestação que, contemporaneamente, entendemos como religiosas. Assim, o conceito “religião” foi construído histórica e culturalmente, no Ocidente, adquirindo um sentido ligado à tradição cristã. O vocábulo “religião” não possui um significado original ou absoluto que poderíamos reencontrar. Ao contrário, somos nós, com finalidades científicas, que conferimos sentido ao conceito. Tal conceituação não é arbitrária: deve poder ser aplicada a conjuntos reais de fenômenos históricos suscetíveis de corresponder ao vocábulo “religião”, extraído da linguagem corrente e introduzido como termo técnico.

Por isso, uma definição para uso acadêmico e científico não pode atender a compromissos religiosos específicos, nem ter definições vagas ou ambíguas, como, por exemplo, definir “religião” como “visão de mundo”, o que pressuporia que todas as “visões de mundo” fossem religiosas. Do mesmo modo, se “religião” é definida como “sagrado”, a questão torna-se saber o que é “sagrado” e o seu oposto, “profano”. Outras definições

são muito restritivas: a definição “acreditar em Deus” deixa de fora todos os politeísmos e o Budismo, enquanto a crença numa realidade sobrenatural ou transcendental também não satisfaz por não ser comum a todas as culturas religiosas.

Uma definição para efeitos de organização e análise é a de que a *“religião é um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos”* (SILVA, 2004, p. 4, 5). Aqui, é necessário fazer duas observações: de um lado, é importante ressaltar que, nas línguas de outras civilizações e culturas distintas do Ocidente pós-clássico, não existe um termo para designar “religião” (no caso da tradição hindu, por exemplo); de outro, que todas as culturas conhecidas possuem manifestações que costumamos chamar de “religião”. Isto significa pressupor que pode existir uma religião sem essa conceituação, ou que o nosso conceito de “religião” é válido para determinados conjuntos de fenômenos nas culturas onde aparecem, mas não se distinguem como “religiosos”. no interior de outros universos histórico-culturais. O conceito de “religião” deve levar em conta a variedade dos fenômenos que costumamos chamar de “religiosos”.

Assim sendo, o problema fundamental a ser colocado no estudo histórico das religiões deve ser o seguinte: como determinada cultura constrói, historicamente, seus sistemas religiosos, já que para estudar os fenômenos religiosos deve-se estar atento aos usos e sentidos dos termos que, em determinada situação histórica, geram crenças, ações, instituições, livros, condutas, ritos, teologias, etc.

A religião é um dispositivo de representação cultural de grande força e eficácia, uma dimensão das representações culturais do mundo, estando sujeita, portanto, a mudanças. Religião e crenças religiosas só podem ser definidas em determinados contextos espaciais e temporais.

Desvendar a cultura é revelar as estratégias de identidade que constituem cada grupo social. A identidade religiosa estabelece parâmetros culturais que influenciam as práticas cotidianas, os lugares, relações, posições hierárquicas, atitudes e representações. É importante reavaliar o papel que a identidade religiosa exerce na construção dos papéis de gênero e que influenciam, de forma ampla, os valores e os sentidos de uma dada

sociedade, sendo referência de uma intenção em que o imaginado, proposto e idealizado adquire um sentido.

Como resultado destas novas perspectivas historiográficas, assistimos a uma rápida multiplicação das pesquisas e temas que contribuem significativamente para a História em geral. Afinidades produtivas conectam a História Cultural à análise do discurso, ao desconstrucionismo, ao novo historicismo e aos estudos culturais, em linhas de estudos voltadas à questão da construção do(s) sujeito(s) (CHARTIER, 1994, 1995, 1990, 2005).

É importante pensar historicamente os fenômenos religiosos, como formas de pensamento cuja natureza deve ser delimitada com base nas correntes que os compõem, bem como o de uma história das representações religiosas, no domínio do imaginário, sobre o divino e o transcendente.

Apesar da sua extrema variedade, as religiões aparecem como um tipo característico de esforço criador, em diferentes sociedades e condições, que procuram colocar ao alcance da ação e compreensão humana, tudo o que é incontrollável, sem sentido, conferindo valor e significado à existência das coisas e seres.

As representações de Deus, deuses ou seres sobrenaturais; a organização da fé, doutrinas ou instituições; mundos do além e salvação são fenômenos históricos, criações específicas de impulsos e silêncios, numa trama de acontecimentos e fatos singulares que variam grandemente, tanto no tempo como no espaço.

Estudar a história cultural das religiões significa identificar conjuntos de ideias, crenças, comportamentos, literatura, arte e instituições ao longo do tempo e que identificamos como “religiosos”. Quando pensamos a relação entre história das religiões e história cultural, podemos iniciar um rico diálogo para definirmos a especificidade dos fenômenos religiosos, dos sistemas religiosos como representações culturais.

Bibliografia

BRELICH, A. Prolegómenos a una historia de las religiones. In *Historia de las Religiones* – Volume 1: Las Religiones Antiguas 1, Siglo XXI, Madrid, 1977.

- BROWN, R. "Eliade on Archaic Religion: Some old and new criticism". *Studies in Religion* 10 (1981) p. 429-449.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1990.
- _____. *À Beira da Falésia: A História entre Certezas e Inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2005.
- _____. *Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico* In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995, p. 179-192.
- _____. *A História Hoje: Dúvidas, Desafios, Propostas*. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1994, p. 97-113.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s.d.
- _____. *A Provação do Labirinto*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1987.
- GASBARRO, Nicola. *Missões: A Civilização Cristã em Ação*. In MONTERO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: GLOBO, 2006.
- GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História: Fenômeno Religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- LANTERNARI, Vittorio. *As Religiões dos Oprimidos: um estudo dos cultos messiânicos*. São Paulo: PERSPECTIVA, 1974.
- LEACH, E. *Sermons by a Man on a Ladder*. *The New York Review of Books* 7 (October 20, 1966) p. 28-31.
- MASSENZIO, Marcelo. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: HEDRA, 2005.
- PETTAZONI, R. *L'onniscienza di Dio*. Turim: 1955.
- RENNIE, Bryan S. *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany State University of New York Press, 1987.
- SALIBA, J. "Eliade's View of Primitive Man: Some Anthropological Reflections". *Religion: Journal of Religion and Religions* 6 (1967) p. 150-175.
- SILVA, Eliane Moura; BELLOTTI, Karina K; CAMPOS, Leonildo. *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2010.

- SILVA, Eliane Moura. Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e educação para a Cidadania. In: *REVER – Revista de Estudos da Religião- PUC/SP*. São Paulo, v. II, n. 04, 2004, p.1-14 (www.pucsp.br/rever)
- USARSKI, Frank in: *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

QUATRO SÉCULOS DE CRISTANDADE NO BRASIL

*Francisco José Silva Gomes**

Este ensaio apresenta as várias redefinições do sistema de Cristandade no Brasil durante um pouco mais de quatro séculos. Não se entende aqui Cristandade como sinônimo de Cristianismo. Este é um sistema religioso particular e que apresenta hoje uma tríplice tradição: o Catolicismo, a Ortodoxia e a Reforma. A Cristandade, por sua vez, é entendida como um sistema de relações da Igreja e do Estado numa determinada sociedade e cultura.

Não se apresentará, pois “as várias facetas do catolicismo”, mas as do sistema de Cristandade nas suas sucessivas redefinições e reformulações no Brasil. O *terminus a quo* deste ensaio será o ano de 1549, ano da chegada dos jesuítas a Salvador juntamente com o primeiro governador geral, Tomé de Souza. Como *terminus ad quem*, escolheu-se o ano de 1958, ano do início do pontificado de João XXIII, o papa que convocou o Concílio Vaticano II (1962-1965) para o *aggiornamento* da Igreja.

O catolicismo e a Igreja no Brasil viveram desde os primeiros momentos da colonização no contexto de um sistema de Cristandade, transplantando de Portugal e modificado na situação colonial. O sistema iniciou-se com a *Pax Ecclesiae* em 313. A Cristandade do tipo “constantiniana”, iniciada então, perdurou até o advento da Revolução

* Doutor pela Université de Toulouse – Le Mirail. Professor do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) – UFRJ.

Industrial e das revoluções liberais como um sistema único de poder e legitimação constituído pela Igreja e pelo Estado ou qualquer outra forma de poder político.

Portugal integrava a Cristandade medieval desde a sua etapa de formação nos séculos XI a XIII. Mas esta Cristandade, em crise nos séculos XIV e XV, recebeu uma dupla resposta: a da Reforma protestante e da Reforma católica tridentina no contexto do surgimento, na Europa, de uma pluralidade de Estados modernos e absolutistas, e do Antigo Regime. A Reforma tridentina passou por um processo de implantação, com avanços e recuos, em Portugal e no seu Império, começando já no século XVI com a vanguarda inaciana.

O sistema de Cristandade medieval, redefinido pela reforma católica, tornou-se a Cristandade tridentina. Durante a Idade Média havia um sistema único e dois poderes em conflito, o Papado e o Império; a partir do século XVI, a Cristandade manteve-se como ideal e necessidade no interior de cada Estado confessional católico, numa Europa cristã dividida, em Estados confessionais católicos e protestantes, pelo princípio *cuius regio, illius est religio* – a religião do príncipe é a religião dos súditos.

Nos Estados da Contra-Reforma, os conflitos entre a Igreja e o Estado ocorriam agora em torno da direção do aparelho eclesiástico no interior de cada Estado. A Santa Sé teve de enfrentar as ingerências de Estados que se consideravam soberanos, com monarcas absolutos de direito divino e que adotaram uma política jurisdicionalista confessional em relação aos respectivos aparelhos eclesiásticos. Quanto aos aparelhos religiosos propriamente ditos permaneciam assunto da exclusividade da Igreja.

Os portugueses trouxeram para a sua colônia americana o sistema de Cristandade que, remanejado aqui, se tornou a Cristandade colonial. Portugal, no século XV, tornara-se precocemente em Estado moderno e absolutista, e empreendeu uma expansão marítima, comercial e colonizadora pioneira. No caso português, as relações do Estado com a Santa Sé passaram a ser mediadas pela concessão à Coroa de dois privilégios: o do *ius praesentandi* dos bispos e o do Padroado para as regiões coloniais. Permaneciam, redefinidas, as características gerais de uma Cristandade do tipo “constantiniana”: uma religião de Estado obrigatória para todos os

súditos; um regime de união da Igreja e do Estado; a busca de uma unanimidade religiosa; um código religioso de base, considerado como o único oficial, mas diferentemente apropriado pelos católicos: clero e leigos, letrados e iletrados, grupos sociais dominantes e dominados.

A reforma tridentina, em Portugal e nas suas colônias, não teve efeitos imediatos, muito menos generalizados, excetuando-se a ação pontual de alguns bispos e, sobretudo, dos inacianos desde 1540, já presentes em Salvador, em 1549. Os jesuítas tiveram em todo o Império, desde o Extremo-Oriente até o Brasil, uma ação relativamente uniforme, a saber: tentaram implantar as diretrizes tridentinas; defenderam as prerrogativas da Santa Sé sempre ameaçadas pelo jurisdicionalismo confessional do Estado; foram os primeiros missionários a colocar em todo o Império a questão da aculturação da evangelização, provocando a querela missionária dos ritos. No Brasil, em particular, enfrentaram a questão da escravização dos índios, criando durante dois séculos, de 1549 a 1759, uma alternativa missionária.

Os inacianos logo perceberam, no Brasil, que não bastava transplantar a Cristandade portuguesa, nem a reforma tridentina tampouco, mas era necessário adaptá-las, modificá-las e inovar caso se quisesse conciliar a “dilatação da fé e do Império” e a evangelização dos índios. Os próprios jesuítas estavam divididos quanto a este projeto. Daí a oposição entre os colégios e fazendas com seus escravos negros nas zonas litorâneas e os aldeamentos, experiência inovadora e esperançosa que consistia em segregar os índios do contato imediato com os brancos colonizadores. Esta missionação buscava, em geral, regiões afastadas dos núcleos de colonização, lutando para impedir a escravização dos índios.

É preciso, todavia, retificar uma verdade apressada da historiografia brasileira tradicional: aquela que identifica a luta pela liberdade dos índios com os jesuítas. Estes, na verdade, estavam divididos, até o final do século XVII, com relação à missionação em aldeamentos. Outros religiosos, como os capuchinhos franceses, também participaram desta luta. E na prelazia do Rio de Janeiro, criada em 1576, prelados cultos e formados em Coimbra vieram ao Brasil com idêntico projeto. É que em Coimbra e Salamanca, a questão da escravização dos índios era uma temática candente. Foram, na

realidade, alguns bispos e prelados espanhóis os verdadeiros pioneiros desta luta na América.

O Brasil tornou-se a principal colônia no Império português a partir aproximadamente de 1690/1700, quando se deu a arrancada da mineração nas Gerais. Em 1750, era assinado o tratado de Madrid que confirmava para Portugal a posse deste quase continente que é o Brasil e morria, em Lisboa, D. João V. Ascendeu então ao trono D. José I. O Antigo Regime foi reforçado em todo o Império com a política de reformas implementadas pelo Marques de Pombal. Este acentuou ainda mais a política jurisdicionalista confessional do Estado segundo as doutrinas do regalismo, inspirado, em parte, de idênticas experiências na Áustria e em certos Estados italianos. O principal obstáculo ao regalismo pombalino foi eliminado, em 1759, com a expulsão dos jesuítas de todo o Império. Afastados os inacionos, o Marquês aproveitou também para proceder a uma reforma da Universidade de Coimbra que recebeu novos estatutos em 1772.

A “viradeira”, com a ascensão ao trono de D. Maria I em 1777, em nada modificou a política regalista do Estado, levando o clero a habituar-se como fato normal às doutrinas jurisdicionalistas que lhes eram ensinadas em Coimbra e nos seminários, como foi o caso do Seminário de Olinda, criado em 1799, por D. José Joaquim de Azeredo Coutinho. A posição do Brasil, à época de D. Maria I, principal colônia do Império, não impediu que se manifestassem então os primeiros sinais de crise da colonização tanto no setor produtivo quanto nos gestos de descontentamentos dos “filhos da terra” – as Inconfidências. Mas a crise foi, em parte, retardada com a vinda da Corte e da Família Real, em 1808, para o Rio de Janeiro.

A partir de 1759, com a expulsão dos jesuítas, a Cristandade colonial conheceu a sua primeira crise, mas também uma primeira reformulação. O clero e os fiéis ficaram virtualmente submetidos unicamente ao poder jurisdicional do Estado nos assuntos eclesiásticos, distanciados, portanto da Santa Sé. No entanto, foi neste período que o episcopado tentou de uma maneira mais intensa implantar a reforma tridentina no Brasil. A falta de clero secular e regular, este controlado por medidas restritivas da Coroa, retardou mais uma vez a generalização deste movimento reformador. O catolicismo tradicional conheceu uma importante fase de expansão com

suas múltiplas apropriações e variedades regionais. Manifestou-se então um pujante catolicismo nas mãos de lideranças leigas e organizado em torno de santuários e capelas, de irmandades e confrarias, estas últimas verdadeiros lugares de devoção, caridade, de solidariedade e convivialidade. Este catolicismo tradicional, de matriz leiga, atingia toda a população: livres, alforriados e escravos; brancos, pardos e negros; indivíduos de tradição portuguesa, africana ou indígena.

Se a vinda da Corte para o Rio de Janeiro reforçou momentaneamente os laços que uniam a Colônia com o Reino, não resolveu, contudo, os motivos de crise e nem impediu novos sinais de descontentamento. A revolta de Pernambuco (1817), de caráter republicano e antiportuguês, contou com a participação de numerosos clérigos. Estava surgindo no Brasil uma fração do clero, claramente politizado, com tendências emancipacionistas e liberais.

A crise da colonização e da Cristandade aprofundou-se durante o Primeiro Reinado (1822-31) e a Regência (1831-40). O clero, durante esta época, viu-se envolvido nas questões políticas, alguns até nelas participaram ativamente como deputados e senadores. D. José Caetano da Silva Coutinho (1808-1833), último bispo português do Rio de Janeiro, aderiu ao 7 de Setembro e chegou a presidir a Constituinte e o Senado. De 1822 a 1840, o episcopado preocupava-se antes de tudo com a legalidade e manutenção da ordem. Acentuou-se a oposição entre o episcopado e setores do clero, monarquistas e conservadores, e outros setores do clero com tendências liberais e até republicanas. Se todos eram formalmente regalistas ou semiregalistas, a fração liberal do baixo clero manifestava posições variadas que iam desde as moderadas até as radicais. Basta que se lembre o Padre Diogo Antônio Feijó, regente do Império de 1835 a 1837 ou Frei Caneca e sua participação na Confederação do Equador (1824).

Durante a Regência enfrentaram-se duas visões da Igreja e duas tentativas de reforma. Uma acentuava a visão regalista e propunha uma reforma da Igreja empreendida pelo Estado e com medidas legais. A outra propunha que se aprofundasse e generalizasse a reforma tridentina que vinha sendo tentada desde o século XVI com os jesuítas e, no século XVIII, com os bispos. Defendia igualmente uma visão ultramontana da Igreja, isto é, uma Igreja dirigida e centralizada pelo Papa e a Cúria romana.

O ponto alto deste enfrentamento deu-se durante a regência do Padre Feijó que liderava a proposta reformadora regalista e liberal. O motivo foi a vacância da diocese do Rio de Janeiro por morte de seu bispo em 1833. A Regência nomeou como seu sucessor o Padre Antônio de Moura que era deputado na Câmara e havia presidido a Comissão Eclesiástica quando esta propusera algumas medidas reformadoras regalias. A Santa Sé, informada por Monsenhor Fabbrini, seu Encarregado de Negócios na Corte, não concedeu as Bulas de Confirmação. Estava-se no pontificado de Gregório XVI (1831-1846), papa antiliberal e restaurador e o ultramontanismo tornara-se o ideal eclesiológico dominante.

O conflito teve seu desenlace com mudanças na conjuntura. A Regência passou para as mãos do partido “progressista” com Pedro de Araújo Lima, em 1838. Na Santa Sé, o cardeal Lambruschini substituiu o Cardeal Bernetti como Secretário de Estado, para gáudio dos cardeais *zelanti*. O novo regente nomeou, em 1839, o Padre Manuel do Monte Rodrigues Araújo, deputado por Pernambuco, sua província natal. Roma logo o confirmou. Terminava assim o pior conflito da Regência com a Santa Sé e a longa vacância da diocese do Rio de Janeiro (1833-1839).

Com a Maioridade, em 1840, encerrava-se a fase da emancipação política do Brasil e começava a fase da consolidação do Estado imperial. A Carta de 1824 outorgava imensos poderes ao poder moderador que estava nas mãos do Imperador. A Carta, redigida num claro espírito regalista, estabelecia que a religião católica continuava religião do Estado (artigo 5), considerava como atribuição do Imperador a de nomear os bispos e a de conceder ou recusar o *placet* aos documentos emanados da Cúria romana (artigo 102). Todo o jurisdicionalismo confessional dos Estados modernos aí está consignado. Uma bula de 1827, *Praeclara Portucalliae*, concedia a D. Pedro I e a seus descendentes os mesmos privilégios de Padroado concedidos aos reis de Portugal. Os políticos regalias e D. Pedro I entendiam o Padroado como um direito, uma atribuição do poder soberano do Imperador, enquanto que a Santa Sé o entendia como uma concessão, um privilégio. As relações da Igreja e do Estado permaneceram, durante o Império, sob o signo dessa ambigüidade. Com efeito, o imperador reinava por vontade de Deus e “aclamação dos povos”.

Durante o Segundo Reinado (1840-1889), um projeto conservador reuniu o Trono e o Altar. Era um projeto conjunto do Estado, do episcopado e de setores do clero. Todos desejavam desvincular o regalismo do liberalismo. O episcopado, além disto, era favorável às orientações antiliberais, restauradoras, ultramontanas da Santa Sé. D. Pedro II desejava um clero regalista, mas distanciado das correntes liberais, enquanto que o episcopado desejava um clero distanciado da vida política, ultramontano e mais clericalizado, ou seja, dedicado somente às tarefas pastorais e paroquiais.

D. Pedro II passou a escolher bispos zelosos nos assuntos eclesiásticos, reformadores, mas ultramontanos, criando assim um dilema para o episcopado: a submissão ao regalismo ou a luta pela sua liberdade de ação. Com estas escolhas, o imperador afastava os perigos de uma reforma regalista e liberal, abrindo espaço para a ação dos bispos reformadores. As ingerências regalistas do Estado imperial eram, porém entraves contínuos. Os primeiros bispos ultramontanos escolhidos por D. Pedro II foram D. Viçoso, em 1844, para Mariana, e D. Antônio Joaquim de Melo, em 1851, para São Paulo. Nas décadas de 60 e 70, o número de bispos ultramontanos cresceu no Brasil. D. Pedro Maria de Lacerda, formado em Mariana e em Roma, foi nomeado para a diocese do Rio de Janeiro em 1868.

Qual foi a ação reformadora destes bispos durante o Segundo Reinado? Os bispos pensavam que a reforma deveria começar pelo clero para se conseguir, num segundo momento, a reforma dos fiéis. A do clero secular devia ser obtida com a criação de seminários tridentinos que tinham, por sua vez, de ser entregues à direção de uma congregação religiosa especializada na formação do clero. No Rio de Janeiro, o Seminário de São José foi entregue, em 1869, aos lazaristas franceses. O clero reformado tinha de ser residente e entregar-se exclusivamente às suas atividades paroquiais. As ordens religiosas tradicionais, às voltas com dificuldades imensas para se reformarem, foram proibidas de receber noviços pelo Aviso de 1855, de Nabuco de Araújo. Quanto às congregações religiosas estrangeiras só, muito raramente, obtiveram a permissão para entrar no Brasil.

O clero secular reformado deveria proporcionar aos fiéis um eficaz enquadramento paroquial. Os párocos não deveriam restringir-se à sacramentalização dos fiéis, mas dar uma maior atenção à pregação e à catequese. Os bispos tinham de controlar tanto o clero quanto os fiéis mediante visitas regulares e orientá-los com suas cartas pastorais. As diversas formas do catolicismo tradicional, herdadas da Colônia, tinham de ser trazidas para formas mais romanizadas.

O antigo clero regalista e liberal só raramente se deixou reformar. No Brasil, o catolicismo continuava sendo a religião do Estado, obrigatório, mas a imigração e a ideologia liberal trouxeram a tolerância com relação às confissões protestantes e à maçonaria. A Igreja começava a perder o monopólio sobre a produção dos bens simbólicos, ideológicos em geral e religiosos em particular. Nas décadas após 1870, surgiram também o positivismo e um novo tipo de republicanismo.

Alguns padres mais velhos, regalistas, freqüentavam regularmente as lojas maçônicas. As irmandades e confrarias eram integradas por homens, sobretudo das elites, que vestiam a opa e o avental. No Rio de Janeiro, D. Lacerda teve de enfrentar, em 1872, a atitude de rebeldia do Padre Almeida Martins que contrariou as suas ordens e celebrou uma missa de ação de graças, a pedido de uma loja maçônica, para comemorar a Lei do Ventre Livre e homenagear o Visconde do Rio Branco. Em Pernambuco e no Pará, os bispos D. Vital e D. Macedo Costa, foram até o ponto de interditar algumas irmandades e confrarias em suas dioceses. Sendo aquelas consideradas de direito misto, o governo levou os bispos, que se negaram a levantar os interditos, às barras dos tribunais e à prisão. Em 1875, o gabinete Caxias exigiu que os bispos fossem anistiados como condição para assumir o governo. A Questão Religiosa (1872-1875) envolveu igualmente as relações entre Império e Santa Sé na época de Pio IX (1846-1878), o papa que reuniu o concílio Vaticano I (1869-1870) no qual a infalibilidade papal foi proclamada.

Passada a tempestade do conflito da Igreja e do Estado, as relações entre o Trono e o Altar voltaram à rotina de uma Cristandade que mesclava jurisdicionalismo confessional com jurisdicionalismo aconfessional. A Cristandade colonial sobrevivia numa situação cada vez mais

“pós-constantiniana”. Uma situação “pós-constantiniana” era aquela que assentava na aconfessionalidade e laicidade do Estado, na redução do campo religioso à esfera privada das escolhas individuais, num determinado processo de secularização da sociedade e da cultura.

Com a proclamação da República (1889), o decreto de Separação da Igreja e do Estado (1890) e a Constituição de 1891 punha-se fim à vigência de um Estado confessional, ao Padroado e ao regalismo. O novo governo adotou oficialmente um Estado aconfessional e laicista sem uma política, todavia, anticlerical e hostil à Igreja como era o caso no modelo piemontês/italiano de separatismo. Os súditos do Império tornaram-se simples cidadãos. Na vida pública, o cidadão ficava sozinho na sua relação com o Estado. Por isso, a laicidade preconizava a “neutralidade” do Estado no mundo concorrencial de produção de bens simbólicos. O regime de Separação operou constitucionalmente a passagem de uma Cristandade “constantiniana” para uma Cristandade “pós-constantiniana”, superando-se assim o sistema de Cristandade colonial.

No plano prático, o Estado republicano rendeu-se à evidência de que a função de direção intelectual e moral da sociedade não podia ficar só com ele, mas a colaboração da Igreja era ainda necessária e indispensável. Uma reaproximação com a Igreja, muito embora sem questionar o regime de Separação, foi sendo realizada por etapas entre 1910 e 1934. Uma aliança tácita da Igreja e do Estado voltou a ser possível a partir do momento em que a burguesia cafeeira passou a dirigir os rumos da República oligárquica (1898). A Igreja e o Estado voltam a reencontrar-se objetivamente em torno de um projeto conservador: o da manutenção da ordem estabelecida. Desejavam igualmente obter o que sempre realizara no Brasil o sistema de Cristandade, a saber: o consenso social e religioso, a unidade territorial, a busca de homogeneização dos padrões de comportamento da população. Mantendo estes objetivos, o Estado republicano tentou construir um modelo de cidadania, enquanto que a Igreja tentou criar um modelo do católico praticante e romanizado.

O Estado republicano curvava-se diante da necessidade de deixar à Igreja a sua função tradicional de gerar o consenso social, de formar as consciências dos indivíduos, formando-os simultaneamente como bons

católicos e bons cidadãos. O Estado foi-se rendendo, durante a Grande Guerra, com as dificuldades dos anos 20 e 30, ao fato sociológico da maioria católica, da “pátria católica”, e passou a adotar uma política de estreita colaboração com a Igreja, já que esta reunia formalmente a maioria da população brasileira.

A uma atitude de intransigentismo teórico e retórico no domínio dos princípios – “as teses” – a Igreja opunha uma atitude prática, um *modus vivendi* – “as hipóteses” – a modo de evitar a todo custo a quebra da ordem social vigente. A Igreja não discutia os critérios de legitimidade da ordem, inculcando nos católicos / cidadãos um espírito de obediência e conformismo. A ilegitimidade ética da República laica não podia ser um pretexto para contestações e revoltas. Apesar da “impiedade” do Estado laico, a Igreja continuava a pregar o princípio do respeito às autoridades estabelecidas e o princípio da origem divina de todo o poder. O discurso do episcopado era paradoxal: proclamava simultaneamente a ilegitimidade ética do regime e a inviolabilidade da ordem social. O paradoxo era aparente já que o discurso aliava intransigentismo católico e pragmatismo. Aderir pragmaticamente à República laica era manter intacta a inviolabilidade da ordem social, era lutar contra as atitudes mais radicais dos liberais, anarquistas, socialistas, era opor uma barreira à “Revolução”. No entanto, nem os agentes romanizadores, nem as elites republicanas buscavam intencionalmente estar a serviço uns dos outros, mas a racionalidade do sistema levava-os a buscar objetivamente esta aliança e colaboração.

O regime de Separação suprimiu os privilégios da religião de Estado, mas propiciou à Igreja uma grande liberdade de ação como esta jamais conhecera antes, permitindo-lhe estreitar os laços com a Santa Sé. A Igreja aproveitou este clima de liberdade para aprofundar a reforma tridentina e romanizante que vinha tentando generalizar desde os anos de 1840; aproveitou igualmente para reestruturar o aparelho eclesiástico sem as ingerências regalistas do Estado. A reaproximação com este, levou os grupos dirigentes a ajudar a Igreja a sobreviver, a reestruturar-se e a expandir-se. Das 12 circunscrições eclesiásticas do Império passou-se a 61, em 1920; a 90, em 1930; a 100, em 1940; a 113, em 1950; e a 145, em 1960. A Segunda arquidiocese, a do Rio de Janeiro, só foi criada em 1892. Nesta havia 22

paróquias em 1889, e 68 em 1942. O Barão do Rio Branco, ministro das Relações Exteriores, obtinha em 1905 o primeiro cardinalato da América Latina para D. Joaquim Arcoverde, arcebispo do Rio de Janeiro (1897-1930).

No Brasil, com a Separação, a Igreja estava enfim livre para seguir os modelos romanizadores e receber apoio das congregações religiosas estrangeiras sem entraves. O *boom* congregacionista no Brasil veio preencher, a partir de 1890, as lacunas causadas pela falta de clero e ajudar a modelar o catolicismo tradicional nos moldes do catolicismo romanizado, controlando assim o aparelho religioso. O catolicismo romanizado apresentava três aspectos sobre os quais a reforma tridentina insistia, a saber: uma teologia do primado da ordem espiritual; uma acentuação da prática sacramental; o sentido da hierarquia eclesiástica. O católico “praticante” era aquele fiel que orientava a sua vida segundo esta perspectiva tridentina.

Por ocasião da queda do Império, o catolicismo tradicional ainda era majoritário apesar dos esforços dos bispos reformadores entre 1844 e 1889. Este catolicismo parecia uma aberração aos olhos de todos os ultramontanos, não porque contestasse a prática sacramental ou a autoridade eclesiástica, ou ainda a ortodoxia tridentina, mas simplesmente porque podia dispensar todas estas mediações. Era considerado supersticioso, ignorante e fanático. Nesta visão elitista e europeizante, era um catolicismo “popular”, inautêntico. Estava em atraso de três séculos a respeito das diretrizes tridentinas. Era, pois, necessário diminuir a distância entre o aparelho eclesiástico e o aparelho religioso. Somente um controle clerical de ambos poderia reunir todos os católicos, fiéis e clero, numa luta conjunta contra os inimigos do momento: os outros sistemas religiosos e ideológicos concorrentes. Com efeito, cresciam no Brasil as confissões cristãs não católicas, as religiões afro-brasileiras, o número de indiferentes em matéria religiosa, as ideologias secularizantes e laicistas.

Para proceder à romanização deste catolicismo tradicional e do aparelho religioso, o episcopado e o clero romanizadores tiveram de tomar um conjunto de medidas práticas para o enquadramento jurídico e pastoral dos fiéis. Seguiram para tanto três orientações: a sacralização dos lugares de culto; a instrução religiosa dos fiéis; o controle clerical das devoções,

festas e organizações leigas, em particular em relação aos santuários e peregrinações, às irmandades e confrarias, às lideranças leigas – os “ermitãos” e os “sacristãos”.

O catolicismo ultramontano e intransigente do século XIX e da primeira metade do século XX tinha um claro projeto restaurador da Cristandade. O Papado e a hierarquia católica, a partir de Pio IX, passaram a convocar de modo sistemático a colaboração dos fiéis neste projeto. Pretendia-se restaurar o sistema de Cristandade para enfrentar o Estado liberal e laico numa situação considerada como de “descristianização”. Surgiram então o ideal de neo-Cristandade e as instituições explicitamente confessionais: a escola, o partido, a imprensa, as associações operárias. No Brasil, expandiram-se sobretudo, a partir dos anos de 1910 e 1920, a imprensa e os colégios católicos.

A ação dos católicos fez-se também movimento social. Com o papa Pio X (1903-1914), emergiu a Ação Católica (AC) propriamente dita como uma forma de apostolado leigo, mas que só se consolidou efetivamente com a encíclica *Urbi Arcano Dei* (1922) de Pio XI (1922-1939), o papa por excelência da AC, que desejava “recristianizar” a sociedade e preconizava também grandes mobilizações dos católicos como forma de pressionar os Estados autoritários e totalitários. As grandes mobilizações no Brasil nos anos 30 e durante o Estado Novo têm aqui a sua motivação.

O projeto de “recristianização” da sociedade e o ideal de neo-Cristandade no Brasil foram impulsionados sob a liderança de D. Sebastião Leme, nomeado, em 1921, Arcebispo auxiliar do Rio de Janeiro. Em 1922, ano por demais emblemático, ocorria a Revolta dos Dezoito do Forte, a Semana de Arte de São Paulo, a criação do Partido Comunista e a do Centro Dom Vital que patrocinava a revista “A Ordem”. Em 1923, Dom Leme publicava o seu livro “A Ação Católica”. No entanto, os estatutos da AC brasileira só foram aprovados pela Santa Sé em 1935. Em 1932, eram criadas a Liga Eleitoral Católica (LEC), os Círculos Operários do Padre Leopoldo Brentano e o Instituto Católico de Estudos Superiores, núcleo da futura Universidade Católica. Em 1939, D. Leme conseguiu enfim reunir o primeiro Concílio Plenário brasileiro.

O objetivo de “recristianizar” a sociedade, o ideal ambíguo de um Estado laico inspirado pelo Cristianismo confluíram para o projeto de

restaurar a Cristandade, criando o ideal de uma neo-Cristandade apta a enfrentar uma situação plenamente “pós-constantiniana”, superada que estava definitivamente a Cristandade colonial do tipo “constantiniana”.

Esta superação foi possibilitada por uma concepção societária da Igreja que foi emergindo desde a Idade Média e no confronto com os Estados modernos jurisdicionalistas. A Igreja é concebida como uma *societas perfecta*, afirmando-se assim a sua autonomia e independência institucional, possibilitando-lhe demarcar-se dos Estados modernos tanto jurisdicionalistas quanto laicos. A Igreja, todavia, não abria intransigentemente mão de uma política inspirada pelo Cristianismo, numa tentativa de incorporar os não cristãos nesta política. No Brasil, os católicos, sendo a maioria da população, deveriam ser os protagonistas da ação política e transigir com os não católicos, integrando-os numa “sociedade cristã”. A Igreja pensava, além disso, poder pressionar o Estado laico e a minoria dos acatólicos.

Neste projeto de neo-Cristandade recolocava-se a questão que subjaz a todo o sistema de Cristandade, a saber: como deve o cristão comportar-se na vida pública para construir evangelicamente a sociedade? Recolocando a questão, o catolicismo da primeira metade do século XX reafirmava o laço entre Evangelho e práxis pública dos cristãos, persistindo muito embora na ilusão de constituir este laço mediante a construção de uma *societas christiana* ou *christianitas*.

Este projeto manifesta igualmente uma determinada estrutura formal, a saber: um modelo retrospectivo – a Cristandade medieval; um modelo prospectivo – uma Cristandade parcialmente dessacralizada e que admitia a autonomia das realidades profanas; uma teoria da práxis pública dos católicos – a Doutrina Social da Igreja (DSI) que buscava uma “terceira via”, igualmente equidistante das soluções liberais e socialistas na linha da *Quadragesimo Anno* (1931) de Pio XI; uma determinada acentuação de certas representações teológicas – a soberania de Deus e do seu Cristo, e a doutrina do Corpo Místico. Percebe-se claramente certa homologia entre as tendências corporativistas da DSI e o “corporativismo” místico da eclesiologia na linha da encíclica *Mystici Corporis* (1943) de Pio XII (1939-1958).

O projeto de neo-Cristandade, idealizado e implementado na Igreja Católica em âmbito mundial e no Brasil, a partir dos anos 20 e 30, estava apoiado em parte na AC e na DSI. Permitiu, além disso, que o catolicismo não ficasse relegado à esfera da vida privada dos cidadãos como preconizava o ideal individualista do mundo burguês. Permitiu também um regime de colaboração da Igreja e do Estado que superasse os impasses dos regimes de união e de separação.

Se o sistema de Cristandade se manteve durante mais de quatro séculos no Brasil, isto se deveu, como tentamos apresentar de forma muito sucinta, às sucessivas redefinições e reformulações do sistema, num processo histórico de continuidades e descontinuidades, de permanências e rupturas.

O ideal de neo-Cristandade numa situação “pós-constantiniana” começou a dar sinais de crise nos anos 40 e 50, rumo ao Concílio Vaticano II (1962-1965). A pergunta que ainda continua sem resposta neste início de século, é a de saber se o sistema de Cristandade foi ou não superado no pós-Concílio de 1965 a 2000. Se certos setores e aspectos da vida da Igreja Católica parecem encaminhar-se para esta superação, outros setores e aspectos parecem estar buscando uma nova redefinição e reformulação do sistema de Cristandade, agora numa situação de expansão mundial do Cristianismo e num contexto multicultural e plurireligioso.

Bibliografia

GOMES, Francisco José Silva. *Le projet de néo-Chrétienté dans le diocèse de Rio de Janeiro de 1869 à 1915*. Université de Toulouse – Lê Mirail, 1991, 3 tomes.

_____. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. In: *História e Cidadania*, Anais do XIX Simpósio Nacional da ANPHU. São Paulo: Humanitas – USP/ANPHU, 1998, vol. II, pp. 315-326.

_____. *O projeto de “recristianização” da sociedade nos anos 20*. Seminário: O Papel da Igreja Católica nos 500 Anos da História do Brasil. PUC/RJ.

– II –

Religião, Cultura e Cotidiano no Brasil

UM SÓ REBANHO E UM SÓ PASTOR: SOCIABILIDADES E COTIDIANO RELIGIOSO EM PERNAMBUCO SETECENTISTA

*Flavio José Gomes Cabral**

Entre os anos de 1749 e 1756, governou a capitania de Pernambuco Luís José Correia de Sá (1698-?). Durante esse período, o mandatário deixou anotadas em seu diário suas atividades na governança, que iam desde reuniões, audiências, deliberações administrativas e inspeções até obras públicas e visitas a várias localidades. (SÁ, In; RIAHGP, 1983) Mas o que desperta a atenção no documento é sua religiosidade, própria do pieguismo barroco. Raro era o dia em que não visitava as igrejas recifenses ou olindenses ora para assistir a missas, novenas, procissões, enterros, ora para fazer preces. Nesta ocasião, apelava para vários santos da corte celeste, que iam desde os santos pretos até Nossa Senhora do Bom Parto. Passava horas de joelhos e de mãos postas diante do santo de sua devoção, Bom Jesus dos Navegantes, imagem do crucificado entronizada por sua iniciativa na Igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Militares do Recife no dia 5 de dezembro de 1752.

A festa do Senhor Bom Jesus dos Navegantes era realizada no primeiro dia do ano. Portanto ela inaugurava o calendário das festas religiosas recifenses. Depois da missa o povo se reunia no lado de fora da igreja para congratular-se pela chegada do ano-novo e para assistir a entretenimentos em honra do santo. Na festa realizada em 1754, estiveram presentes, como de hábito, todos os oficiais e soldados. Depois do ato religioso eles começaram a disparar suas armas no lado de fora do templo em honra do

* Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor da Universidade Católica de Pernambuco e da Secretaria de Educação de Pernambuco.

homenageado. Nessa ocasião foram distribuídos “registros” do santo, isto é, gravuras (SÁ, In; RIAHGP, 1983, p. 216). Essas estampas, muito comuns entre os pernambucanos, pois faziam parte de sua cultura religiosa, eram guardadas com devoção, havendo aqueles que as emolduravam e depois as penduravam na parede ou as depositavam em oratórios de madeira, que funcionavam como uma espécie de relicário abençoado pelo sacerdote para abrigar imagens da predileção do proprietário da casa.

Quanto aos registros dos santos, observou José Antônio Gonsalves de Mello (1997, p. 357), eram muito conhecidos em Pernambuco, tanto que Loreto Couto (1700c-1757) em 1754 lembrava que frei Jaboatão (1695-1763 ou 1765) era um dos poucos artistas pernambucanos que tinham habilidade em fazê-los. Isso permite supor que havia no Recife casa especializada para imprimi-los. Pereira da Costa (1983, p. 404-405), fazendo alusão a um registro do Bom Jesus dos Martírios estampado em aço e distribuído em 1783 pela irmandade do referido santo, supunha que ele havia sido confeccionado em Lisboa. Entretanto, à vista dos subsídios fornecidos por Loreto Couto, “não é inadmissível a suposição de que esses registros fossem impressos no Recife” (MELLO, In; RIAHGP, 1983, p. 357)

Além das orações diárias e individuais a igreja procurou incentivar e realizar cerimônias de devoção pública: procissões, romarias, santas missões, novenas, tríduos e trezenas. Tais ritos faziam parte da cultura religiosa portuguesa, que foi transportada para os trópicos e era um campo privilegiado de afirmação do prestígio da monarquia em seus domínios. Isso explica a obrigatoriedade dos governadores em participar desses acontecimentos, uma vez que eles representavam o próprio rei. As *Ordenações* recomendavam que aquelas autoridades apoiassem e estimulassem os moradores a participar das festas, seja ornamentando suas localidades e casas, seja marcando presença (ARAÚJO, 1997, p. 131). Planejadas a partir da metrópole, as festas serviam para reforçar a autoridade real, localizada a milhas de distância, do outro lado do Atlântico. Por ocasião da chegada dos dias festivos, as autoridades mandavam que se ferasse. Por conseguinte, eram muitos os dias feriados, aos quais se deveriam acrescentar os domingos, as transladações de qualquer imagem de uma igreja para outra, a chegada do bispo e os acontecimentos relacionados com a monarquia

(coroação, aniversário, falecimento do rei e nascimento do futuro soberano, além de outros acontecimentos envolvendo a família reinante). Nos setecentos os principais núcleos urbanos pernambucanos tinham a seguinte programação festiva:

Janeiro

- 1 – Festa do Bom Jesus dos Navegantes (Igreja da Conceição dos Militares, Recife)
- 6 – Festa de São Baltazar
- 20 – São Sebastião (Varadouro, Olinda)
- 21 – Festa de Nossa Senhora das Brotas (Igreja do Desterro, Olinda)

Fevereiro

- 3 – Festa de Nossa Senhora do Bom Parto (Igreja do Livramento, Recife)
- 4 – Festa de São Gonçalo Garcia (Igreja do Livramento, Recife)
- 9 – Festa de São José do Manguinho (Recife)

Março

- 12 – Festa de São Francisco Xavier (Colégio dos Jesuítas, Recife)
- 19 – Festa de São José (Igreja do Corpo Santo, Recife)
- 20 – Festa dos Terceiros do Carmo (Casa dos Contos, Recife)
- 21- Festa de São Bento (Olinda)

Maiο

- 6 – Festa da Maternidade de Nossa Senhora (Igreja da Madre de Deus, Recife)
- 16 – São João Nepomuceno (São Pedro dos Clérigos, Recife)
- 20 – São Gonçalo Garcia (Igreja de Nossa Senhora do Livramento, Recife)
- 25 – Festa do Divino Espírito Santo (Convento de São Francisco, Recife)
- 28 – Nossa Senhora do Desterro (Olinda)
- 29 – São Pedro Mártir (Igreja do Corpo Santo, Recife)

Junho

- 2 – Festa de São Felipe Néri (Igreja da Madre de Deus, Recife)
- 3 – Festa de Nossa Senhora da Soledade (Igreja do Livramento, Recife)

- 13 – Festa de Santo Antônio (Convento de São Francisco, Recife)
- 22 – Festa do Pilar (Recife)
- 24 – São João (Olinda)
- 29 – Festa de São Pedro (Recife)

Julho

- 2- Festa da Visitação de Nossa Senhora (Igreja da Misericórdia, Olinda)
- 16 – Festa do Carmo (Recife)
- 20 – Santo Elias (Igreja do Carmo, Recife)
- 23 – Festa de São Libório (Igreja da Madre de Deus, Recife)
- 31 – Festa de Santo Inácio (Colégio dos Jesuítas, Recife)

Agosto

- 5 – Festa de Nossa Senhora do Pilar (Capela da Provedoria da Fazenda, Recife)
- 7 – Festa de São Caetano (Forte de Santo Antônio dos Coqueiros, Recife)
- 15 – Festa da Boa Morte (Casa dos Contos, Recife)
- 20 – São Moisés (Igreja do Rosário dos Pretos, Recife)
- 26 – Festa de Santana (Convento de São Francisco, Recife)
- 29 – Festa da Degolação de São João Batista (Igreja da Misericórdia, Olinda)

Setembro

- 7 – Festa de Nossa Senhora da Penha (Recife)
- 8 – Festa de Nossa Senhora da Paz (Colégio dos Jesuítas, Recife)
- 14 – Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Pardos (Recife)
Festa da Cruz (Igreja do Corpo Santo, Recife)
- 17 – Festa das Chagas de São Francisco (Convento de São Francisco, Recife)
- 27 – Festa dos Santos Cosme e Damião (Igarassu)

Outubro

- 4 – Festa de São Francisco (Convento de São Francisco, Recife)
- 15 – Festa de Santa Teresa (Desterro, Olinda)
Festa da Madre de Deus (Desterro, Olinda)

Novembro

- 1 – Procissão dos Ossos em Olinda

- 13 – Festa de São Diogo (Igreja de Nossa Senhora do Amparo, Olinda)
- 21 – Festa de Nossa Senhora do Amparo (Olinda)
- 22 – Santa Cecília (Igreja de Nossa Senhora do Amparo, Olinda)

Dezembro

- 8 – Festa de Nossa Senhora da Conceição (Igreja da Conceição dos Militares, Recife)
- 13 – Festa de Santa Bárbara (Igreja do Livramento, Recife)
- 18 – Festa de Nossa Senhora do Ó (Colégio dos Jesuítas, Recife)
- 25 – Natal
- 26 – Festa da Madre de Deus (Igreja da Madre de Deus, Recife)
- 31 – Véspera de Ano-Novo

Durante esses festejos, as igrejas se tornaram espaço por excelência de sociabilidade, de encontro domingueiro das famílias. Ali, sob o abrigo do sagrado, em meio aos ritos litúrgicos, muita gente aproveitava a ocasião para comentar assuntos variados e alimentar a boataria, para flertar, marcar encontros proibidos, namorar e tramar traições conjugais. “Lugar de culto, lugar público”, as igrejas se transformaram em locais de sedução e de prazer, podendo tudo isso ocorrer em completo silêncio, protegido pelo sigilo do sacramento da penitência (VAINFAS, In; SOUZA, 1997, p. 258-259). Por causa desses abusos, as autoridades eclesiásticas passaram a proibir as atividades noturnas, com exceção para o tríduo da Semana Santa e a missa de Natal. A noite se mostrava propícia para práticas que nada tinham de religiosas, uma vez que homens e mulheres, como vimos acima, utilizavam as missas, novenas e procissões como pretexto para encontros amorosos (SILVA, 1999, p. 102).

No tempo do governador Correia de Sá, assistiu-se no Recife à construção de duas igrejas: a do Santíssimo Sacramento (atual Matriz de Santo Antônio, erguida no antigo local da Casa da Pólvora), e a de São José do Ribamar, erigida pelos carpinteiros, tanoeiros e marceneiros, que tinham naquele santo seu padroeiro. Por ocasião da construção da igreja do patrono dos oficiais liberais, o governador acompanhou, no dia 29 de junho de 1752, uma procissão que saiu da Igreja de São Pedro dos Clérigos levando a pedra fundamental do futuro templo até o local da construção, nas cercanias do secular Forte das Cinco Pontas.

O citado governador tinha preferência por duas igrejas: a da Conceição dos Militares e a de São José do Manguinho. Sobre a primeira, esteve presente na reunião da irmandade para tratar das obras do forro da igreja e, dada a falta de dinheiro, pediu ao rei em 10 de maio de 1754 que contribuísse para decoração por considerá-la uma das melhores igrejas recifenses. A igreja era dotada de “capela-mor e altares colaterais e púlpito de talha de última perfeição”, mas para deixá-la aprazível era importante que se colocasse seu forro (RIAHGP, 1983, p. 365-366). A imagem de Nossa Senhora da Conceição, que provavelmente veio de Lisboa, foi festivamente entronizada em seu altar no dia 27 de novembro de 1750. Devido às suas características, deve se tratar da atual imagem da santa que se encontra no altar-mor.

De todas as festas religiosas, o pernambucano nutria muito carinho pela de Nossa Senhora da Conceição, protetora da monarquia portuguesa, como havia proclamado D. João IV em 1654, uma vez que recorrera à proteção da santa e conseguira libertar Portugal do domínio espanhol em 1640. Além dos templos erguidos em sua homenagem, rara era a igreja que não tinha uma imagem da santa. No Recife, nas cabeceiras da ponte que ligava o dito bairro portuário e comercial ao bairro de Santo Antônio ou Ilha de Antônio Vaz, a Mauritsstad de Maurício de Nassau, existiam em cada extremidade nichos, também chamados de arcos, que abrigavam as imagens dos santos, que batizavam as referidas construções. O que estava levantado nas proximidades da Igreja da Madre de Deus, dos padres oratorianos, era chamado de Arco da Conceição, e o que estava localizado na outra extremidade, Arco de Santo Antônio, que homenageava o padroeiro local, cuja igreja dos franciscanos, a primeira construída na localidade, ficava a poucos metros dali.

Era nos referidos arcos, por ocasião da hora das *ave-marias* (dezoito horas), que os mais devotos se aglomeram para rezar e cantar. Os passantes, sob a alegação de serem tachados de “hereges”, transitando por ali eram obrigados a compartilhar das orações. Como no passado os sinos das igrejas e dos conventos continuavam marcando o dia, nos tempos medievais o clero, por necessidades litúrgicas, fez um rígido controle sobre o tempo, contando as horas precariamente, uma vez que não havia necessidade de fazer de

outro modo de três em três horas a partir da meia-noite. No Recife setecentista seus sinos marcavam somente as horas mais significativas: a hora *ângelus* (seis da manhã), a hora em que o diabo estava solto (meio-dia) e a *ave-maria*. O alvará régio de 24 de agosto de 1727 recomendava que diariamente as horas canônicas fossem cantadas nas igrejas. Entretanto, por volta de 1750 tais determinações não vinham sendo cumpridas, o que ensejou denúncias do provedor da Fazenda de Olinda Antônio Teixeira da Mata ao rei D. José I pedindo que o monarca ordenasse o cumprimento do dito alvará (AHU_ACL_CU_015, cx 71, D. 5967).

As festas em honra da Virgem eram realizadas com grande carinho. Maria Santíssima, sob suas diversas invocações, foi a preferida dos colonos, uma vez que eles, ao recorrer a ela, faziam na intenção de que Nossa Senhora advogasse junto a seu filho, que é Deus. Presente no imaginário, nos sermões e nas orações como titular das capelas e igrejas, a santa tinha com as pessoas uma grande intimidade, que começava no nascimento das crianças, muitas das quais tiveram a Rainha do Céu como madrinha; sem contar o grande número de meninas que foram batizadas com seu nome: Maria da Conceição, do Carmo, da Soledade, etc. A imagem de Nossa Senhora era uma das mais prediletas e quase sempre tinha lugar nos oratórios, além ser tratada “com piedosa *adulação*: donzelas e anciãs confeccionavam capas e vestidos com ricos bordados para cobrir as estatuetas”, bem como se faziam doações de cabelos, “brincos, colares” e outros adornos para agradar à santa (MOTT, In; SOUZA, 1997, p. 185-186).

Em 1822, quando as autoridades provinciais e a Câmara do Recife tomaram conhecimento da Independência do Brasil, resolveram comemorar o evento no dia 8 de dezembro, dia consagrado a Nossa Senhora da Conceição. A escolha da data talvez não tenha sido coincidência. A monarquia portuguesa, desde tempos pretéritos, trabalhava com a proposital coincidência de data, “como se o mundo fosse feito só de coincidências rituais” (SCHWARCZ, 2002, p. 327). O governo decretou feriado e a cerimônia da Independência estendeu-se até o dia 10. O ponto alto das comemorações aconteceria na Matriz do Corpo Santo. Em discurso público na ocasião, frei Caneca (1779-1825) elogiou a suntuosa festa e exaltou a coincidência das datas. “Unir o temporal com o eterno”, explicou

o frade carmelita, “é mostrar ao mesmo tempo cristão mais devoto e pio e cidadão mais patriota e justo”. Ao chegar ao ápice da fala, enumerou as virtudes do fundador do império (D. Pedro I) e da santa que também se homenageava naquele dia. Nesta se via o dom de graça “livre de todas as manhas” e “a glória da humanidade”. No fundador do “império constitucional do Brasil” se reconhecia “um dom particular de justiça e prudência” e a “glória da sociedade” (MELLO, 1972, p. 238). Apesar do brilhantismo, a campanha em favor da Independência e do novo imperador não adotava um discurso de ruptura radical. Nem poderia. Ao associar o monarca à padroeira de Portugal, as celebrações lembravam sua ascendência: rompia-se com a velha metrópole, mas não com o passado, uma vez que Nossa Senhora da Conceição foi proclamada padroeira do novo país independente e um ramo bragantino se sentava no seu trono (CABRAL, 2009, p. 34).

Como se vê, a devoção a Nossa Senhora da Conceição teve especial atenção em Pernambuco desde tempos pretéritos, apesar de a Igreja ter afirmado verdadeiramente seu dogma no século XIX (1854). A santa era objeto de veneração em Portugal e na América portuguesa. Na Europa sua festa já era conhecida desde a Idade Média, assim como a festa de sua assunção, quando Maria, após sua morte, subiu de corpo e alma ao céu. No Recife a devoção da morte de Nossa Senhora era celebrada no dia 15 de agosto na Casa dos Contos. Essa tradição, trazida pelo colonizador e bastante divulgada entre os cristãos, sobretudo no Oriente ortodoxo, rezava que, quando a virgem morreu, seu corpo foi resguardado. Ela teria fechado os olhos para abri-los no céu. Esse momento é chamado no Oriente de “dormição” e no Ocidente, assunção (COSTA, In; BRANDÃO, 2004, p. 328). Tal devoção remonta ao século XIV, quando um debate surgiu para saber se Maria tinha nascido, como todos os humanos, marcada pelo pecado original ou se Deus a havia poupado dessa mancha, uma vez que Cristo não poderia ter nascido de uma pecadora (LE GOFF, 2006, p. 202-203). A liturgia e principalmente a piedade popular já haviam feito sua escolha em torno da pureza da santa (Imaculada Conceição), o que fica presente e de forma crescente em cânticos, imagens, obras de arte e sermões. O dogma da assunção seria proclamado pelo papa Pio XII em 1950 e sua festa tem

diversos títulos: Nossa Senhora da Glória, da Vitória, da Boa Morte e da Assunção. Imagens destas duas últimas ainda hoje são conservadas em altar colateral na Basílica de Nossa Senhora do Carmo do Recife.

Diferentemente das demais procissões existentes em Pernambuco setecentista, a dos Ossos era realizada todos os anos na véspera do Dia de Finados. Tratava-se de uma procissão noturna que saía pelas ruas acompanhando a imagem do crucificado, seguida de devotos portando círios e lanternas. Ao que tudo faz crer, a devoção teve origem em Portugal em 1498, quando D. Manuel, querendo se livrar dos restos mortais insepultos daqueles que foram levados ao patíbulo, incumbiu à Irmandade da Misericórdia que a partir daquela data, por ocasião da véspera do Dia de Finados, lhes desse sepultura. Finalizada a missão, retornava a procissão à Igreja da Misericórdia, onde havia sermões e ofícios dos mortos. Em Pernambuco pouco se sabe sobre essa procissão; entretanto, em São Luís a procissão saía do Cemitério da Misericórdia conduzindo um ataúde com ossos seguido por sacerdotes, banda de música e pelo povo, percorrendo várias ruas (FERRETI, 2004, p. 149). Para os mortos, a pastoral do bispo de Olinda D. Francisco Xavier Aranha de 12 de agosto de 1758 recomendava que as missas e os ofícios dos mortos “fossem celebrados com perfeição” (COSTA, 1983, p. 80). Isso porque se entendia que os defuntos cuja alma ainda não havia chegado ao céu dependiam de que os vivos “orassem e celebrassem missas em benefício” da alma deles (REIS, 1991, p. 173).

O Recife, apesar de seu crescimento, era um lugar de poucos entretenimentos. Afora os logradouros públicos, onde as pessoas arruavam e podiam deitar conversa fora por ocasião de fortuitos encontros, as festas ora descritas representavam uma das principais diversões do período colonial. As comemorações em honra aos diversos santos se iniciavam com a procissão da bandeira, que, apesar de seu caráter religioso, tinha grande influência popular. Os devotos saíam de uma residência em procissão com a bandeira, que em seguida era hasteada em um mastro em frente à igreja. A procissão seguia lentamente acompanhando a banda de música, enquanto o povo cantava versos escritos por letrados e, mais comumente, por populares, e que quase sempre eram assim, mudando-se apenas o nome do santo: Que bandeira é esta/ Que vamos levar?/ É de Santo Amaro/ Para o festejar (COSTA, 1974, p. 203).

No dia principal da festa, as pessoas acorriam para as igrejas com suas melhores roupas. Durante algumas passagens da liturgia, pétalas de flores eram lançadas sobre os fiéis. Durante o dia, as bandas dos regimentos militares executavam marchas e os soldados detonavam suas armas. À tardinha, carregado por ombros devotos, saía o andor em procissão pelas principais artérias. Isso representava uma espécie de reconhecimento da localidade, cujo trajeto era pontuado pelos toques dos sinos das igrejas, que anunciavam a passagem do cortejo por suas cercanias (ARRAIS, 2004, p. 163). Encerrados os atos litúrgicos, à noite soltavam-se fogos de artifícios, havendo brincadeiras nas proximidades da igreja. Esses acontecimentos, além de constituir uma oportunidade de as mulheres participarem do espaço público, quando então saíam da reclusão dos lares, representavam a oportunidade de os populares se infiltrarem no mesmo ambiente ocupado pelas elites, o que concorria para que se tornassem espetáculos de diversão democráticos e palco de sociabilidades.

Separados das práticas sagradas ocorridas no interior dos templos, os folguedos se realizavam do lado de fora das igrejas, isto é, no espaço profano. A palavra “profano” aqui não está sendo utilizada em oposição a “sagrado”, como convencionalmente se faz, mas no sentido de *profanum* – fora do templo. Não se trata, pois, de sentidos opostos, e sim complementares. Na rua o povo se divertia: dançava, conversava, via a banda tocar. Entretanto, essa mesma rua, arena de tantos entretenimentos, por um momento fugaz se transformava em campo sagrado durante a passagem das procissões. Em Olinda as *danças de São Gonçalo* atraíam curiosos para ver os pares dançarem. Tal diversão recebia censura dos padres, dado o modo como se portavam os dançarinos. Por isso foi proibida pelos religiosos, que a chamavam de “libertina”, portanto indigna de ser realizada próximo do templo de Deus (CABRAL, 2008, p. 32). Durante as festividades de Nossa Senhora dos Prazeres, celebrada no Domingo da Pascoela na Igreja do Monte dos Guararapes, erguida em memória da expulsão dos holandeses, tinha lugar uma brincadeira denominada *festa do deus Baco*. Nela os brincantes, enfileirados, dançavam conduzindo galhos de árvores. No fim vinha o homenageado portando uma coroa de folhas e uma garrafa de vinho. Pelas ladeiras onde se dançava descia a procissão, dando volta em torno do secular templo (COSTA, 1974, p. 209).

Durante as festas de Nossa Senhora do Rosário, santa da devoção dos negros, recolhida a procissão, os dançarinos se reuniam no pátio da igreja para dançar. Correia de Sá, quando esteve na vila de Igarassu durante a festa da santa realizada no dia 5 de outubro de 1749, acompanhou, como lhe convinha, a procissão e escreveu que durante as noites que antecederam aquele dia houve corrida de cavalos, “bailes, estemezes e música com muita poesia” (SÁ, In; RIAHGP, 1983, p. 36). Era comum durante as noites da festa do Rosário se apresentarem os congos, folgança de origem africana na qual se via um trono com um rei rodeado de sua corte. O bailado era acompanhado de tamborins e ganzás.

As festas, como já referido, eram oportunidades em que as pessoas saíam de sua vida habitual, isto é, do tempo ordinário, para viverem o exagero do real. Passavam a viver, mesmo que fugazmente, um tempo pontuado pela emoção e pelo extravasamento de ansiedades e sentimentos. Isso não deixava de ser breve transgressão. Durante esses eventos, muitos se davam a bebedeiras e, não raro, a brigas. No entrudo (Carnaval), as pessoas suspendiam as regras normais de comportamento e, de maneira ritual e com brincadeiras, conseguiam virar o mundo de cabeça para baixo. O entrudo era uma temporada de crítica, infração e hilaridade, um momento em que se testavam as fronteiras sociais através de incursões limitadas de desordem, antes de as pessoas se verem assimiladas pelo universo de ordem, submissão e seriedade da Quaresma (DARNTON, 1986, p. 113).

Finalizada a festa do entrudo, ocorria em Olinda desde os tempos do poeta Gregório de Matos Guerra (1636-1695) a procissão de cinzas, organizada pela Ordem Terceira de São Francisco e que de fato abria o período da Quaresma na capitania. A Ordem Terceira de São Francisco do Recife não ficou por menos e tentou, em 1709, organizar similar procissão na vila, sob protesto dos irmãos terceiros olindenses. O fato é que, entre altos e baixos, conseguiram os religiosos recifenses definitivamente colocar na Quarta-Feira de Cinzas de 1720 a dita procissão, que com o passar dos anos se transformou em uma das mais disputadas procissões locais.

Durante a procissão de cinzas a religiosidade popular se estreitava ao gosto, brotando manifestações marcadas por forte emoção. Os habitantes de várias localidades vizinhas se acotovelavam nas apertadas ruas recifenses para

aguardar a passagem do séquito e de parte da hierarquia celestial: Nossa Senhora da Conceição; Jesus Cristo com a cruz nas costas; São Lúcio e Santa Bona (o povo chamava a estes santos os dois bem-casados); São Vilibaldo (conhecido popularmente como santo do pau oco); Santa Rosa de Viterbo; Santa Ângela de Fulgino; Santa Isabel, rainha da Hungria; São Luís, rei da França (Luís IX); Santa Margarida de Cortona; São Roque, Santa Isabel, rainha de Portugal; Santo Ivo, doutor; Jesus Cristo Glorioso dando três moedas a São Francisco; São Francisco recebendo as Chagas e São Francisco morto (AMARAL, 1974, p. 185). Além de sacerdotes e irmandades religiosas, muita gente se espremia para conhecer o governador, que, como recomendava as Ordenações, era obrigado a acompanhar as procissões.

O ponto alto da procissão de cinzas era sem dúvida o desfile dos andores. O cortejo não se limitava a conduzi-los. Várias pessoas seguiam-nos fantasiadas, dividindo os espaços com eles. Uma delas era o papangu, vestido de uma túnica, tendo a cabeça e o rosto cobertos com capuz contendo três buracos, pondo à mostra os olhos e a boca. Em uma das mãos portava uma corneta e na outra um chicote, despertando a atenção da molecada e da raia miúda, que o recebiam debaixo de vaias e saraivada de pitombas. Após o referido personagem, seguiam-se algumas figuras bíblicas: Abel e Caim, Adão e Eva. Em seguida aparecia uma chusma de crianças conhecidas por diversas, entre elas a denominação de santos mártires representando as crianças mortas a mando do rei Herodes por ocasião do nascimento de Cristo. Entre os inocentes se viam o anjo da guarda e o demônio, que fazia insinuação de querer matar uma das crianças, sendo acudido pelo anjo da guarda, que de lança em punho livrava-a do maligno.

Um pouco parecida com a Procissão de Cinzas era a de São Gonçalo Garcia, festejada na Igreja de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos, na qual, a exemplo das festas de Nossa Senhora do Rosário, a cultura africana se fazia presente. A procissão que saiu às ruas recifenses em 1745 partiu da Igreja dos Franciscanos rumo à Igreja do Livramento. O séquito esbanjou riqueza e ostentação. Várias figuras além dos santos católicos desfilaram, entre elas o “Conhecimento de Deus”, personagem produzido com bastante esmero, e a “Nau de Senhora do Livramento”, empurrada por negros da Guiné, que ia repleta de cantores. Esse tipo de comemoração resultou de muita negociação

por reconhecimento social e autonomia, que obrigava o colonizador a reconhecer o espaço dos negros (DEL PRIORE, 2000, p. 77).

Com a Quarta-Feira de Cinzas tinha início a Quaresma. Era um momento de muita reflexão. Antes da chegada da Semana Santa propriamente dita, ocorria a procissão do encerro, que ia da Matriz do Corpo Santo até a Igreja de Nossa Senhora do Carmo carregando o andor com a imagem do Senhor dos Passos (carregando a cruz) envolta por baldaquim roxo. Daí o nome “encerro”, que simboliza Jesus distante do mundo para se preparar para sua Paixão. No dia imediato, retomava a imagem para a igreja de origem não sem antes parar sete vezes em locais representativos de sua Paixão. A procissão foi realizada pela primeira vez pela venerável Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos em cumprimento a uma promessa feita pelos comandantes militares vencedores da guerra contra os holandeses no distante ano de 1654.

Durante a Semana Santa, o cotidiano das pessoas mudava. No começo do jejum, o ritmo frenético da rua se alterava com o fechamento do comércio. As igrejas passavam a ser o ponto de atração porque os católicos, movidos pela devoção, desejavam reviver os momentos finais de Cristo na Terra. As celebrações da paixão de Cristo no ano de 1750 tiveram uma extensa programação. No Domingo de Ramos houve procissão saindo da Igreja de Nossa Senhora do Carmo. O povo, imitando a entrada de Jesus em Jerusalém, cantava hinos segurando galhos de plantas nas mãos. Na quarta-feira o povo assistiu ao ofício das trevas. No dia seguinte, por ocasião da instituição da eucaristia, as mulheres ricas saíram às ruas trajando roupas finas e disputaram com as negras e os pobres o mesmo assoalho das igrejas para ouvir as prédicas dos padres. Enquanto isso, seus companheiros de pé, em cada lado da nave ou na entrada do templo, montavam-nas guarda à escuta da mensagem do altar. Houve na Igreja da Misericórdia em Olinda a cerimônia do lava-pés, cujo pregador, D. Domingos, sensibilizou os presentes, havendo quem se debulhasse em lágrimas. A oratória barroca procurava emocionar até os mais insensíveis. Na sexta-feira, não se via o luxo do dia anterior e, do púlpito, o sacerdote em seu sermão lembrava a Paixão do Senhor. A Igreja do Convento de São Francisco do Recife abriu as portas para a cerimônia da adoração da cruz. À tarde o povo assistiu às comemorações da descida de

Cristo da cruz e à noitinha, saindo da Igreja do Carmo, teve lugar a procissão do enterro do Senhor (SÁ, In; RIAHGP, 1983, p. 91 e 137).

Na realidade, as pregações, ornadas de símbolos e metáforas, eram uma prática importante para chamar o povo à fé, numa tentativa de evitar os desregramentos, além de ordenar através da palavra um dos objetivos prioritários da Igreja: o de controlar seu povo. Todo esse clima de pesar só seria quebrado pela manhã do sábado, quando o Recife acordava com o grunhido de porcos e gritos das negras vendedoras de galinhas e guloseimas. Tudo isso deveria ser devorado depois do meio-dia, após o toque dos sinos anunciando o término do jejum da Quaresma, iniciado na Quarta-Feira de Cinzas. Com a chegada do domingo de Páscoa, o Recife voltava à normalidade. Depois da missa festiva, as pessoas se congratulavam.

A devoção à eucaristia se constituiu em uma das mais importantes solenidades realizadas em Pernambuco colonial. A festa de Corpus Christi, festejada na quinta-feira que se segue ao Domingo da Trindade (oitavo domingo depois da Páscoa), foi o ponto máximo de todas as manifestações religiosas. A celebração da eucaristia foi instituída pelo papa Urbano IV em 1284 através da Bula *Transiturus* e representa a união do corpo de cada fiel a um corpo superior, místico, ou, como observou Le Goff (2006, p. 129-130), ela introduz “o crente na ressurreição, que ele só virá a conhecer plenamente depois da morte, quando será transfigurado em *corpo glorioso* se preparou sua salvação através de um encontro de seu esforço pessoal com a graça de Deus”.

O ritual seria posteriormente copiado pelos monarcas. Até o fim do medievo os soberanos viviam reclusos em suas cidades, quando então, imitando a procissão de Corpus Christi, passaram a aparecer entrando nas comunidades de maneira solene. O rei corpo físico e corpo mítico “está represente sob um pálio porque o Santíssimo Sacramento o esteve antes dele” (LE GOFF, 2006, p. 132). Isso faz entender a entrada pomposa do governador Correia de Sá em Goiana no dia 30 de outubro de 1749, quando a população lhe preparou suntuosa homenagem, uma vez que ele representava o próprio soberano português entrando em seus domínios. Durante o trajeto o governador encontrou pelo caminho vários arcos e na praça principal, onde se erguia o pelourinho da vila, perfilhavam-se em sua

honra os batalhões dos auxiliares, das ordenanças e terços dos Henriques (SÁ, In; RIAHGP, 1983, p. 34-35).

Por ocasião da festa de Corpus Christi, as ruas eram previamente ornamentadas com ramos de flores e as janelas das casas forradas com panos, jarros, imagens dos santos ou pinturas. As Constituições do Arcebispado da Bahia recomendavam que durante o trajeto da procissão nenhum homem, “não tendo legítima causa”, estivesse à janela ou sentado em cadeira de espalda com a cabeça coberta, bem como que todos, ao avistar o Senhor, se pusessem de joelhos, “sob pena de excomunhão maior” (VIDE, 2007, p. 195).

O Santíssimo Sacramento colocado em um ostensório segurado por um sacerdote sob o pátio era acompanhado pelos oficiais da câmara, pelas autoridades e pelos corpos militares numa procissão que representava uma “entrada” real seguida pela população (AHU_ACL_CU_015, cx 25, D. 2277). Era tanta a grandiosidade desses eventos que, muitas vezes, as câmaras extrapolavam o orçamento, obrigando o governo a se endividar ou recorrer aos comerciantes e a gente endinheirada para contribuírem nas despesas da festa. O exagero nesses gastos era tamanho que, segundo Boxer (1981, p. 272), a municipalidade de Lisboa teria ido praticamente à falência por causa da forma como desperdiçara dinheiro com a festa do Corpo de Deus no ano de 1719, por insistência do rei D. João V. Na realidade, as comemorações faziam parte da cultura do Antigo Regime e eram uma forma de ovacionar a figura do rei e despertar no povo o amor pelos seus governantes.

Além das festas dos santos as santas missões eram aguardadas com ansiedade. Durante o evento, realizados principalmente com grande devoção pelos frades barbônios (capuchinho), assim chamados porque usavam longas barbas, era o momento de chamar o povo à religião. A população ouvia atentamente as preleções, quase sempre eivadas de exemplos de castigos, doenças e desgraças, e as punições *post mortem*. Muitos, arrependidos, caíam em lágrimas. Os que haviam convolado núpcias sem o sacramento da Igreja corriam à procura dos sacerdotes para regularizar a situação. Na metade dos setecentos, frei Carlos José de Spezzia (1683-1752), prefeito da Pena, ex-missionário no Congo, que peregrinou durante 40 anos pelo Nordeste,

principalmente no Ceará, tinha fama de milagreiro. Suas pregações atraíam multidões, que tinham certeza de que o religioso, ao falar, entrava em sintonia com o céu. Quando o frei morreu, no dia 11 de março de 1752, o populacho consternado se atirava sobre seu corpo, beijando-o e arrancando-lhe as barbas para guardar como relíquia. Segundo o governador pernambucano ele “viveu e morreu com muitas barbas, e enterrou-se sem nenhuma” (SÁ, In; RIAHGP, 1983, p. 134).

As barbas arrancadas do rosto do “santo” capuchinho se transformaram em objeto de devoção e em autêntica relíquia. Segundo se divulgou, quando estava realizando um sermão, o frade havia vaticinado a própria morte. Ele havia chegado a Pernambuco “pregando, e pregando acabou sua vida”, escreveu Correia e Sá (RIAHGP, 1983, p. 134). De acordo com a mentalidade da época, tocar em partes do corpo ou objetos que tiveram contato com os bem-aventurados transmitia algo de sacralidade, portanto as relíquias ajudavam o fiel a se aproximar de Deus. Na Europa, no distante século XIII, enquanto Santa Isabel da Hungria não era sepultada, a multidão que se aglomerava em torno do seu esquife cortou-lhe os cabelos, as unhas e partes do corpo e da roupa visando obter para sempre as poderosas relíquias (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 153).

Na realidade, para quebrar o cotidiano pontuado pelo trabalho, programavam-se ou inventavam-se, vez por outra, situações extraordinárias, quando então a rotina era rompida, provocando mudança de comportamento. As pessoas se arrumavam e os espaços físicos recebiam atenção especial das câmaras, que sempre mandavam, de acordo com as circunstâncias, enfeitar e iluminar as ruas por um determinado período. Isso preparava os habitantes para as ditas celebrações. Dentro dessas circunstâncias, as cerimônias públicas, aqui relatadas, tiveram motivações duplas, funcionando como mecanismo de controle social e servindo para reforçar o Estado absolutista criando laços de intimidade com o povo. Assim sendo, o barroco forjava “um conjunto de instrumentos para preservar o sistema absolutista, tendo nas festas um dos exemplos mais espetaculares e persuasivos” (DEL PRIORE, 2000, p. 15). Por outro lado, não há como negar o interesse do clero em controlar o povo, formando uma única família e um só pastor.

Fontes

AHU_ACL_CU_015, cx 25, D. 2277.

AHU_ACL_CU_015, cx 71, D. 5967.

SÁ, Luís José Correia de. O diário do governador Correia de Sá. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano (IAHGP)*, Recife, Ministério da Educação e Cultura/Secretaria da Cultura/Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação, 1983.

Bibliografia

ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

ARRAIS, Raimundo. *O pântano e o riacho: a formação do espaço público no Recife do século XIX*. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP, 2004.

BOXER, C. R. *O império colonial português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1981, p. 272.

CABRAL, Flávio José Gomes. *Conversas reservadas: “vozes públicas”, conflitos políticos e rebeliões em Pernambuco no tempo da Independência do Brasil*. Tese (Doutorado) – UFPE, Recife, 2008.

_____. Oito de dezembro. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Sociedade de Amigos da Biblioteca Nacional, n. 48, set. 2009.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. *A festa da irmandade da Boa Morte e o ícone ortodoxo da dormição de Maria*. In: BRANDÃO, Sylvana (org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2004.

COSTA, F. A. Pereira da. *Folk-lore pernambucano: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco*. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974.

_____. *Anais Pernambucanos*. 2 ed. Recife: Fundarpe, 1984, v. 6 (Coleção Pernambucana).

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

- DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- FERRETI, Sérgio. F. *Festa da alma milagrosa, simbolismo de um ritual de aflição*. Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião. Porto Alegre, ano 6, n. 6, p.135-151, outubro de 2004. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2270/975>>. Acesso em: 20 set. 2009.
- LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. Notas ao texto. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano (IAHGP)*. Recife: Ministério da Educação e Cultura/Secretaria da Cultura/Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação, 1983.
- MELLO, Antônio Joaquim de (org.). *Obras políticas e literárias de Frei Caneca*. 2 ed. Recife: Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1972 (ed. Fac-similar de 1875).
- MOTT, Luiz. *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu*. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *A longa viagem da biblioteca dos reis: do terremoto de Lisboa à Independência do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *A cultura luso-brasileira: da reforma da universidade à Independência do Brasil*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.
- VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades brasílicas*. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º arcebispo do dito arcebispado e do Conselho de Vossa Majestade. Propostas e aceitas em sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707. Brasília: Senado Federal/Conselho editorial, 2007.

FRAGMENTOS DO COTIDIANO: O CALENDÁRIO MATRIMONIAL E AS REGRAS RELIGIOSAS NO RECIFE COLONIAL

*Gian Carlo de Melo Silva**

Introdução

Reportemo-nos para o final do século XVIII e imaginemos uma freguesia colonial, com ruas sem calçamento, prédios de um até três andares, conventos, igrejas imponentes e um cotidiano no qual era possível ver pelas ruas, religiosos, senhores, animais soltos, escravos de ganhos, lojas comerciais vendendo seus produtos “secos e molhados”, sinhás passeando em suas liteiras ou em redes carregadas por seus escravos. Assim era Santo Antônio do Recife, o lugar de nossa observação. A esse dia a dia da sociedade colonial estiveram presentes várias práticas expressas nos códigos religiosos e civis, que tentaram gerir e normatizar a vida social de homens e mulheres setecentistas. Para entender quais eram as brechas e aplicabilidades dessas normas e suas consequências, é preciso analisar as ações desses atores sociais envolvidos no cotidiano, as aceitações e desusos das normas, e como as exigências morais e as regras estiveram presentes socialmente, sendo aceitas e adaptadas às necessidades de sobrevivência.

Para compreender essa dinâmica social, os registros matrimoniais podem ser uma fonte rica em detalhes, que associadas aos dados sobre o

* Doutorando em História do Norte Nordeste pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

período nos ajudam a preencher alguns vazios deixados ao longo da história do Recife colonial. A invenção de um cotidiano, moldada a partir das táticas e estratégias empreendidas pelos atores sociais, para o qual Certeau (2005, p. 37-53) encontra o ponto onde é possível fazer uma bricolagem para viabilizar suas formas de agir e gerir o dia a dia, possibilitando-nos uma vasta compreensão das regras muitas vezes implícitas na trama social e, que nem as leis civis ou religiosas, conseguem dominar ou abarcar sob sua égide. Dessa maneira, entendemos os sujeitos sociais como agentes transformadores e adaptadores das suas necessidades mais imediatas, pois planejando, adaptando, modelando seu destino, buscam conseguir melhores formas de viver¹.

A freguesia de Santo Antônio do Recife e sua Igreja Matriz

A freguesia de Santo Antônio do Recife tem sua história marcada desde o período holandês, época que ganhou relevância, por ter sido a escolhida como sede do governo nassoviano. Ao longo de sua constituição como espaço urbano possui vários nomes: ilha do Porto dos Navios, ilha de Marcos André², ilha de Antônio Vaz, ilha de Santo Antônio Vaz, confundindo

¹ O presente artigo compõe pesquisa realizada na dissertação “Um só corpo, uma só carne: casamento, cotidiano e mestiçagem no Recife colonial entre 1790-1800”, defendida no programa de pós-graduação em História social da cultura regional da Universidade Federal Rural de Pernambuco no ano de 2008. O estudo teve apoio da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do estado de Pernambuco – FACEPE.

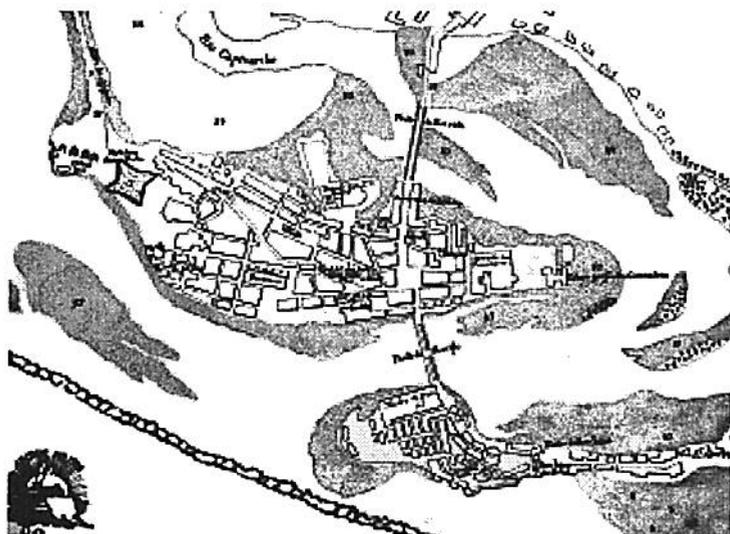
² Foi Marcos André quem doou terreno para que fosse erigido o convento de Santo Antônio, obra que se concretizou em 1613. Nesta época, a futura freguesia era um local com muitos alagados e isolada da povoação portuária. Provavelmente, foi a partir do convento que a ilha passou também a ser conhecida como ilha de Santo Antônio, e no futuro gerou trocas de nomes nas correspondências enviadas pelos holandeses, chamando a localidade de ilha de Santo Antônio Vaz (ARRAIS, 2004, p. 104).

os nomes novos e antigos em alguns documentos holandeses. Nesse espaço, encontraremos congregados mais tarde, após a expulsão dos invasores batavos, um cotidiano facilitado por heranças deixadas pelo governo de Nassau. Entre construções de moradias e derrubadas de outras, a principal obra que permitiu a maior integração entre o Recife e a ilha, que já tinha sido declarada como “um lugar muito bem situado, o qual se pode atingir, de todos os pontos do país” (MELLO, 2001, p. 72) era a ponte do Recife.

A maior acessibilidade proporcionada pelas heranças holandesas fez com que a freguesia de Santo Antônio ao longo do século XVIII tivesse um crescimento populacional, passando a integrar juntamente com São Frei Pedro Gonçalves e posteriormente a Boa Vista, as freguesias centrais e mais povoada. Durante a passagem de Henry Koster por Pernambuco, Santo Antônio além de ser o bairro central, era tido como o principal, mesmo tendo sido esta povoação desmembrada poucos anos antes da parte mais antiga, o Recife (KOSTER, 2002, p. 69). O Alvará que autorizou a divisão em duas freguesias data do dia 25 de agosto de 1789 e dividia a paróquia de São Frei Pedro Gonçalves em duas, criando oficialmente uma nova paróquia, sob o nome de Santo Antônio (COSTA, 1984, p. 538), atendendo as necessidades dos fiéis que não teriam mais que se deslocar de uma ilha para outra.

É possível perceber a configuração espacial das freguesias centrais do Recife no período, por meio da distribuição geográfica que existia na localidade. O conjunto composto por São Frei Pedro Gonçalves, Santo Antônio e Boa Vista formou o território de moradia e nascimento de quase todos os homens e mulheres que compareceram às diversas igrejas para casar. A nova freguesia possuía inúmeras igrejas, as mais belas e ricas da região (CARVALHO, 2001, p. 58), templos que cercavam a população, em frente a praças, nas principais ruas ou em partes mais afastadas.

Vila de Santo Antônio do Recife em 1780



Plano da Vila de Santo Antônio do Recife em Pernambuco em Escala de 400 braças. Desenho aquarelado 480 x 376 mm do acervo do Arquivo Militar de Lisboa/ Gabinete de estudos de Fortificações e Obras Militares (lata 587, p. 52) de c. 1780. LAPEH – UFPE.

O espaço de Santo Antônio, que inicialmente possuía somente alguns casebres e o convento que tem o mesmo nome do Santo, cresceu e passou a concentrar a maior parte da população. No início do século XIX, segundo Marcus Carvalho (2003, p. 44), a ilha de Santo Antônio era um local que condensava as disparidades sociais: de um lado, funcionava o comércio a retalho de luxo e sobrados residenciais; do outro, o futuro bairro de São José³, onde morava uma população mais pobre, inclusive escravos de ganho.

Uma freguesia que conseguia reunir um comércio de luxo, onde era encontrado o palácio do governo, a prisão, conventos, além de muitas praças

³ O crescimento da freguesia de Santo Antônio vai ter como resultado o seu desmembramento no ano de 1844. O grande contingente populacional existente desde finais do século XVIII e seu crescimento ao longo do oitocentos, tornou necessária a divisão da freguesia em duas partes, visando facilitar o controle e administração, não só do Estado, mas também da Igreja (CAVALCANTI, 1998); (CARVALHO, 2001).

e que conseguiu transparecer para Koster uma realidade de vivência e alegria; este é o espaço que vislumbramos para entender o cotidiano da população. Gente que em sua dinâmica, e circulação pela ponte, e ruas sem calçamento manteve interações. Relações que existiram entre as Instituições, com o espaço, a sociedade e o indivíduo, elementos que juntos formaram os agentes sociais de uma realidade que não nos é mais palpável, mas possível de ser mensurada pelos indícios que escaparam ao tempo.

Sendo um cenário marcado por transformações, rico em acontecimentos e movimentos que influenciaram toda uma população em crescimento ao longo dos anos, Santo Antônio é representativa pela parcela populacional e a importância que possuía perante a sociedade, local onde residia aproximadamente 13.696. Tal cifra representava quase o dobro dos habitantes de São Frei Pedro Gonçalves na mesma época⁴. Seu crescente comércio de luxo, suas casas e ruas são marcas que o tornam singular. Além disso, servia de acesso e ligação com o continente, com isso, era garantida uma multiplicidade de gente, pessoas vindas de várias partes, seja de passagem a caminho de outras freguesias ou usando Santo Antônio como ponto de encontro, moradores de Olinda, Várzea, Jaboatão, Muribeca e tantos outros estavam circulando no cotidiano da freguesia mais povoada do Recife⁵.

Já a Igreja Matriz de Santo Antônio tem sua história marcada com o crescimento da população na futura freguesia. É a partir da quantidade de fiéis, que a irmandade do Santíssimo Sacramento passou a perceber a necessidade de erigir um templo nas “bandas” de Santo Antônio, para poder atender melhor uma população cristã necessitada de um espaço para viver a experiência da fé e da sociabilidade, algo que seria proporcionado com o

⁴ Nossos dados são baseados no levantamento populacional existente para anos anteriores. AHU – Avulsos Pernambuco – cx. 178, doc. 12472. 31/10/1971.

⁵ As localidades de moradia indicam uma variedade de povoações de onde provinham os nubentes e testemunhas. Tais locais compreendiam pontos que iam desde o litoral propriamente dito a outros mais afastados do centro urbano. Os locais que podemos identificar fazem referência a aglomerados como Una, Itamaracá e Goiana.

novo espaço, evitando que os fiéis tivessem de se deslocar para a freguesia de São Frei Pedro Gonçalves para receber os sacramentos. Com isso, a irmandade instalou um sacrário na igreja Nossa Senhora dos Rosários dos Pretos, e posteriormente o transferiu para outros templos da freguesia: Paraíso, Livramento e São Pedro.

Enquanto o tempo passava e o sacrário era realocado nas igrejas, a irmandade vai dando prosseguimento ao projeto de construção de uma Matriz que pudesse receber em definitivo o Santíssimo Sacramento. Neste intento, a irmandade adquire o local onde se deveria erguer a nova igreja, por meio de um leilão de bens públicos realizado na metade do século XVIII⁶. Comprou o local onde estava instalada anteriormente a casa da pólvora, com recursos próprios e de doações dos fiéis. Já no ano de 1753, aproveitando o espaço da antiga casa, foram feitos reparos e transformaram-no em uma capela, para onde o Santíssimo Sacramento foi transferido. Nesse mesmo ano, foi lançada a pedra fundamental do templo que se transformou na Matriz de Santo Antônio com o já referido alvará de agosto de 1789.

Mesmo com a Igreja construída e em plena atividade na administração dos sacramentos, a irmandade ainda estava ligada à antiga paróquia, prestando satisfações a matriz do Corpo Santo, localizada na freguesia de São Frei Pedro Gonçalves. Somente no dia 13 de abril ano de 1793 foi que a Matriz tornou-se independente, mas desde o ano de 1790, o bispo da diocese a considerou ereta, impondo o seu limite de abrangência (COSTA, op. cit., p. 539).

Com sua elevação a categoria de Matriz da freguesia, outras igrejas passaram a estarem ligadas à Igreja de Santo Antônio, os registros encontrados nos arquivos da mesma confirmam uma grande quantidade de outros templos espalhados pelo espaço do bairro. Tais igrejas deveriam enviar seus dados de casamentos, batismos e óbitos para serem registrados nos

⁶ Acerca das datas do leilão e de quem comprou efetivamente a casa de pólvora, local onde foi erguida a matriz, Fernando Pio e Pereira da Costa informam anos e pessoas diferentes. Enquanto Pio nos informa o ano de 1748, com o comprador sendo Antonio Vaz, Pereira da Costa nos coloca uma outra data, o ano de 1752 e o comprador seria José Vaz Salgado. (PIO, 1973, p. 23-33); (COSTA, op. cit., p. 110).

livros sob a guarda da paróquia, por isso encontramos ocorrências de celebrações sendo realizadas desde a parte de São José até a Boa Vista. Entre os locais que ocorreram celebrações e que fizeram parte de nossos registros encontramos: Igreja da Conceição dos Militares, São Pedro dos Clérigos, Livramento dos Homens Pardos, Rosário dos Pretos, São José, Nossa Senhora do Terço, São José do Ribamar, Penha, Martírios, Santa Rita, Igreja da Congregação do Colégio, além das capelas particulares e de outras existentes em Santo Amaro, Aflitos, ou em locais mais distantes como a capela de São Francisco de Paula localizada na Várzea, entre outras⁷. Essa prática demonstra a rede de articulação entre igrejas e capelas e a dependência destas a sua matriz.

⁷ O costume de casar em capelas ou oratórios particulares esteve presente na realidade do Recife, vários foram os casamentos em que a cerimônia é celebrada no espaço religioso da casa de padrinhos, familiares ou conhecidos. Capitães, Professos da Ordem de Cristo e Padres, também cederam os seus espaços particulares de oração para união de outras pessoas, brancos, pardos e até ex-escravos. Diferentemente do que poderia ocorrer em outras localidades, quando aproveitando a visita de um padre eram realizados casamentos, batismos e demais atos em que a presença de um clérigo fosse necessária, as uniões encontradas nos arrabaldes da freguesia ocorriam com o recebimento de uma dispensa. Ainda supomos que tais celebrações tinham certa ajuda, ocasionada pela influência dos donos dos oratórios, que em sua maioria foram pessoas estabelecidas socialmente e que deveriam conseguir alguns benefícios decorrentes de seu *status* social. A existência de oratórios foi comum no período colonial, juntamente com alguns nichos que serviam como locais de oração, no caso dos casamentos, todos foram celebrados em oratórios particulares, seja na casa de algum morador da freguesia ou padre que cedeu o seu lugar de devoção particular. Acerca desses espaços, principalmente os que existiam em locais públicos, Pereira da Costa diz que: “esses nichos eram pequenos santuários de madeira praticados na parede da fronteira das casas térreas [...] eram embutidos nas paredes, que pela sua grossura nas construções antigas, forneciam o fundo necessário, e ficavam em altura suficiente a colocar-se uma espécie de altar sobre a calçada para a sua ornamentação nos dias festivos, [...]; e na improvisada capela, elegantemente ornada, tinha lugar, em tais dias, a celebração dos atos religiosos” (COSTA, op. cit., p. 492-493).

Pedaços do Cotidiano: o calendário de casamentos na Freguesia

Os registros eclesiásticos podem em um primeiro momento, pela sua representação esquemática, sendo quase que unicamente um formulário preenchido pelos vigários, não revelar os costumes cotidianos. Tais hábitos estão subsumidos e ofuscados pelos nomes dos nubentes, pela referência ao sagrado Concílio, pelos impedimentos inscritos nos documentos e outras partes dos registros matrimoniais. Mas podem ser desvendados, se a poeira que a primeira vista os encobre for retirada. As informações neles contidas nos permitem encontrar indícios dos costumes que eram comuns à época.

Quais eram os ritmos existentes numa realidade movimentada e em crescimento como a existente em Santo Antônio no final do século XVIII? Uma pergunta que formulada nos remete a múltiplas possibilidades. Para descortinar essa vivência, buscamos através dos casamentos, nas ocorrências diárias, semanais e mensais, quais eram os ciclos mais movimentados dentro do espaço das igrejas. Dados que associados com o dia a dia na freguesia podem revelar rastros dos modos de fazer que foram empreendidos por parte da população.

Ao observarmos a tabela I, podemos constatar algumas das regras ditadas pelos costumes e as necessidades diárias que enfrentavam os casais para alcançar o matrimônio. Lembremos que na própria lei eclesiástica existiam restrições para casar em certas épocas do ano, tais períodos correspondiam ao Advento e à Quaresma, momento em que eram, e ainda o são, celebrados o nascimento e morte de Cristo, respectivamente⁸.

⁸ Casar em períodos em que existiam proibições por parte da Igreja não foi um dos maiores empecilhos para os nubentes, os dados revelam que a concessão de uma dispensa poderia facilmente transpor o impedimento relacionado a épocas de interdição como o Advento e a Quaresma, ou ainda dias santos, que também eram tidos como proibidos.

Tabela I - Calendário Mensal de Casamentos 1796 - 1800		
Mês	Casamentos	%
Jan	28	5,7
Fev	71	14,4
Mar	10	2,0
Abr	29	5,9
Mai	62	12,6
Jun	37	7,5
Jul	49	9,9
Ago	53	10,8
Set	35	7,1
Out	40	8,1
Nov	56	11,4
Dez	23	4,6
Total	493	100

Fonte: Livro II – Casamento – 1796 – 1800⁹.

Com a reunião dos dados é possível observar que as interdições nos períodos santificados foram obedecidas. Março e dezembro são os meses em que menos ocorreram casamentos durante os anos de nossa análise. Os respectivos períodos representam juntos uma cifra de somente 6,6% da amostra. Alguns anos chegaram a não ter uniões realizadas no mês da

⁹ No ano de 1797 existe um registro de casamento com a data ilegível, devido ao desgaste do tempo em que a tinta usada oxidou e corroeu a linha inicial do documento em que consta a data.

Quaresma. O respeito que existia por parte da população, não solicitando dispensas ou tendo as mesmas negadas pela justiça eclesiástica revela uma realidade que procurou seguir a regra, tanto por parte dos nubentes, quanto da Igreja, não sendo tão numerosa a dispensa nestes casos.

Para conseguir cumprir o que pregava a lei existiram duas saídas que foram empreendidas. Uma delas consistia na antecipação da celebração. Sabendo que o período de interdição estava próximo, os nubentes procuraram casar nos meses que antecediam os períodos de interdição, por isso encontramos grande parcela da população casando nos meses de fevereiro com 14,4% e, novembro tendo sido realizadas 11,4% das celebrações. O mês de agosto também aparece representativamente na amostra, mas não podemos descobrir associando as demais fontes um motivo para tal acontecimento, inferimos que pode ter sido um acaso. Ao analisarmos tal mês através dos anos, constatamos um início com poucos enlaces, seguidos por uma alta representativa, para posteriormente em 1800 voltar à mesma quantidade inicial¹⁰.

Maio, o período que em nossa realidade atual é tido como o mês das noivas, representa a segunda posição na ocorrência de casamentos. Fato que também pode ser inserido nas restrições que ocorriam na época, pois o calendário católico tem na Quaresma uma data móvel, o que pode explicar a realização de poucos casamentos em abril, e um grande crescimento no mês posterior. Outra observação que pode ser feita está relacionada ao tempo entre as fases altas e baixas de ocorrência das celebrações. Existe uma distância média de 60 dias entre os períodos de fevereiro-maio e agosto-novembro. Assim como nos demais meses, talvez além de representar o respeito às regras, o intervalo de tempo entre as fases fosse tido como um tempo hábil para juntar toda documentação, reunir as testemunhas para comprovar algum fato, livrando a união de maiores delongas com banhos demorados. Além disso, teriam os nubentes, um período para manifestar perante o pároco a intenção de casar e a partir daí correriam os proclamas. Não ocorrendo problemas, principalmente os impedimentos, transcorrendo

¹⁰O mês de agosto tem a ocorrência de: 7, 15, 10, 14 e 7, casamentos realizados entre os anos de 1796 e 1800 respectivamente.

as denúncias durante os três domingos que exigia a lei, com pouco mais de um mês estariam os nubentes com sua licença de casamento em mãos. As oscilações que ocorreram durante o ano ficam mais claras ao observarmos o gráfico I, referente ao calendário mensal, no qual a queda no número de uniões ficou mais visível, sempre recuperando o “pico” com dois meses depois.

Gráfico I – Calendário mensal de Casamentos 1796-1800



Mês

Fonte: Livro II – Casamento – 1796 – 1800

Ao considerarmos o calendário matrimonial por semestre, é possível afirmar que o primeiro possuía uma maior variação entre os meses, partindo de uma baixa no mês de janeiro, para no mês posterior a maior ocorrência da amostra, seguido de um grande declive em março, partindo para um momento de recuperação a partir de abril. Já no segundo semestre existiu uma relativa permanência das celebrações, com quedas pouco bruscas, com a exceção de dezembro que, como já foi dito, só perdia para março com poucas uniões.

Em comparação junto a outras localidades no período colonial é possível encontrar algumas semelhanças, principalmente no que concerne ao mês de fevereiro com a maior ocorrência de casamentos. Locais como Sorocaba, São Paulo, Mogi das Cruzes, Ubatuba, Curitiba, Lapa, França Rural e a urbana, apresentam dados que comprovam a permanência do

interdito da Quaresma sendo respeitado e, o mês anterior concentrando grande número de celebrações (BACELLAR, 2001, p. 78). Considerando os dados apresentados por Bacellar acerca do espaço francês, a região urbana francesa apresenta as mesmas semelhanças com o Recife urbano de finais do século XVIII, onde março, setembro e dezembro possuíam grandes baixas na realização de cerimônias e os outros meses com as mesmas permanências. Inferimos que isso seja uma característica de áreas com maior urbanização e movimentação populacional, só um estudo comparativo para as localidades com maior desenvolvimento na colônia pode nos fornecer uma resposta satisfatória.

As investigações acerca do cotidiano matrimonial ainda podem ser mais especificadas ao observarmos a movimentação semanal nas igrejas da freguesia. Entender a preferência por casar em certos dias da semana pode apontar caminhos para responder questões acerca das datas consideradas santas, das crenças presentes no imaginário colonial, além da maior visibilidade que poderia ter uma união em alguns dias. A distribuição por dias da semana ao longo dos anos é reveladora, como é possível observar na tabela II, a escolha apresenta permanências se relacionadas a outras localidades, assim como as especificidades do Recife setecentista.

Tabela II - Calendário Diário de Casamentos - 1796 - 1800								
Anos	Seg	Ter	Qua	Qui	Sex	Sab	Dom	Total
1796	22	24	7	4	5	13	10	85
1797	17	16	15	10	5	20	12	95
1798	14	14	17	17	9	27	21	119
1799	19	18	15	12	5	13	11	93
1800	17	17	17	19	6	16	9	101
Subto- tal	89	89	71	62	30	89	63	493
%	18,0	18,0	14,5	12,6	6,1	18,0	12,8	100,0

A partir da junção das informações, as opções dos dias da semana revelam uma preferência pelo período que vai de segunda até quarta-feira, seguido de declive brusco na quinta e na sexta-feira, para voltar aos valores do início da semana no sábado e uma nova queda no domingo. Tais constatações geram questionamentos acerca do porquê de se priorizar alguns dias da semana. O que poderia ocorrer nestes dias que facilitavam a realização das uniões? Mas também o que os afastavam dos demais?

Para responder a essas perguntas precisamos recorrer aos costumes da época e algumas possibilidades tecidas através das práticas cotidianas. Casar era um ato que necessitava de visibilidade por parte da população ao novo casal que estava sendo formado, com isso, estaria a união atendendo ao que decidira os conciliares quando instituíram a publicidade da celebração e também era uma forma de propagar mais rapidamente pela freguesia o novo *status* adquirido pelo casal recém formado.

O enlace, pelo qual constatamos para o Recife e que já foi observado na historiografia, estaria inserido na realidade de uma sociedade com bases e características católicas arraigadas nas práticas do dia a dia. Optar pela celebração em certos dias da semana e excluir outros estaria relacionado a essas práticas, por exemplo, não contrair matrimônio na sexta-feira estaria inserida num destes hábitos. Provavelmente todas as sextas eram respeitadas, não somente na Quaresma, existindo a guarda de tal dia por ter sido numa sexta a morte de Jesus. O imaginário colonial estava permeado de crenças que iam desde a hora do nascimento até a hora da morte e, em meio a essas crenças não estaria isento o casamento. Casar na sexta-feira era algo que poderia trazer dores, problemas futuros, seria um ato nefasto desde os tempos medievais (PRIORE, 2005, p. 63).

Não era somente na sexta-feira que existia respeito ou medo, o domingo nas leis eclesiásticas também deveria ser guardado, *o dia do Senhor*; supomos que a guarda desse dia era realizada pela ressurreição, na qual os homens deveriam devotar sua piedade, expressando sua fé através de orações, comparecendo à missa e realizando jejuns.

Conforme as *Constituições Primeiras*, o bom cristão deveria ter alguns dias dedicados para cultuar a Deus. Era uma forma de agradecimento por todas as graças concedidas aos católicos, sendo considerado pecado mortal os que não conservassem tal hábito, pois para a Igreja:

A obrigação de honrar a Deus é tão natural aos homens, que o mesmo lume da razão mostra, é muito justo, que tenhamos alguns dias todos dedicados ao divino culto, em que nos ocupemos em render a Deus graças pelos inumeráveis benefícios, que dele temos recebidos, e continuamente recebemos. E porque para fazermos é necessária a quietação de todas as obras servis, e perturbações profanas, descansando, e abstando-nos de as exercitar (sic), por direito Divino está dedicado algum tempo ao Divino culto, o qual determinou a Igreja, pondo-nos obrigação de guardar certos dias, e festas do ano, sob pena de pecado mortal, em memória das mercês neles recebidas de Deus Nosso Senhor como são os Domingos, pela mercê da criação, e da Ressurreição de Cristo, e outros dias, por honra, e veneração dos Santos a que se dedicam (VIDE, 2007, p. 147).

Honrar, venerar, exercer o culto divino eram obrigações que deveriam acarretar na suspensão dos trabalhos, das obras civis, das mecânicas, das querelas judiciais e, além disso, o bom fiel deveria se afastar dos pecados, realizar a “quietação profana”, evitando pecar e ceder às tentações da carne. Nem mesmo o sexo, visando à procriação era indicado neste dia.

Mas não foi somente nos dias dedicados à fé em Deus que o devoto tinha obrigações. A veneração aos santos tinha que ser exercida com o culto à memória dos mesmos em seu dia específico, como indica as leis eclesiásticas. A veneração aos santos deveria ser obedecida pelos fiéis e para que não existissem dúvidas ou erros, as *Constituições* ordenavam que durante a missa de domingo os párocos anunciassem os dias que deveriam ser guardados na semana que se iniciava, lembrando que todos eram obrigados a ouvir missa em tais datas¹¹.

Agora que conhecemos quais eram os dias santos existentes no calendário católico, podemos voltar nossa atenção ao que acontecia no cotidiano colonial. Não esqueçamos que ainda existiam os dias dos santos

¹¹ Conforme o calendário católico existiam os dias santos móveis e os fixos. Os dias móveis estavam ligados às datas que variavam ao longo do ano, estas eram: Todos os domingos, domingo de páscoa da ressurreição, segunda e terça-feira seguintes, quinta-feira da ascensão de nosso senhor Jesus cristo, dia do Espírito Santo juntamente com os dois dias posteriores, quinta-feira em que a Igreja universal

de cada vila, os quais também eram incluídos nas obrigações dos fiéis¹². Numa comparação com a região de Sorocaba em São Paulo, Carlos Bacellar (2001, p. 82) nos mostra como resultado de seus estudos, uma preferência predominante pela terça-feira devido às feiras realizadas nos fins de semana, que poderiam ofuscar a celebração dos casamentos, seguido de um movimento decrescente só voltando a se elevar no domingo ao longo dos séculos XVII e XVIII, diferentemente do que ocorria em Recife, que possui certa estabilidade em alguns dias da semana ao longo dos anos analisados, como é possível observar com o gráfico dos dias da semana.

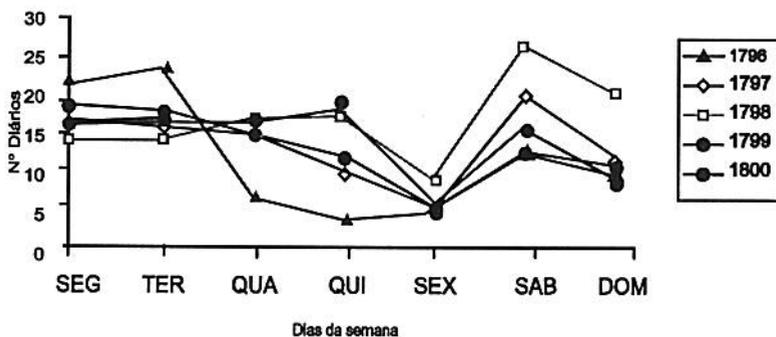
Não podemos afirmar quais eram os dias de maior movimentação na vila do Recife, se é que existiam tais dias com grandes variações. Acreditamos

celebra a festa do Corpo de Deus. Já os dias com data fixa no calendário eram divididos pelos meses: Janeiro – dia 1º Circuncisão de nosso Senhor Jesus Cristo, dia 6 da epifania ou mais conhecido como o dia de Reis; Fevereiro – dia 2 purificação de Nossa Senhora e dia 24 São Matias Apostolo, e em ano bissexto 25; Março – dia 19 São José e 25 anunciação de Nossa Senhora; Maio – dia 1º São Felipe e Santiago Apostolo e dia 3 a invenção da Santa Cruz; Junho – dia 13 Santo Antonio, por costume do Reino, 24 o nascimento de São João Batista e 29 São Pedro e São Paulo Apóstolos; Julho – dia 25 Santiago novamente e 26 Sant’Anna, mãe da Virgem Nossa Senhora; Agosto – dia 10 São Lourenço Mártir, 15 Assunção da Virgem Nossa Senhora e 24 São Bartolomeu Apostolo; Setembro – dia 8 o nascimento da Virgem Nossa Senhora, 21 São Mateus Apostolo e 29 dedicação de São Miguel Arcanjo; Outubro – 28 São Simão e São Judas Apóstolos; Novembro – dia 1º festa de todos os Santos e 30 de Santo André Apostolo e finalmente Dezembro, o mês com mais dias santos o que talvez explique sua colocação baixa entre os meses de ocorrência das celebrações. Os dias que deveriam ser guardados eram: 8 a Conceição da Virgem de Nossa Senhora, padroeira do reino, 3 São Francisco Xavier (somente guardado em Salvador por ser o padroeiro da cidade), aos 21 São Tomé Apostolo, 25 nascimento de nosso Senhora Jesus Cristo, 26 Santo Estevão Protomartir, 27 São João Apostolo e Evangelista, 28 dos Santos Inocentes e 31 dedicado a São Silvestre. (VIDE, op. cit., p. 148 – 151).

¹²No caso da Freguesia de Santo Antônio, o dia de guarda é o 13 do mês de junho. Segundo Arlégo, neste dia a região próxima ao arco de Santo Antônio era toda embandeirada e a presença do público era numerosa, entretanto não ocorria fechamento do comércio. O Autor ainda informa que os homônimos do Santo resolviam não trabalhar neste dia e ficavam na festa, transformando-a mais em festa particular do que do Orago. (ARLÉGO, op. cit., “sem paginação”).

que por ser uma região portuária que servia de acesso ao continente e, a localidades com grandes engenhos, Santo Antônio, pode não ter sofrido influências na distribuição dos casamentos como acontecia em São Paulo, quando a realização dos casamentos nas terças-feiras estava ligada a grande movimentação existente na localidade durante os fins de semana impedindo, conforme Bacellar (2001, p. 83-84), uma maior visibilidade da celebração. Talvez existisse tal costume em Santo Antônio: buscar datas em que pudesse ser atraído maior público para as celebrações, mas devido à distribuição quase diária, com quantidades semelhantes de celebrações, além da proximidade de muitas igrejas na região, não consideramos pertinente a aplicação desta afirmação no cotidiano da freguesia.

Gráfico II – Calendário diário de Casamentos por anos



Fonte: Livro II – Casamento – 1796 – 1800

Após conhecermos os meses de fevereiro, maio, agosto e novembro e as segundas, terças e sábados como os períodos e dias preferidos para realizar os casamentos, os horários em que tais celebrações ocorriam revelam também características do cotidiano da freguesia. Os dados agrupados em grupos de horários na tabela III, referente às horas do casamento, demonstram que casar era um hábito que ocorria preferencialmente durante a manhã.

Tabela III - Horário dos Casamentos celebrados entre 1796-1800		
Horário (Manhã)	Quantidade	%
05:00	74	15,0
06:00	120	24,3
07:00	15	3,0
08:00	12	2,4
09:00	8	1,6
10:00	15	3,0
11:00	6	1,2
12:00	1	0,2
Subtotal (Manhã)	251	50,7
Horário (Tarde)	Quantidade	%
13:00	1	0,2
14:00	1	0,2
15:00	2	0,4
16:00	4	0,8
17:00	48	9,8
18:00	56	11,4
Subtotal (Tarde)	112	22,8

Horário (Noite)	Quantidade	%
19:00	51	10,3
20:00	12	2,4
21:00	2	0,4
22:00	1	0,2
23:00	0	0
Subtotal (Noite)	66	13,3
Horário (Madrugada)	Quantidade	%
00:00	0	0
01:00	1	0,2
02:00	0	0
03:00	0	0
04:00	2	0,4
Subtotal (Madrugada)	3	0,6
Outros	62	12,6
Total	494	100

Os horários em que foram celebradas as uniões foram agrupados em quatro blocos. A partir da divisão feita, observamos a predominância de certos espaços de horas, que correspondem pela manhã ao período que vai das cinco às seis da manhã e no final da tarde, entre as dezessete e dezoito horas, correspondendo juntos, a mais de 50% das celebrações.

Os dados revelam um dia a dia baseado nos extremos: casamentos realizados logo cedo ou no início da noite, chegando a desobedecer ao que previam as leis sinódais, pois a cerimônia tinha sua hora regulamentada, só poderia ocorrer durante o dia “nem antes do nascer do sol nem dele posto (VIDE, 2007, p. 121). Tal procedimento pode ser relacionado à publicidade da cerimônia, evitando erros e pecados, como celebrações clandestinas ou não desejosas. Para garantir uma visibilidade, no momento da união, não somente a clareza importava, mas também que todos pudessem ver o ato, já que as portas deveriam permanecer abertas, como ocorre até hoje.

Na prática, ao menos para o Recife, o que verificamos são uniões celebradas em diversos horários. Alguns dos casamentos ocorriam após as dezoito horas, chegando a casos restritos acontecer madrugada adentro. Algumas destas celebrações se davam com o uso das licenças concedidas pelos bispos e que eram anexadas aos banhos que ficavam em poder da Igreja. Caso não existissem as liberações, muitas poderiam ser aplicadas aos presentes, variando de dez a vinte cruzados, dependendo da condição dos nubentes e dos demais presentes.

Constatadas as escolhas mais comuns que ocorriam para as celebrações entre os meses, dias e horas nas quais os padres proferiam o *ego vos conjugo*, é possível encontrar algumas uniões que congregam tanto as permanências, quanto o inusitado, em relação aos demais casamentos. Dentre as uniões que estão de acordo com os costumes cotidianos, elegemos o dia 15 de agosto, dada que pudemos analisar durante cinco anos, acompanhando os dias da semana e observando o que acontecia na freguesia. Vejamos os exemplos: No ano de 1796, casaram-se na referida data, o casal, Francisco Caetano e Dona Francisca Thereza de Jesus Marques, ela era filha do Capitão Jozé Caetano Marques (AMSAR, 1796, p. 158) e o enlace ocorre na Igreja do Hospital da freguesia de Santo Antônio, a Igreja do Paraíso. Ambos os nubentes não são referidos com a sua cor, os dados

indicam somente que eram *naturais e moradores* de freguesias vizinhas, a do Recife e a de Santo Antônio, o que deve ter facilitado na época os banhos, sem maiores demoras, por não terem que apresentar justificativas ou solicitar dispensas por impedimentos. Um fato que poderia indicar laços de parentesco e, assim, a necessidade de licenças eclesiásticas é o sobrenome do nubente e do pai da noiva, entretanto, apesar do consorte e do sogro terem o mesmo sobrenome, Caetano, isso parece ter sido somente um acaso e não um parentesco entre as famílias. A união é celebrada às 06h30min de uma segunda-feira, sendo testemunhas dois homens casados e que deveriam ser conhecidos dos consortes. Mais que testemunhar, estavam sendo padrinhos da união, acreditamos nisso, pois os mesmos não aparecem novamente em outros enlaces, servindo para testemunhar outras uniões como era costume.

No ano de 1797, quem encontramos casando no mesmo dia 15 de agosto é o casal Leopoldo dos Santos e Paraíso e Maria Pereira do Paraíso (AMSAR, 1797, p. 185), ambos são crioulos e moradores em Santo Antônio, provavelmente residiam no próprio Hospital do Paraíso, pois eram escravos do mesmo e carregavam no sobrenome essa marca. A união é celebrada, como as demais de livres e brancos, numa terça-feira às 05h30min da manhã, na Igreja do Hospital. Acerca da nubente, acreditamos que Maria já representava no mínimo a segunda geração de escravos da sua família pertencente à Instituição, já que seus pais Thereza e Francisco carregam no nome a mesma designação da filha, “do Paraíso”. Este fator é um indicativo de que várias gerações de escravos com graus de parentesco muito próximos como: pais, avós e netos poderiam permanecer sendo servos de um mesmo dono, instituição ou família.

No ano seguinte, ainda na mesma Igreja numa quarta-feira às 18h00min horas, horário preferido para os que casavam no início da noite, o padre José Gomes Diniz celebra a união de José Isidoro da Silva com Anna Joaquina do Amor Divino (AMSAR, 1798, p. 29). Ambos os nubentes são filhos de mães solteiras e que não registraram o nome dos pais de seus filhos, provavelmente foram frutos de relações esporádicas e não foram reconhecidos ao nascerem. José e Anna, muito provavelmente, sempre viveram em Santo Antônio e, mesmo com a grande movimentação de uma freguesia urbana, inferimos que a sua condição de filhos de mulheres sozinhas era conhecida por todos, quem sabe até sabiam quem eram seus

progenitores, podiam até conviver com os pais, mas não foram reconhecidos oficialmente¹³, algo que não impediu os nubentes de se conhecerem e dar um destino diferente aos futuros filhos que poderiam ter.

Em 1799, acontece outra união na mesma data, só que na quinta-feira, dia que começa a ser menos procurado para o enlace, conforme analisamos anteriormente. Entretanto tal união é representativa, acontece na igreja de São Pedro dos Clérigos próxima à matriz, separada por alguns metros e, que realizou várias uniões igualmente à Igreja do Hospital. Observemos o caso: Entre as testemunhas do enlace estava o padre Luiz Ferreira Moura, que na sua posição de homem de Deus dava maior legitimidade à celebração. Os nubentes eram Martinho da Cunha Porto (AMSAR, 1799, p. 60), que foi reconhecido pelo seu pai Manuel Cunha, que o batizou mesmo não sendo casado com a parda Anna Maria de Souza, mãe de Marinho; já a nubente, Francisca Valentina das Chagas era filha de pais casados, mas estava órfã de pai na época do seu enlace. O novo casal também era conhecido na freguesia, suas origens são a Boa Vista e Santo Antônio, estavam separados por alguns metros de distância e se conheceram no cotidiano que os circundava. Este exemplo mostra o contrário do que aconteceu no ano anterior, quando não eram conhecidos os pais dos nubentes, Marinho, mesmo sendo filho de mãe solteira tinha o seu pai presente, legitimando o filho e dando o seu nome como principal herança e prova de reconhecimento da paternidade.

Por fim, o ano de 1800, uma sexta-feira, dia temido e evitado pela maioria e que mesmo assim não conseguiu afugentar a todos. É o que podemos ver no matrimônio de Antonio Serino de Coito e Anna Joaquina do Espírito Santo (AMSAR, 1800, p. 91), ele morador de Casa Forte, localidade mais afastada da freguesia e que juntamente com a povoação do Poço da Panela, era um local com casas usadas para veraneio de famílias com residências, amplas e agradáveis na cidade, mas que durante o verão

¹³ Muitas crianças só eram reconhecidas no momento da morte de seus pais ou mães, os testamentos e as cartas de perfilhação existentes para o período colonial revelam que muitos filhos bastardos só receberam o nome de seus genitores em situações extremas como o falecimento. Ver: (FARIA, 1998, p. 87-96); (LEWCOWICZ, In: LAGE, 1987. p. 53-68); (ALMEIDA, 2005. p. 125-126).

mudavam-se e não se importavam com a moradia temporária em casas pequenas (KOSTER, 2002, p. 84). Já Anna sempre viveu em Santo Antônio, não podemos afirmar como ambos se conheceram, mas suas particularidades deve ter facilitado a união. Os nubentes eram órfãos de mãe solteira e não tinham registrado o nome do pai no assento, o que indica, assim como José e Anna em 1798, que sua condição era conhecida, por carregarem a estigma de frutos de relações condenadas pela Igreja. Um casal de nubentes brancos, e que tinham idades aproximadas, ele 21 e ela 19, deveriam morar com parentes ou quem sabe até sozinhos, já que não existe referência a tutores ou que tenham sido criados em casas de outra pessoa, porém não podemos afirmar tal suposição, em virtude da limitação documental.

Esses enlaces, ocorridos na mesma data ao longo de cinco anos e, por acaso quase todos na mesma igreja, são exemplos de como os costumes estavam sendo praticados por todos. Casava-se cedo, no despertar da alvorada, ou no início da noite nas segundas, terças, quartas, quintas e sextas, exceto o sábado e o domingo. As uniões de escravos, crioulos, pardos, brancos não possuíam restrições aparentes, eram celebradas seguindo as normas, adequadas às leis. O fato de alguns serem órfãos e filhos de mães solteiras revela uma outra face do cotidiano que precisa ser mais aprofundada por estudos: mulheres que venceram barreiras e conseguiram criar seus filhos possibilitando o acesso ao casamento e a formação de uma família legítima sob a égide católica, que ao menos oficialmente, não tiveram oportunidade de ter.

Considerações Finais

Casar em horários extremos ou em determinados dias da semana pode não ter relação somente com a visibilidade que era necessária para cerimônia, mas com aspectos ligados ao cotidiano de trabalho dos indivíduos. Não estamos abordando uma freguesia que vivia da agricultura, como São Paulo, Sorocaba e tantas outras já estudadas. Santo Antônio do Recife tinha uma configuração diferente, devido as suas atividades ligadas ao comércio, o que a torna singular. Uma localidade urbana que ligava o porto ao continente e que era ponto de encontro de pessoas, negociantes, além de concentrar

uma população diversificada e mestiça, que ao menos através dos registros matrimoniais, revelava ser obediente às normas católicas adaptando-as de acordo com suas necessidades diárias.

Essa sociedade conseguiu conviver com as exigências do cotidiano, adaptando necessidades, hábitos, ritos, as regras impostas pela Igreja. Pessoas que não se renderam as normas simplesmente, mas que conseguiram fazer uso das brechas existentes entre o que era dito e a realidade social, que girava em torno do que era mais imediato, necessário, e dava garantias de status, de visibilidade e de um lugar que só o casamento reconhecido pelos ritos e cerimônias da Igreja católica poderia oferecer.

Fontes

Arquivo Histórico Ultramarino – Projeto Resgate – Avulsos Pernambuco
Arquivo da Matriz Santo Antônio do Recife
AMSAR – Livro I de Casamento – 1790 – 1797.
AMSAR – Livro II de Casamento – 1796 – 1806.

Bibliografia

- ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. *O Sexo Devoto: Normatização e Resistência feminina no Império Português – XVI – XVIII*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2005.
- ARRAIS, Raimundo. *O Pântano e o Riacho: A formação do espaço público no Recife do século XIX*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Viver e Sobreviver em Uma Vila Colonial: Sorocaba, Séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2001.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife 1822-1850*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001.
- _____. “De portas adentro e de portas afora: trabalho doméstico e escravidão no Recife, 1822-1850”. In: Revista Afro-Ásia, 2003. v. 29/30.

- CAVALCANTI, Carlos Bezerra. *O Recife e seus bairros*. Recife: Câmara Municipal do Recife. CEPE, 1998.
- CERTEAU, Michel De. *A Escrita da História*. Forense Universitária. Rio de Janeiro: 2006.
- _____. *A Invenção do Cotidiano: As artes de fazer*. Petrópolis: Vozes. 2005. v. 1.
- COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Anais Pernambucanos 1740 – 1794*. Recife, FUNDARPE. 1984. v. 6.
- FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento – Fortuna e Família no Cotidiano Colonial*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1998. Coleção Histórias do Brasil.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Tradução e Prefácio de Luís da Câmara Cascudo; estudo introdutório e organizado por Leonardo Dantas Silva; 11. ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2002. v. 1.
- LEWCOWICZ, Ida. “A fragilidade do celibato”. In: Lage, Lana (org.) *Mulheres, adúlteros e padres: história e moral na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Dois Pontos 1987
- MELLO, José Antônio Gonçalves de. *O Tempo dos Flamengos*. 4º ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- PIO, Fernando. *A Igreja matriz do Santíssimo Sacramento do Bairro de Santo Antônio e Sua História*. Recife: Editora Universitária da Universidade Federal de Pernambuco. 1973.
- PRIORE, Mary Del. *História do Amor no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2005.
- SILVA, Gian Carlo de Melo. *Um só corpo, uma só carne: casamento, cotidiano e mestiçagem no Recife colonial 1790 - 1800*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Rural de Pernambuco. Recife: o autor, 2008.
- VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, Feitas e Ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, Propostas e Aceitas em Sínodo Diocesano, que o dito Senhor Celebrou em 12 de Junho do ano de 1707*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

HOMEM/MULHER, ELITE/POPULAÇÃO POBRE: AS DESIGUALDADES SEXUAIS E SOCIAIS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX ATRAVÉS DA DOCUMENTAÇÃO ECLESIASTICA

*Quelce dos Santos Yamashita**

O presente artigo é oriundo de análises realizadas para o desenvolvimento de minha dissertação de mestrado na qual discutimos questões relativas à constituição familiar entre consanguíneos na segunda metade do século XIX, na Província de Mato Grosso, e a função normatizadora e legitimadora da Igreja Católica no tocante às práticas sociais, primordialmente as referentes às práticas matrimoniais consanguíneas. Para entender essa função normatizadora e legitimadora da Igreja Católica, utilizamos basicamente a documentação eclesiástica. Estas fontes são permeadas por um discurso que legitimava uma sociedade notadamente desigual. Assim, procuramos perceber a tentativa da Igreja em validar as desigualdades sociais, sejam elas entre homens e mulheres, ao *naturalizar* a inferioridade e a submissão feminina, ou as desigualdades entre a elite e a população pobre, ao aceitar a justificativa da *falta de pessoas iguais* para conceder a dispensa do impedimento consanguíneo para que parentes em graus próximos pudessem casar-se.

É fato evidente e indiscutível que a documentação eclesiástica, especialmente os registros paroquiais, propicia o desenvolvimento de pesquisas sobre a família e o matrimônio, possibilitando um debate cada vez maior em torno dessa temática. Os temas não estão sendo estudados

* Mestre em História pela Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT.

isoladamente; pelo contrário, fazem parte de inúmeras questões relacionadas ao social e que, por conseguinte, merecem atenção especial por parte dos pesquisadores das diversas áreas das Ciências Humanas.

Na década de 70 do século XX, aspectos como nupcialidade, mortalidade, fecundidade e igualdade dos sexos, receberam uma atenção especial por parte dos historiadores. Na década seguinte, as investigações sobre a função social dos sexos, do matrimônio, do divórcio, das uniões ilegítimas, das relações familiares entre escravos, forros e pobres, das transgressões como adultério e concubinato, trouxeram para o centro do debate novas representações a respeito das relações sociais entre os sexos e as relações familiares vivenciadas no país dos séculos anteriores ao século XX. Nesse sentido, os registros paroquiais, os recenseamentos, os inventários, os testamentos e os processos eclesiásticos, entre outras séries documentais, foram fundamentais para o desenvolvimento dessa multiplicidade de temas (SAMARA e COSTA, 1984) e para o entendimento do emaranhado de relações cotidianamente estabelecidas dentro de um sistema de moralidade ideológica de controle da ordem social vigente, sobre a influência da Igreja Católica.

Ao que pesem algumas críticas relativas à utilização das fontes paroquiais, especialmente no que concerne ao método quantitativo, visto que a explicação histórica, segundo esse método, tende a prestigiar uma análise do mundo fundamentada nas totalidades, sejam elas, econômicas, culturais ou sociais (GRENIER, 1998, p. 183-192), outras análises, porém, ressaltam a positividade desse método para a História. A História Quantitativa, embora tenha um aspecto conservador, visto que trabalha com os recuos, as frequências e as mudanças (FURET, 1976), seu procedimento, ao utilizar o estudo de séries de fatos, possibilita a comparação com acontecimentos que os antecederam ou que os sucederam, permitindo o entendimento de especificidades de períodos e espaços geográficos distintos. Acreditamos assim, que no tocante a questões relacionadas à constituição familiar, essa metodologia seja importante, não pelo número em si, mas por ser um indicador das múltiplas relações sociais vivenciadas pela população.

A finalidade dos pesquisadores, ao utilizar esses números, é empregá-los como instrumento técnico que contribua para atingir um plano

analítico, de modo que cheguem à superfície, mediante os números, as pistas sobre as variadas formas de condutas e as atuações daqueles sujeitos históricos em seus contextos espaciais e temporais específicos. Para pesquisadores que trabalham com a sociedade brasileira dos séculos XVI ao XIX, cremos que essa documentação torna-se imprescindível.

A análise de outros documentos eclesiásticos, a exemplo dos processos matrimoniais, juntamente com seus dados numéricos, possibilita o entendimento de aspectos práticos e representativos da sociedade com suas inúmeras particularidades e generalizações. Dentre os processos matrimoniais destacamos os Processos de Premissas, ou seja, de pedido de dispensa de impedimento de consanguinidade, os Processos de Justificação de Estado de Solteiro; os de Justificação de Estado de Viuvez, os de Habilitação Matrimonial e os referentes ao Divórcio. Esta documentação, além de nos ajudar a entender as práticas matrimoniais de séculos anteriores através das normatizações eclesiais, nos auxilia a perceber os discursos legitimadores da Igreja sobre essas práticas e a maneira como a sociedade vivenciava essas normatizações.

Os vestígios históricos, ou essa *exposição* do real vivido presentes na documentação, relatam-nos em grande medida o pensamento da Igreja Católica acerca da sociedade e das práticas sociais estabelecidas. Nela podemos ler as representações, bem como as funções delegadas pela Igreja Católica, a cada grupo, gênero e mesmo indivíduo dentro da sociedade.

A fragilidade feminina é um exemplo claro de representação social encontrada nessa documentação. Segundo o discurso presente nos processos de premissas, a mulher deveria estar sempre sob a tutela de um homem, seja ele pai, irmão, padrinho, marido ou tutor, pois graças a sua fragilidade, a mulher poderia facilmente se entregar a paixões ou prostituir-se. Vemos que na segunda metade do século XIX, especialmente na Europa, tanto os moralistas quanto os médicos sanitaristas apontavam as prostitutas como causadoras de doenças e geradoras de agitações públicas, visto que se envolviam diretamente em roubos, bebedeiras e outras formas de contravenções (WALKOWITZ, 1994, p. 410).

Quanto à historiografia brasileira, encontramos em Magali Engel (1989) uma discussão sobre problemas ligados à constituição do

discurso médico a respeito da prostituição na cidade do Rio de Janeiro, entre 1840 e 1890. Já Margareth Rago (1991) estuda a prostituição na cidade de São Paulo com a intenção de apontar de que forma os discursos médicos, literários, jurídicos e jornalísticos ajudaram a construir as representações acerca da prostituição entre os anos de 1890 a 1930.

Assim percebemos que o discurso da Igreja Católica corroborava com o discurso proveniente de um saber científico, o da medicina, que era considerado um discurso legítimo. Convém lembrar que o século XIX se declara como o século da ciência, e dentro desse contexto, a medicina é um saber autorizado a falar sobre corpos, doenças e sexo; um saber, portanto, institucional. É a medicina que detém o controle do discurso sobre esses temas, em razão de ser regulamentada por números de regras, procedimentos e qualificação específica (FOUCAULT, 1999, p. 36-37). A intenção desse discurso é tornar a sociedade normatizada e disciplinada. Nesse sentido, o sujeito social ao interiorizar os valores proferidos por instituições, como o Estado e a Igreja, passam a desempenhar os papéis sociais pregados por essas instituições. Ou seja, os discursos institucionais eram pronunciados com a finalidade de moldar a sociedade.

Através desse discurso *legítimo* eram empregadas táticas de classificação e controle das práticas sexuais, especialmente das femininas, que se baseavam no modelo de mulher esposa-mãe, defendidas pelo Estado e pela Igreja.

Segundo Souza (2001, p. 19-20), o império brasileiro no início do século XIX, passava por situações de desordens sociais, como as várias rebeliões que eclodiram em seu território, que propiciavam transformações sociais, levando o governo a tomar medidas que tinham por finalidade:

Desqualificar a descentralização e a heterogeneidade, em prol da homogeneização e da conciliação. Perante uma população dada a práticas adversas à ordem e à civilização, a estratégia passou a ser um controle mais rígido sobre seus costumes e hábitos.

Dentro dessa tentativa de desqualificação, e pensando nas uniões consensuais e na vida das mulheres que escapavam àquele modelo de esposa/mãe, percebemos que os discursos do Estado e da Igreja procuravam

também desclassificar a multiplicidade de práticas sociais vivenciadas por essas mulheres, estabelecendo normas, valores e padrões de comportamento sexual feminino.

Compreendemos que esse discurso moralizante da Igreja e do Estado, além de reforçar a configuração binária de classificar as mulheres, Eva/Maria, pecadora/santa, buscava legitimar as ações disciplinadoras do Estado e reforçar os princípios cristãos impostos pela Igreja Católica, em especial o sacramento do matrimônio, o grande normatizador das uniões sexuais. Esse discurso valorizado pela Igreja, baseado nas figuras de Eva e Maria, reforçava e enfatizava a natureza pecadora feminina, fundamentada na imagem de Eva, porém ressaltava a possibilidade de regeneração da mulher ao acompanhar os passos de Maria, a responsável pela remissão dos pecados femininos.

Portanto, a sociedade brasileira no século XIX ainda estava submetida às regras e normas impostas pela Igreja Católica. Versa essa submissão a um período em que a religiosidade era elemento inseparável da mentalidade dos indivíduos e de toda a sua prática cotidiana em sociedade. A aliança entre a Coroa Portuguesa e a Igreja Católica, na forma do Padroado Régio¹, deixou marcas visíveis na cultura religiosa brasileira, visto que a religião católica era a única permitida na nação portuguesa e em seus domínios.

Em relação à importância da Igreja Católica para a sociedade colonial e imperial, basta lembrarmos que o registro civil, responsável pela relação de informações atinentes aos dados populacionais como nascimentos, casamentos e óbitos, somente foi regulamentado pelo Decreto 181, em 24 de janeiro de 1890; até então eram os registros religiosos que evidenciavam a existência de um indivíduo em sociedade. Ressaltamos, entretanto, a partir das análises de Carlos Bacellar, que o registro civil foi estabelecido no Brasil, notadamente pela vinda dos primeiros imigrantes, e pelo imperativo de registrarem os atos destes fora da jurisdição da Igreja Católica e não propriamente pela Proclamação da República, como pode parecer através de uma análise apressada (BACELLAR, 2006, p. 74).

¹ Hoornaert classifica o Padroado como uma forma peculiar de compromisso entre a Igreja de Roma e o governo de Portugal (1977, p. 162-163).

Sabendo que a Igreja Católica era a instituição normatizadora das relações sociais desde os primeiros séculos da colonização portuguesa até o final do império brasileiro, observamos através de suas legislações e discursos, que os contraventores dessas normas *deveriam* ser colocados à margem da sociedade, através da excomunhão ou de outras punições, a exemplo do degredo e do pagamento de penas pecuniárias. Todavia, é notório como algumas contravenções são aceitas e relevadas pela Igreja e pela sociedade. Um exemplo dessas contravenções são os amancebamentos e os filhos tidos por clérigos, tanto no período colonial quanto imperial. Segundo estudos sobre o tema, o Tribunal Episcopal, era mais rigoroso ao julgar as ocorrências de descumprimento dos encargos clericais, do que com os amancebamentos e concubinatos desses religiosos (GOLDSCHMIDT, 1998, p. 164).

A Igreja perante a população, sobretudo diante da camada subalterna, tinha a expressão de Lei, sendo vista pelas pessoas como uma procuradora dos homens perante Deus. Utilizando-se dessa representação da Igreja diante da sociedade, a Coroa portuguesa servia-se da religião como mecanismo de controle social, permanecendo assim do início da colonização até o final do Império. Desse modo, na tentativa de apreendermos as relações sociais neste período, especialmente o universo familiar e feminino, é necessário compreendermos a influência religiosa na vida cotidiana dessa população e nos atentarmos para o fato de que ao pregar regras de condutas morais e éticas à sociedade, a Igreja Católica se colocava como normatizadora e legitimadora das práticas sociais.

Entendemos que o matrimônio ao ser definido como sacramento cristão, passa a ser um componente normatizador das relações sociais. Desse modo, Pimentel afirma que “as diferenças de gênero, de posições sociais e de etnia vão aparecer, a partir das normatizações, como aspectos constitutivos da maneira de ver o mundo da época” (PIMENTEL, 2007, p. 31).

O matrimônio foi empregado como aparelho disciplinador dos corpos e dos costumes, tanto pelo Estado como pela Igreja. O Estado o fez através das *Ordenações Filipinas* (1603) e a Igreja do Brasil a partir de 1707, através das *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*, pois ambas as

legislações, embora possuíssem jurisdições diferentes, insistiam nas questões relativas ao casamento e à sexualidade. Sobre essa questão Pimentel (2007, p. 32) diz que:

A insistência com que questões sobre o casamento e a sexualidade aparecem nas duas obras reflete a importância que assumiam no processo colonizador português. Nos discursos, a função da repetição é a de instaurar sentidos. Isso sugere a hipótese de que a valorização do matrimônio era importante recurso de domesticação dos corpos e dos espíritos.

Por outro lado, a influência da Igreja não se restringia a aspectos dos sacramentos cristãos. Seus discursos normatizadores e legitimadores das práticas sociais cotidianas abarcavam todos os aspectos da vida da população colonial e imperial. Estudos anteriores já examinaram como os intelectuais da colônia, especialmente os influenciados pelos jesuítas, passaram a pensar a questão da escravidão, de maneira a validar a submissão dos escravizados e, por conseguinte, legitimar a sociedade escravista e amenizar os conflitos sociais (VAINFAS, 1986). Lembremos que a educação também era encargo dos religiosos, especialmente dos jesuítas. Da chegada desses religiosos ao Brasil em 1549, até a data da sua expulsão pelo Marquês de Pombal em 1759, esses religiosos foram os principais responsáveis pela educação brasileira. Ressaltamos, entretanto, que essa educação ficara circunscrita a grupos específicos da população (PRADO JUNIOR, 2000). Todavia, apesar dessa restrição, o mérito dos jesuítas em relação à educação não pode ser esquecido.

A Igreja no Brasil, até o início do século XVIII, seguia as normas prescritas nas *Ordenações Filipinas*, legislação civil portuguesa em vigor no período. Somente em 1707 foram redigidas, graças à convocação do 5º arcebispo da Bahia, dom Sebastião Monteiro e Vide, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que tinha por intento a unificação das regras prescritas no Concílio de Trento (1545-1563) e sua adequação às circunstâncias brasileiras. Fonte normatizadora da Igreja Católica no Brasil, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia permaneceram em vigor até o final do Império.

As Constituições, organizada em cinco livros, abordava tanto os assuntos relacionados à fé, como a conduta dos fiéis no dia a dia e o comportamento do clero frente às regras eclesiais. Enquanto legislação eclesiástica também estabelecia as penas necessárias, tanto para leigos quanto para clérigos, para as desobediências das normatizações apresentadas em seus livros.

Na documentação eclesiástica, notadamente nos processos matrimoniais, podemos perceber que as penas auferidas a quem desobedecesse às regulamentações eclesiais, podiam ser pecuniárias ou espirituais. As penas pecuniárias estavam lado a lado com as sanções espirituais, sugerindo uma comunhão entre os assuntos sagrados e os profanos. Nos processos de premissas, processos impetrados junto ao Juízo Eclesiástico, eram imputados aos nubentes *penas* pecuniárias ou espirituais para obtenção da dispensa do impedimento consanguíneo. Notamos que a maioria dos nubentes, mesmo sendo pobres, optava pelo *pagamento* pecuniário. Aproximando-se o fim do período imperial, observamos que a cobrança de ambas as penas passa a ser frequente. Na provisão concedendo dispensa do impedimento de consangüinidade em benefício dos nubentes o alferes João Capistrano da Silva e Maria da Gloria Serra², no ano de 1882, foi determinado que além da esmola de 40 mil réis, também deveriam cumprir com algumas obrigações espirituais.

Percebemos através desses processos eclesiásticos o cuidado tomado pelos clérigos quanto à denominação dessas *penas* pecuniárias. Na documentação, referem-se a essa prática como *esmola* ou *doação* pecuniária e essa denominação não é sem motivo. Até final do século XVIII os bispos brasileiros não tinham permissão para dispensar dos impedimentos eclesiásticos. Apenas em 1790, com a bula papal *Magnum Profecto Curam*, expedida por Pio VI, que os bispos do Brasil receberam essa prerrogativa. Entretanto, o documento falava em *gratuidade*, ou seja, os bispos e vigários gerais não podiam cobrar por essa dispensa. (SILVA, 1984, p. 132-133)

² Registro de provisão concedendo dispensa do impedimento consanguíneo a favor do alferes João Capistrano da Silva e Maria da Glória Serra. Cuiabá, 1882. Caixa 74 / Rolo 45. APMC – NDIHR.

A cobrança pela dispensa canônica por parte dos clérigos poderia ser considerada como pecado de *simonia*, ou seja, venda de graças divinas, bênçãos ou absolvição eclesiásticas. Portanto, observamos que a penitência pecuniária em forma de *doação* às Obras Pias afastava essas exigências do pecado da *simonia* e aproximava a Igreja do cumprimento de um de seus deveres fundamentais que dizia respeito à assistência e ao amparo social à população desfavorecida economicamente.

Devemos ressaltar que as Constituições reproduziam a prática do Código Filipino de impor as punições de acordo com a posição social dos implicados. Ou seja, dependendo da conjuntura das transgressões e da própria pessoa do transgressor, as punições podiam variar, pois ela constituía hierarquias sociais com características próprias do entendimento de castigo (CONSTITUIÇÕES, Liv. 5. Tít. II parágrafo 892). Pimentel conseguiu explicar de forma pontual essa questão ao dizer:

Assim, a aplicação da justiça não se dedicava a extinguir comportamentos inadequados da mesma maneira para todos, ou seja, a inadequação de comportamentos não era uma concepção universalizada. A alguns era dado o direito de transgredir, a outros a justiça significava imposição de rótulos, de sinais discriminadores (2007, p. 30).

O sacramento do matrimônio, assim como os outros sacramentos, recebeu atenção especial em todos os seus aspectos nas Constituições. Desde a idade mínima necessária para a realização do matrimônio aos procedimentos exigidos aos nubentes, tudo se achava explícito nas Constituições. Embora o estado de casado fosse inferior ao estado de castidade, ele era de essencial gravidade, pois tinha a finalidade de adequar os impulsos sexuais e regularizar a vida do casal que precisaria ser firmada na graça de Deus e ser efetivada na procriação e educação dos filhos e na divulgação dos princípios do cristianismo.

Salientamos que embora as teses estabelecidas pelo Concílio de Trento, presentes nas Constituições, atestassem a superioridade do celibato em detrimento do casamento, a política de Portugal em respeito à Colônia do Brasil foi sempre a de estimular a reprodução da população e, por

consequente, a de diminuir todos os elementos que pudessem contribuir para a redução dos casamentos (SILVA, 1984, p. 23). As restrições ao celibato, especialmente o feminino, e as dificuldades impostas quanto ao retorno de mulheres a Portugal são exemplos dessa política portuguesa.

Tendo em vista a participação da Igreja no sentido de tornar eficaz a disciplina dos sacramentos cristãos, de maneira especial o matrimônio, encaminhando e vigiando a população, sobretudo a pobre, pois entre esses as uniões ilegítimas eram mais usuais³, torna-se imperativo entender os mecanismos utilizados pela Igreja para controlar essa sociedade.

As transgressões, desordens e outros assuntos referentes ao procedimento matrimonial eram de competência do Juízo Eclesiástico que questionava os nubentes, as testemunhas e, no caso de denúncia, o seu autor.

No entanto, mesmo mediante todo esse aparato de vigilância e punição em relação às uniões ilegítimas, percebemos que o concubinato e a mancebia se impunham em ampla medida às uniões legítimas. Ou seja, as uniões que seguiam as normatizações eclesiais não eram majoritárias, como pretendiam as autoridades religiosas. Portanto, assim como estudos anteriores já assinalaram, a incidência de concubinatos para regiões como Minas Gerais (SILVA, 2001, p. 39), e São Paulo (MARCÍLIO, 1973, p. 160), o censo de 1890 (PERARO, 2005) das paróquias da Sé e de São Gonçalo de Pedro II de Mato Grosso, revela dados interessantes quanto ao estado civil da população e às uniões consensuais.

Segundo os dados deste censo, 77% da população da paróquia da Sé era formada por pessoas solteiras, 17% casadas e 6% por pessoas viúvas. Entretanto, notamos que em vários domicílios onde residiam prioritariamente pessoas solteiras, a composição domiciliar indicava a formação de uma família nuclear. Este é o caso do domicílio em que residia Floriano de Souza Neves, 33 anos, solteiro e pardo; e Anna, 24 anos, solteira e parda, juntamente com duas crianças, Maria e José, de 5 e 3 anos respectivamente, ambas pardas. Os sobrenomes das crianças e de Anna não

³ Destacamos, porém, que, embora a incidência de uniões ilegítimas entre a população pobre fosse maior, entre a elite essas uniões também se faziam presente (PERARO, 2001, p. 139).

constam do recenseamento, mas todos os indícios levam a crer que se tratava de uma família ilegítima.

Conclusões análogas podem ser auferidas em relação à paróquia de São Gonçalo de Pedro II em que os dados presentes no mesmo recenseamento de 1890, referentes ao estado civil da população coincidem com as informações referentes à paróquia de Sé. Dessa maneira, vimos que 76% da população da paróquia de São Gonçalo de Pedro II eram constituídas por pessoas solteiras, 17% casadas e 7% por pessoas viúvas. Dentre vários casos, citamos o domicílio em que residia Manoel Cláudio da Rocha, 41 anos, solteiro, pardo, juntamente com Leonarda Ramires, 30 anos, solteira, parda, paraguaia; e as crianças Domingos da Rocha, 13 anos, pardo, paraguaio e Maria Rofina da Rocha de 11 anos, parda, brasileira (PERARO, 2005). São inúmeros os domicílios com essa mesma formação. Assim, considerando o alto índice da população recenseada como solteira, e baseados nos dados presentes no recenseamento, acreditamos que grande parte dessa população compunha famílias ilegítimas, indicando que apesar de todo o empenho da Igreja e das normatizações prescritas em sua legislação, parte da população adotava outras formas de relações conjugais e sociais.

Em relação à escolha do cônjuge, percebemos que essa escolha, na segunda metade do século XIX, ainda era guiada por preceitos que buscavam uma igualdade em relação ao companheiro. O discurso presente nos processos indica uma preocupação em escolher um cônjuge que tivesse uma semelhança “social”, “racial”, “etária” e também “moral”. Silva (1984, p. 66) já havia discutido a questão, afirmando que a igualdade ao proceder à escolha do cônjuge, considerava “etária, social, física e moral”. A autora nos esclarece o principal argumento utilizado pela sociedade para justificar o princípio da igualdade, dizendo que:

A indissolubilidade do matrimônio, estabelecida pela doutrina da Igreja Católica, era usada como o principal argumento a favor de uma escolha maduramente pensada do futuro cônjuge. O princípio básico que norteava tal escolha era o princípio da igualdade, claramente enunciado quer nos adágios e provérbios, quer nos textos dos moralistas (SILVA, 1984, p. 66).

No tocante ao princípio da “igualdade moral” presente na documentação eclesiástica, percebe-se que apesar do discurso moralizante do contexto da sociedade moderna, a preocupação com a moral recaía principalmente sobre as mulheres. As referências encontradas nos processos insistiam na questão da honestidade e recato das nubentes. Assim a constância nos processos de premissas, da afirmação de que “a oradora não foi raptada pelo orador” demonstra que a prática do rapto era comum na segunda metade do século XIX, assim como a declaração que se “vive com toda honestidade e recato em casa de seus pais”, encontra-se dentro da moralidade imposta às mulheres. Observamos que essa justificativa se faz presente em todos os processos analisados, os quais seguem o mesmo modelo sendo a última argumentação apresentada na petição dos nubentes.

Eram as características da moralidade da mulher que estavam em discussão. Dela era cobrada que fosse controlada, honesta, sensata e educada, pois ela era responsável pela educação dos filhos, pelo cuidado com o marido, além da moral e reputação da família. A mulher era a responsável por transmitir as virtudes morais, éticas e sociais da religião, para os filhos primeiramente, e posteriormente aos homens, portanto, para a sociedade (GIORGIO, 1991, p. 199). Conforme Giorgio, é perceptível no século XIX maior participação feminina nas questões relativas à religiosidade, sendo esse fenômeno compreendido por parte da Igreja. Desta forma, a sensibilidade feminina, antes reprovada e condenada pelo discurso eclesiástico, passou a ser canalizado especialmente para a maternidade e para a vida conjugal.

Era necessário, segundo a visão católica, exaltar a mulher, como mãe e esposa, pois era por intermédio dela que seriam divulgadas as virtudes morais pregadas pela Igreja e reforçadas pelo Estado.

Em relação às características específicas do noivo, a documentação faz referências à capacidade de trabalho e à detenção de bens materiais. Nos processos, encontramos com frequência as seguintes justificativas: “que o orador apesar de pobre, porém ágil e *trabalhador*, pode decentemente tratar da oradora”⁴, ou, “que o orador é negociante e *possui meios necessários*

⁴ A. J. P. de João Rodrigues de Araújo e Eduviges Maria Rodrigues. Cuiabá, 1868. Caixa 18 / Rolo 11. APMC – NDIHR.

para tratar da oradora com decência”⁵ (grifos da autora). Reforçando as características masculinas, percebemos a ênfase na necessidade imperativa da nubente ter alguém que a protegesse de sua própria fragilidade. Assim, a petição dos nubentes Antônio Ivo e Francisca Leite alega:

[...] que os oradores não são abastados de bens, mas que o orador é moço ágil, morigerado e trabalhador, e por isso nos casos de poder tratar e manter a oradora, e filhos que dela tiver, e que se a oradora perder essa ocasião de se casar com o orador pode não achar outra, e assim se exporá aos danos, a que estão sujeitas as pessoas do seu sexo⁶.

Acerca desses “atributos” masculinos, Campos (2003, p. 158) apreende as mesmas preocupações presentes na documentação eclesiástica colonial de São Paulo.

A escolha do cônjuge, a partir das justificativas presentes nos processos, mostra a continuação do emprego de princípios “racionais” em prejuízo dos preceitos modernos, relativos ao sentimento e à higienização. Notamos que entre a população abastada, era comum a escolha do cônjuge se ligar a *pessoa igual*, pois essa equidade contribuiria para a conservação e manutenção do patrimônio e do prestígio social, ainda que para isso precisassem casar-se com parentes próximos. Para exemplificar nossa afirmação, citamos a petição dos oradores Porfírio Alves da Cunha e Francelina Alves da Cunha, onde afirmaram “que o orador é fazendeiro, vizinho da mãe da oradora, e o único mais próprio de amparar a família viúva de seu finado tio, *comunicando-se em sociedade* a continuação da criação de gado”⁷ (grifos da autora). Portanto, o conteúdo desse processo indica a preocupação da elite com a questão do patrimônio no momento de eleger o cônjuge.

⁵ A. J. P. de Antonio Joaquim de Arruda e Amalia Etelvina da Costa Marques. Cuiabá, 1875. Caixa 18 / Rolo 11. APMC – NDIHR.

⁶ A. J. P. de Antonio Ivo de Pinho e Francisca Leite de Almeida. Cuiabá, 1851. Caixa 16 / Rolo 10. APMC – NDIHR.

⁷ Petição de Porfírio Alves da Cunha e Maria Francelina Alves da Cunha. Cuiabá, 1889. Caixa 50 / Rolo 32. APMC – NDIHR.

Assim, levando-se em conta o princípio da igualdade na escolha do cônjuge, percebemos que os processos matrimoniais atestavam esse preceito ao considerar válida a justificativa da falta de *pessoa igual* nas localidades de residência dos nubentes, para conceder a dispensa do impedimento consanguíneo. São vários os processos, especialmente de pessoas abastadas, apresentando essa declaração. Os nubentes, Egas Viegas Muniz e Izabel de Arruda Galvão alegam que “habitam em lugar onde com facilidade não poderão achar *pessoa igual* com quem se possam casar, a não ser parentes em grau mais ou menos próximos”⁸. Observamos que as justificativas parecem seguir uma padronização. Assim, nas alegações dos nubentes tenente coronel Antônio Manoel e Maria Leopoldina, encontramos a seguinte justificativa para obtenção da dispensa consanguínea: “que este casamento é vantajoso aos oradores, principalmente à oradora que, habitando em lugar estreito não lhe será fácil encontrar *pessoa igual*, com quem se possa unir em matrimônio”⁹. Igualmente justificam os oradores Francisco Alves Corrêa e Delfina Carolina de Almeida, “que os oradores habitando em lugar estreito não lhes é fácil achar *pessoa igual* a não ser mesmo algum parente em grau mais ou menos próximo”¹⁰ (grifos da autora).

Vemos que as justificativas apresentadas nos processos eram aquelas consideradas adequadas pela Igreja. Se assim não fosse, os nubentes não conseguiriam a almejada dispensa. Portanto, o preenchimento das petições deveria seguir causas apresentadas *a priori*; eram ações direcionadas. Essa ação direcionada como afirmado acima, pode ser percebida na carta pastoral de D. Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, bispo da Diocese de Goiás de 1881-1890, onde aconselhava seus párocos a ajudar seus fregueses na redação de suas petições de dispensas eclesiásticas, recomendando os motivos aceitos pela Igreja para conceder a dispensa (SILVA, 2003, p. 127). Embora não tenhamos encontrado nenhuma recomendação semelhante para

⁸ A. J. P. de Egas Viegas Muniz e Izabel de Arruda Galvão. Cuiabá, 1863. Caixa 17 / Rolo 11. ACMC – NDIHR.

⁹ A. J. P. do tenente coronel Antonio Manoel da Silva Fontes e Maria Leopoldina Marques de Fontes. Cuiabá, 1872. Caixa 18 / Rolo 11. ACMC – NDIHR.

¹⁰ A. J. P. de Francisco Alves Corrêa e Delfina Carolina de Almeida. Cuiabá, 1863. Caixa 17 / Rolo 11. ACMC – NDIHR.

os párocos de Mato Grosso, acreditamos que estes e os demais clérigos de outras províncias brasileiras, possam ter recebido orientações semelhantes.

Em relação à igualdade racial, notamos que nas análises de Silva (1984), essa questão não é considerada. No entanto, percebemos que esse princípio também permeava a escolha do cônjuge no final do século XIX. Ainda que nos processos matrimoniais não estivesse presente de forma explícita o preceito da igualdade racial, podemos detectá-lo pela ausência de matrimônios entre raças distintas. Considerando que na segunda metade do século XIX, a maioria da população mato-grossense era de “cor”, notadamente mestiços (ALEIXO, 1984, p. 62), sendo assim, causa estranheza o baixo número de casamentos entre essas pessoas. A maior parte dos matrimônios legítimos acontecia entre pessoas denominadas brancas. Sobre esse tema podemos fazer dois questionamentos: As uniões entre a população de cor seriam em sua maioria de caráter ilegítimo? Ou por esquecimento, voluntário ou involuntário por parte dos párocos, a cor dessas pessoas não teria sido mencionada nos processos?

Em Mato Grosso, entre 1850 a 1889, localizamos 145 processos de premissas. Verificamos que em 88 desses processos não constava a cor dos nubentes, em 49 os noivos são brancos, em 3 os nubentes são pardos, em outros 3 processos os noivos são pardos e as noivas brancas, em 1 o noivo é branco e a noiva parda, e em outro a noiva é parda e não consta a cor do noivo. Vemos que em mais de 60% dos processos de premissas analisados não consta a cor dos nubentes. Entretanto, com outras fontes colhemos maiores informações acerca desses nubentes, identificando uma união entre nubentes da cor “preta”. Assim, o alferes do exército Miguel José de França, casa-se em 1868 com sua sobrinha Ritta Torquato Elvira Leite¹¹. Embora no processo não seja identificada a cor dos noivos, identificamos esse dado através do recenseamento de 1890 do Distrito da Sé (PERARO, 2005).

Nos processos de premissas, a cor dos nubentes pode ser verificada nas certidões de batismo. No entanto, essas certidões não estão presentes em todos os processos, dificultando sua identificação. Assim sendo, ainda que não tenhamos conseguido identificar a cor de todos os nubentes,

¹¹ A. J. P. do alferes Miguel José de França e Ritta Torquato Elvira Leite. Cuiabá, 1868. Caixa 18 / Rolo 11. ACMC – NDIHR.

a percentagem observada permitiu que constatássemos que os casamentos aconteciam em sua maioria entre iguais racialmente.

Outro princípio utilizado na escolha do cônjuge sobre o qual nos debruçamos é o da igualdade etária. Percebemos que esse princípio era, no contexto da sociedade moderna, contestado e criticado especialmente pelos moralistas e pelos médicos sanitaristas, que estavam preocupados em nortear a vida da população, disciplinando o indivíduo moral e fisicamente. A respeito desse tema Michela de Giorgio (1991, p. 207) afirma que “tal atitude – a troca entre um capital estético feminino e um capital econômico masculino – é um espinho no coração dos eugenistas”.

O discurso higiênico/sanitarista condenava a disparidade etária, alegando que essas uniões podiam trazer problemas para a saúde de seus descendentes. Segundo esse discurso as uniões entre mulheres jovens e homens velhos eram condenadas porque:

A mulher jovem, pela imaturidade do aparelho reprodutor, arriscava-se a uma gestação ou parto difíceis que podiam lesar o feto ou o recém-nascido. O velho tinha os órgãos reprodutores ‘enfraquecidos’ e com suas ‘funções perturbadas’, o que o tornava igualmente inapto a procriar (COSTA, 1999, p. 220).

Os discursos moralistas e higienistas diziam que a *igualdade* entre os nubentes propiciava harmonia ao matrimônio, enquanto as desigualdades causavam amarguras e desarmonias. Deste modo, as uniões com grande diferença etária eram comumente arranjadas pelos pais, visando interesses materiais, não podiam trazer felicidade e harmonia ao casal. Contudo, para a grande maioria das mulheres, sobretudo as mulheres da elite, ainda era comum um matrimônio submetido à escolha familiar, com a preocupação voltada para um “bom casamento”, união que não passava pelo crivo sentimental. Em estudos realizados sobre a temática na Europa do século XIX, análises corroboram com nossa afirmativa:

Na obra das escritoras católicas, a descrição deste gênero não propõe qualquer carga acusatória ao sistema de dupla moral que domina o mercado matrimonial. E as perplexidades sobre a idade

dos maridos resolvem-se em histórias com final feliz (GIORGIO, 1991, p. 207).

Outra preocupação destacada pela historiografia brasileira acerca da desigualdade etária está presente nas análises de Dias. Segundo a pesquisa, o casamento entre homens e mulheres com idades desiguais favorecia a multiplicação de viúvas ou mulheres sós (DIAS, 1984, p. 23), encontradas freqüência, não apenas na Capitania de São Paulo, mas também, em outras regiões da Colônia, a exemplo de Mato Grosso.

Os números levantados no censo de 1890 (PERARO, 2005) para as paróquias da Sé e de São Gonçalo de Pedro II de Mato Grosso, favorecem as análises de Dias. Foram contabilizadas 344 viúvas e apenas 62 viúvos para o mesmo período na paróquia da Sé e 96 viúvas contra 25 viúvos para a paróquia de São Gonçalo. Embora não tenhamos efetuado um estudo acerca do motivo dessa disparidade, esses números podem ser indicativos que corroboram com as análises de Dias.

Entretanto, mesmo que a diferença etária entre os noivos fosse criticada pelo discurso modernizador, notamos que nos casamentos da sociedade mato-grossense, o princípio de seleção do cônjuge no tocante à idade não era respeitado na segunda metade do século XIX. Apesar de haver um número significativo de matrimônios realizados entre faixas etárias aproximadas, o que estava de acordo com o discurso defendido pelos médicos higienistas (COSTA, 1999, p. 221), os casamentos com grande diferença de idade ainda eram comuns. Portanto, nessa sociedade em mutação, coexistiam práticas e discursos antagônicos.

Na documentação eclesiástica de Mato Grosso, percebemos que esses casamentos aconteciam tanto entre a elite como entre a população pobre. Assim, em 1857 encontramos o casamento dos nubentes tenente coronel Caetano Manoel de Faria (47 anos) e Francelina da Silva Albuquerque (25 anos)¹². Ressaltemos que o casal citado pertencia à elite local, e que Caetano Manoel de Faria e Albuquerque, filho dessa união, tornar-se-ia presidente do Estado de Mato Grosso no ano de 1915.

¹² A. J. P. do tenente coronel Caetano Manoel de Faria e Francelina da Silva Albuquerque. Cuiabá, 1857. Caixa 17/ Rolo 10. ACMC – NDIHR.

Da mesma maneira localizamos várias uniões entre a população pobre, a exemplo do alferes do exército Miguel José de França e Ritta Torquato Elvira Leite, casal já citado neste artigo. No processo de premissas desses nubentes consta somente a idade de Miguel, que teria 40 anos de idade em 1868, ano em que contraiu matrimônio. A idade de Ritta não é citada. Entretanto, pelo recenseamento de 1890 da paróquia da Sé do Distrito de Cuiabá, Miguel teria neste momento 65 anos e Ritta 32 anos. Porém, vemos que haviam se passado 22 anos desde o casamento realizado em 1868; portanto, Miguel deveria ter 62 e não 65 anos. Considerando que o recenseamento esteja certo, há uma diferença etária de 33 anos entre ambos, tendo Ritta teria se casado com seu tio com apenas 10 anos de idade. Entre outros processos, citamos ainda a união de Delfino Nonato de Faria, 31 anos de idade, com sua prima Maria de Arruda Maciel¹³ com 12 anos.

As justificativas, presentes nos dois últimos processos, referem-se à pobreza das nubentes. O processo de Miguel e Ritta alega “que este consórcio é vantajoso à oradora, por quanto é *ela pobre*, e o orador com quanto o seja também, pode, contudo tratá-la honestamente com o seu soldo”. Já o processo de Delfino e Maria declara que “o orador movido por caridade quer amparar a esta sua parente que perdeu o pai, e *sua mãe não possui bens de fortuna*, de maneira que possa fazer casar com outro que não o orador” (grifos da autora). É instigante pensar que assim como a preocupação com os bens de fortuna justificava uma união consanguínea, a falta desses mesmos bens também era justificativa aceita. Quanto à disparidade etária entre os noivos, não há nenhum tipo de referência ou preocupação.

A idade mínima determinada para o casamento pela lei eclesiástica era de 12 anos para as meninas e 14 anos para os meninos (CONSTITUIÇÕES, Liv. I, Tít. 64). Em caso de idades inferiores era necessária, além da autorização paterna ou do responsável, a provisão expedida pelo juiz de órfãos para que o casamento pudesse se efetivar.

A legislação eclesiástica previa três fins específicos para o matrimônio:

¹³ A. J. P. de Delfino Nonato de Faria e Maria de Arruda Maciel. Cuiabá, 1862. Caixa 17/ Rolo 11. ACMC – NDIHR.

O primeiro é o da propagação humana, ordenada para o culto e honra de Deus. O segundo é a fé e lealdade, que os casados devem guardar mutuamente. O terceiro é o da ínfima habilidade dos mesmos casados, significativa da união de Cristo Senhor Nosso com a Igreja Católica (CONSTITUIÇÕES, Liv. I. Tít. 62).

Embora a legislação eclesiástica não faça nenhuma especificação quanto à comprovação das condições físicas da mulher no momento de contrair o matrimônio, ao citar a procriação como um dos fins específicos para a realização do casamento, podemos fazer algumas considerações sobre a presença de um certificado médico no processo de dos nubentes Pedro Corrêa do Couto e Constança de Moraes Rondon¹⁴. Neste caso a nubente Constança contava com 10 anos de idade, quando é impetrado o processo. Vejamos o teor do certificado:

Eu abaixo assinado, doutor em Medicina, e com grau aprovado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, certifico que a (ilegível) D. Constança de Moraes, jovem de 10 para 11 anos de idade, tem as qualidades físicas necessárias para se receber em matrimônio. Em fé do que passei o presente certificado, que afaço em virtude do meu grau. Cuiabá, 6 de junho de 1851.
Dr. José Antonio Murinho.

Podemos ponderar que as preocupações presentes nos discursos dos médicos sanitaristas a respeito da aptidão física feminina necessária para a procriação, já estavam sendo interiorizados pela Igreja Católica. Ou seja, o certificado médico era necessário no sentido de comprovar que a nubente possuía condições físicas aptas a procriar, visto ser este um dos fins específicos do matrimônio. Não encontramos vestígios na documentação eclesiástica que se referissem às condições psicológicas da nubente, os discursos modernos também não estavam preocupados com essa questão¹⁵.

¹⁴ A. J. P. de Pedro Correa do Couto e Constança de Moraes Rondon. Cuiabá, 1851. Caixa 16 / Rolo 10. APMC – NDIHR.

¹⁵ Segundo estudos feitos por Ariès (1981), até o século XVII não havia um significado particular a respeito da infância. As relações sentimentais que atualmente

A política eclesiástica referente ao discurso moderno dos médicos sanitaristas nos parece de certa forma ambíguo, pois percebemos que apesar das contestações presentes no discurso desses profissionais a respeito do casamento entre pessoas com idades dispare e do casamento entre parentes, estes eram amplamente disseminados nas práticas cotidianas da população, sem recriminações por parte do poder eclesiástico. Por outro lado, vimos a Igreja utilizava desse mesmo discurso “científico” dos médicos, para validar o matrimônio de uma nubente com apenas 10 anos de idade, reafirmado sua condição física para a procriação.

Através da historiografia brasileira e das pesquisas realizadas em Mato Grosso acerca dos matrimônios consanguíneos, compreendemos que os casamentos entre pessoas com faixa etária desigual ainda eram frequentes no Império. No final deste período, apesar da disseminação dos discursos médicos sanitaristas as uniões continuavam ocorrendo. Contrariamente à desigualdade etária, percebemos que os casamentos desiguais em relação ao aspecto social e racial eram discriminados e evitados. Ocorria o mesmo com as uniões com disparidade religiosa.

A disparidade religiosa podia ser motivo de nulidade de casamento, ou seja, era um impedimento dirimente¹⁶, assim como, o impedimento de consanguinidade (CONSTITUIÇÕES, Liv. I, Tít. 72). Para que a união fosse válida era necessária a obtenção da dispensa desse impedimento por parte do nubente católico.

permeiam a instituição familiar, praticamente não existiam, e o papel principal da família era passar as posses materiais e a continuação da ascendência através do nome. Para esse autor, foi a partir do início do século XVIII através, especialmente, dos desvelos da Igreja, dos governantes e moralistas, que as distinções a respeito da família e da infância encontradas hoje tiveram início. Entretanto, apesar da importância dos estudos de Ariès para a questão da infância e para a História da Criança, devem ser considerados, porém, questões pertinentes aos espaços geográficos, aos grupos étnicos e temporalidades diferentes. Dessa maneira em Mato Grosso, já na segunda metade do século XIX, não percebemos na documentação eclesiástica qualquer forma de vestígio que aponte a preocupação com a questão da infância dessas nubentes com pouca idade.

¹⁶ O impedimento dirimente invalida o matrimônio, torna-o nulo.

Ao analisarmos documentos como os processos de premissas, que seguiam uma orientação específica quanto ao preenchimento das petições pedindo dispensa de impedimentos eclesiásticos, tomamos alguns cuidados quanto às limitações de análise acerca dos discursos e das representações sociais, visto que os motivos alegados nas petições eram os indicados pela Igreja e não os vivenciados pela população. Ao mesmo tempo, percebemos que a Igreja ao orientar seus fiéis procurava direcionar as práticas sociais, legitimando a manutenção das desigualdades sociais.

Notamos que na segunda metade do século XIX, a escolha do cônjuge ainda estava vinculada aos laços de sangue e ao espaço físico, fortalecendo o extenso circuito familiar que favorecia o estabelecimento de formas de resistência frente às dificuldades enfrentadas, principalmente pela população pobre. Entre a elite, considerando as substanciais diferenças, preocupações e necessidades, advindas de sua posição social, a escolha do cônjuge dentro do círculo familiar também propiciava formas de resistência, seja quanto à conservação do patrimônio, à manutenção do status social ou à perpetuação da raça.

A partir das considerações realizadas a respeito dos preceitos de igualdade na escolha do cônjuge, acreditamos que esses favoreciam os casamentos consanguíneos. Muitas vezes esses preceitos eram beneficiados por aspectos físicos e demográficos que dificultavam o contato com pessoas fora do grupo familiar ou social dos nubentes. Em Mato Grosso, na segunda metade do século XIX, existiam várias localidades rurais, formadas por membros próximos de uma mesma família e distantes geograficamente das demais freguesias, favorecendo neste sentido as relações entre parentes próximos.

Como exemplo, podemos citar a paróquia de Nossa Senhora do Livramento. Distante em média 32 km de Cuiabá, foi originária da mineração, que graças ao rápido esgotamento de suas veias auríferas, tornou-se século XIX fornecedora de gêneros alimentícios para o mercado cuiabano. A paróquia de Nossa Senhora do Livramento, era composta em grande parte por sítios dispersos, conseguida pelo sistema de sesmarias, que abrangiam em média 13.068 hectares de extensão (VOLPATO, 1993, p. 30, 36). Ao analisarmos os processos de premissas desta paróquia, percebemos que a maior parte dos nubentes que pediam dispensa do

impedimento de consanguinidade se declaravam pobres e utilizavam a justificativa da *estreiteza do lugar* para obterem a referida dispensa. As uniões consanguíneas nesta paróquia formavam uma intrincada teia que interligava vários grupos familiares.

Embora tenhamos afirmado, que em alguns casos a Igreja servia de mecanismo de manutenção da ordem social vigente, sendo utilizada pelo Estado, tendo seus discursos por vezes interligados, notamos que as argumentações dos moralistas e dos médicos sanitaristas sobre os problemas causados por essas uniões não estavam inteiramente presentes nos discursos eclesiásticos. A Igreja permanecia dispensando os nubentes do impedimento de parentesco sem considerar os malefícios apontados pela medicina para a prole oriunda dessa relação.

Segundo análises historiográficas, é basicamente no século XX, que essa dependência da estrutura familiar na hora da escolha do cônjuge diminui. Para Levy, isso ocorre graças aos “avanços da industrialização, da urbanização, da tecnologia e da comunicação, além do crescimento da importância das pessoas” (2009, p. 117). Dessa maneira, a escolha pessoal e afetiva sobrepõe-se aos interesses familiares.

Bibliografia

- ALEIXO, Lúcia Helena Gaeta. *Mato Grosso: Trabalho Escravo e Trabalho Livre (1850-1888)*. Brasília: Ministério da Fazenda, Departamento de Administração, Divisão de Documentação, 1984.
- ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- BACELLAR, Carlos. “Fontes documentais: uso e mau uso dos arquivos”. In: BASSANEZI, Carla Pinsky (org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2006.
- CAMPOS, Alzira Arruda Lobo. *Casamento e Família em São Paulo colonial: caminhos e descaminhos*. São Paulo: Paz e Terra, 2003. (Coleção São Paulo; 6).
- COSTA, Jurandir Freire. *Ordem Médica e Norma Familiar*. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- ENGEL, Magali. Meretrizes e doutores: *Saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1849-1890)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- FURET, François. A História quantitativa e a construção do fato histórico. In: SILVA, Beatriz Nizza da (org.). *Teoria da História*. São Paulo: Cultrix, 1976, p. 72-91.
- _____. “História eventual e história serial”. In: SILVA, Beatriz Nizza da (org.). *Teoria da História*. São Paulo: Cultrix, 1976, p. 61-65.
- GIORGIO, Michela de. O modelo católico. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (Org.). *História das mulheres no Ocidente: o século XIX*. v. 4. Porto: Afrontamento, 1991, p. 199-238.
- GRENIER, Jean-Yves. A História Quantitativa Ainda É Necessária? In: BOUTIER, Jean, JULIA, Dominique (orgs.). *Passados Recompostos: Campos e Canteiros da História*. Rio de Janeiro: UFRJ / FGV, 1998, p. 183-192.
- GOLDSCHMIDT, Eliana M. R. *Convivendo com o pecado: na sociedade colonial paulista (1719-1822)*. São Paulo: Annablume, 1998.
- HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História Geral da Igreja na América Latina*. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.
- LEVY, Maria Stella Ferreira. “A escolha do cônjuge”. In: *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, v. 26, n. 1. Rio de Janeiro, p. 117-133, jan./jun. 2009. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbepop/v26n1/v26n1a09.pdf>> Acesso em 7 de set. de 2009.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. *A cidade de São Paulo: Povoamento e População 1750-1850*. São Paulo: Pioneira, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- PERARO, Maria Adenir. *Bastardos do Império: Família e sociedade em Mato Grosso no século XIX*. São Paulo: Contexto, 2001.
- _____. (Org.). *A população urbana de Cuiabá em 1890*. Cuiabá: UFMT, 2005.
- PIMENTEL, Helen Ulhôa. “A ambigüidade da moral colonial: casamento, sexualidade, normas e transgressões”. In: *Universidade FACE*, vol. 4,

- n. 1/2. Brasília, p. 29-63, jan./dez. 2007. Disponível em <<http://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/index.php/face/article/viewFile/460/450>> Acesso em 24 de set. de 2009.
- PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*: Colônia. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.
- RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite: Prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- SAMARA, Eni de Mesquita; COSTA, Iraci del Nero da. *Demografia Histórica*: bibliografia brasileira. São Paulo: IPE / USP, 1984.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1984.
- SILVA, Maria da Conceição. Catolicismo e casamento civil na Cidade de Goiás: conflitos políticos e religiosos (1860-1920). In: *Revista Brasileira de História*, vol. 23, n. 46. São Paulo, 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882003000200006&lng=pt&nrm=iso> Acesso em 14 de maio de 2009.
- SILVA, Marilda Santana da. *Dignidade e transgressão: Mulheres no Tribunal Eclesiástico em Minas gerais (1748-1830)*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2001 (Coleção Tempo & Memória, n. 18).
- SOUZA, Clementino Nogueira de. *Entre a vida e a morte no jogo das paixões: mulheres e homens no espaço urbano de Cuiabá, século XIX*. 2001. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT, Cuiabá.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986. (História Brasileira, 8).
- VOLPATO, Luiza Rios Ricci. *Cativos do Sertão: Vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850-1888*. São Paulo: Editora Marco Zero; Cuiabá, MT: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 1993.
- WALKOWITZ, Judith R. Sexualidades perigosas. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle (Org.). *História das Mulheres no Ocidente: O século XIX*. Porto/São Paulo: Afrontamento/Ebradil, 1994.

OS ÚLTIMOS INSTANTES E A VIVÊNCIA DA “BOA MORTE” NA REGIÃO DO SERIDÓ/RN (SÉCULOS XVIII E XIX)

*Alcineia Rodrigues dos Santos**

Propomos neste estudo algumas reflexões sobre como a população da região do Seridó¹ dos séculos XVIII e XIX compreendeu a morte. A questão principal que motivou a escrita deste texto foi o fato da temática relacionar-se ao desejo de se investigar as atitudes perante a morte e suas representações na busca de respostas a um questionamento inicial sobre como o fim da vida era pensado pela sociedade seridoense de outrora. A expectativa da morte, o destino da alma e os ritos eram preocupações que movimentavam devoções. Tentar conhecer quais eram os ritos funerários oficiados na Freguesia de Sant’Ana², nos séculos XVIII e XIX, nos permitirá

* Mestre em Ciências Sociais pela UFRN e doutoranda em História pela UFG.

¹ Situado na porção centro-meridional do Rio Grande do Norte, o Seridó corresponde, atualmente, em grande medida ao conjunto de 23 municípios: Caicó, Acari, Jardim do Seridó, Serra Negra do Norte, Currais Novos, Florânia, Parelhas, Jucurutu, Jardim de Piranhas, São João do Sabugi, Ouro Branco, Cruzeta, Carnaúba dos Dantas, Cerro Corá, São Vicente, São Fernando, Equador, Santana do Seridó, São José do Seridó, Timbaúba dos Batistas, Lagoa Nova, Ipueira e Tenente Laurentino Cruz. “Destarte, vale-nos mais aproximarmos-nos da cartografia colonial com suas delimitações territoriais que lançam mão do complexo físico (ribeiras: Seridó, Piranhas, Acauã e Espinharas), religioso (Freguesia da Gloriosa Senhora Sant’Ana do Seridó) e político (Vila do Príncipe). O Seridó atual é, na verdade, uma sobreposição destas instâncias espaço históricas”. (MACÊDO, 2007, p. 16).

² Segundo Olavo de Medeiros Filho, “o território, outrora representado pela Freguesia da Gloriosa Senhora Santa Ana do Seridó (primeira porção geográfica da

pensar o imaginário social desse grupo humano em torno da morte e do pós-morte. Procuramos perceber as posturas adotadas pela população, numa tentativa de investigação da noção de *boa morte* desenvolvida ao longo do século XVIII e primeira metade do século seguinte. Se havia a incerteza do destino da alma após a morte, maior era o medo de que ela ocorresse sem a devida preparação. Nesse sentido, a leitura de documentos testamentários tornou-se importante uma vez que observamos nesses manuscritos as expectativas que a população da Freguesia de Sant’Ana tinha em relação ao fim da vida e sobre sua salvação. Assim, ao analisarmos alguns de seus testamentos, procuramos pontuar os motivos escolhidos para sua redação, bem como os cuidados com o corpo e a alma.

Em se tratando desse assunto, um ponto que nos instiga é a presença da Igreja Católica no sertão seridoense a qual diz respeito à instituição de várias associações leigas que teriam um papel coadjuvante no exercício das práticas e doutrinas formadoras do cristão. A dificuldade enfrentada pelos sacerdotes, especialmente pelas distâncias geográficas impedia que eles pudessem com maior frequência visitar todas as povoações. Desse modo, o *irmão* das congregações é autorizado a realizar atos que, até então só poderiam ser executados pelos clérigos, como por exemplo, os sufrágios³.

região do Seridó) – criada no ano de 1748 – compreendia, na sua extensão, áreas pertencentes às então capitâneas da Paraíba e Rio Grande do Norte. Dele, fazia parte o sistema hidrográfico formado pelos rios Seridó e Espinharas. A grosso modo, os limites naturais daquela freguesia eram: ao *norte*, as serras de Santana, ao *sul*, os contrafortes da Borborema, de cujas fraldas desciam todos os tributários que compunham as ribeiras das Espinharas, Sabugi, Quipauá, e do próprio Seridó; ao *leste*, as serras, também integrantes do sistema da Borborema, de onde provinham os afluentes do Seridó; ao *oeste*, o rio Piranhas, desde a altura de Jucurutu até a barra do Espinharas; e daí, seguindo-se, as serras que servem de divisórias das águas que correm para o Espinharas” (MEDEIROS FILHO, 1983, p. 9, grifos acrescidos).

³ Os rituais fúnebres realizados pelas confrarias e irmandades religiosas eram basicamente missas, orações pelas almas dos confrades, velórios, cortejo fúnebre e repique dos sinos.

A Igreja estava sempre muito próxima daqueles homens que não só se ocupavam em apascentar o gado. A fé sertaneja era externada através de símbolos e signos religiosos que demonstravam a devoção de cada um. Essa crença religiosa era demonstrada quando o seridoense cultuava seus santos de consagração com oratórios, um dos símbolos da religiosidade popular oriunda das idéias lusitanas. Nesses pequenos nichos feitos de madeira, que indicavam a presença da Igreja, eram colocadas imagens do santo protetor escolhido por sua devoção, prática comum ainda hoje.

No tocante as devoções religiosas, Olavo de Medeiros Filho nos informa que “nas moradas de casas havia, indefectivelmente, os oratórios de madeira, guardando seus *vultos* de santos” (MEDEIROS FILHO, 1983, p. 96). São João Batista, São José, São Sebastião, Nossa Senhora da Guia, Santa Luzia e a Senhora Sant’Ana são santos cujas imagens imaculadas eram veneradas pelos seridoenses nessas capelas domésticas. Além das imagens, encontravam-se também, nesses sublimes armários, peças de ouro e prata, como os cruxifícos e coroas. Havia o santo de devoção principal e outras efígies secundárias. A vida religiosa era bastante intensa, rezavam-se terços, entoavam ladainhas e cantavam as novenas. A *casa de Deus* tornava-se cada vez mais atrativa e quanto mais a Igreja fincava suas raízes, mais o *mundo espiritual* se solidificava, nada estava fora de seus domínios, de modo que a vida sócio cultural e religiosa também era controlada. “Através dos conventos, das paróquias, das irmandades e confrarias, todos estavam intimamente ligados ao catolicismo, para conseguir emprego, emprestar dinheiro, *garantir sepultura*, providenciar dote para a filha que queria casar-se, comprar clãs, arranjar remédio” (HOORNEART, 1991, p. 18).

A presença das confrarias tornou-se fundamental. Essas congregações representavam social e politicamente os mais diversos grupos. No Brasil, existiam irmandades de brancos, de pretos e de pardos, as quais eram um dos principais veículos de manifestação do catolicismo popular. De certo modo, as irmandades propiciavam ao indivíduo um espaço mediatizador no mundo, promovendo uma forma de entendimento e percepção deste e do além. Era o sustentáculo religioso necessário para manter-se o equilíbrio entre esses dois mundos. Em relação à morte, serviam como garantia de

uma sepultura digna, acompanhada dos últimos rituais. Quando percebiam o manuseio simbólico do fim da vida de seus confrades e/ou consorcias, essas associações se organizavam, geralmente de acordo com a posição étnico-social de seus integrantes, sendo regidas por um compromisso, que deveria ser seguido à risca, sob pena de terem a alma vulnerável, ou serem desligados do grupo.

A inserção e o trabalho de assistência espiritual e social das congregações e associações leigas no catolicismo brasileiro propiciaram a difusão de uma forte crença nos oragos padroeiros:

A maioria das confrarias ou irmandades surgidas no Brasil foi trazida de Portugal. Havia irmandades de brancos (por exemplo, a Irmandade de Nossa Senhora do Carmo, a Irmandade do Santíssimo Sacramento, a Irmandade dos Passos), de negros (por exemplo, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, a Irmandade de São Benedito, a Irmandade de Santa Efigênia), de pardos (por exemplo, a Irmandade do Senhor São José ou dos Homens Bem-Casados), entre outras (MATOS, 2001, p. 221-222).

As irmandades desenvolveram um papel significativo, no sentido de propagar a fé cristã nos mais variados espaços do sertão nordestino, transformando-se em fiéis representantes do cristianismo colonial. Por meio delas a Igreja confirmava o controle sobre os cristãos. Na região do Seridó, essas confrarias tinham a finalidade de fortalecer e propagar o catolicismo, além de desenvolver as principais práticas mortuárias, sem deixar os mortos desamparados, especialmente dando-lhes um enterro digno. De tal modo, a Igreja tinha a ocupação de incutir no pensamento das pessoas que deveriam cultivar a salvação através de boas ações aqui na terra. Sobre a presença dessas associações corporativistas na região do Seridó o historiador Olavo de Medeiros Filho ressalta que:

No tocante à presença de irmandades religiosas no Seridó colonial, os inventários referem-se à Irmandade de Santa Ana, à Irmandade do Santíssimo Sacramento, Irmandade do Senhor do Bom Jesus, da Capela do Acari, à Irmandade das Almas. [...] Em seguida, apareceu a Irmandade do Santíssimo Sacramento [...].

Seguiu-se-lhe a Irmandade das almas [...]. Havia ainda, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, fundada em 1775, à qual se associavam os negros do Seridó (MEDEIROS FILHO, 1983, p. 96).

A atuação dessas ordens no espaço seridoense seguiu os mesmos preceitos desenvolvidos nos demais locais do Brasil, prestando serviços eclesiais e implementando tradições. Algumas dessas associações religiosas ainda se fazem presentes hoje, como é o caso da Irmandade dos Negros do Rosário, na cidade de Jardim do Seridó e a Irmandade das Almas, em Caicó. Sendo de natureza eminentemente religiosa, as irmandades cuidavam também de fortalecer as devoções e o cumprimento dos rituais católicos, principalmente aqueles relacionados à *viagem derradeira*. O medo de uma morte sem assistência levou muitos seridoenses a buscar auxílio nessas associações. Fazendo ou não parte de uma congregação, o indivíduo queria mesmo era ter uma *boa morte*. Motivados pelo desejo de salvação da alma e acreditando numa existência após a morte, o homem seridoense cuidava, em vida, de adotar uma postura social e religiosa capaz de amenizar suas faltas. Essa preocupação com o *bem morrer* constituiu-se um dos fatores determinantes para a existência das irmandades na região do Seridó.

Analisando as atitudes perante a morte mediante a *cultura funerária* dos membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento, de Currais Novos, no Rio Grande do Norte, Maria da Conceição Coêlho (2000) revela a importância de uma dessas organizações leigas na vida de um indivíduo. Conforme aponta, a irmandade:

[...] definia as concepções e as representações do corpo, como o indivíduo devia vestir-se, o que devia comer, as regras a serem observadas no nascimento e na morte, tão intensa era sua penetração na vida das pessoas. Assim, a pessoa que não estivesse plenamente em acordo com as normas, estaria automaticamente alijada do processo de socialização dos indivíduos e das regras da vida em sociedade (COÊLHO, 2000, p. 23).

Como se vê, Coêlho deixa claro quanto às associações religiosas se faziam presente, sendo, portanto, uma instituição reguladora e controladora

do indivíduo, no que dizia respeito à vida e à morte. Morrer repentinamente era um sentimento que apavorava o homem seridoense. Isso se tornava mais evidente no momento em que ele demonstrava as preocupações com o instante da *passagem* do mundo dos vivos para o dos mortos. Era de fundamental importância tomar todas as providências necessárias para garantia de um lugar no paraíso celeste. Na Província do Rio Grande do Norte os defuntos eram alvos de extrema preocupação. Os corpos mortos recebiam um tratamento que ia desde a organização da indumentária, os cuidados com os rituais religiosos até a arrumação da casa e da igreja, esta última, lugar por excelência, de sepultamento até o ano de 1856.

O sertanejo sentia profundo desejo de salvação, logo a morte não podia ser repentina. Morrer *de repente, repentinamente, apressadamente* ou de *morte súbita*⁴, implicava, na maioria das vezes, na compreensão de que o falecido não havia tomado às devidas providências quanto à sua preocupação com o *bem morrer*, podendo ter perdido o paraíso celestial. Morte sem aviso, sem preparação, morte inconsciente, morte por acidente ou aquela cujo funeral não era certo, eram mortes ruins e, assim, temidas. Também os mortos que haviam tido esse fim causavam temor, pois, sem o devido planejamento da morte, as suas almas ficariam vagando e voltariam para atormentar os vivos. Assim, a sociedade se organizava colocando a morte em seu convívio social.

No decorrer dos séculos XVIII e XIX, o medo da morte súbita foi um sentimento latejante na consciência do homem do sertão seridoense. Desse modo, estabeleceu-se uma intensa relação entre o seridoense e sua *viagem derradeira*. A preocupação com a perda do paraíso celestial se torna patente quando os homens do campo procuram fugir das *chamas do fogo do inferno* mediante a construção de capelas e igrejas, tão logo suas fazendas são fixadas em determinado local. As práticas de assistência ao moribundo eram um elo que simbolizava uma boa partida da vida dos vivos para o paraíso celeste, pois, nos templos – locais santos –, conforme observa Mircea Eliade (2002), é possível manter certa interação com os deuses. É lá que eles descem a terra, dando oportunidade ao homem de ascender simbolicamente ao céu.

⁴ Causas de mortes apontadas nos documentos.

Na tentativa de sucesso com a *partida*, havia símbolos e atitudes os quais propagavam a morte, de forma a anunciar o morto, que chegaria jubiloso aos céus. Nessa perspectiva, a *morte coletiva*, ressaltada por Philippe Ariès (2003), se torna parâmetro essencial, pois, desde o primeiro momento em que o indivíduo percebia a morte se aproximar, ele tratava de buscar mecanismos no incentivo de uma *boa morte*. O moribundo não poderia ficar sozinho, toda a família e amigos se organizavam para ter com ele os últimos momentos de sua vida terrena (LAMARTINE, 1998, p. 113). O comparecimento dos parentes e amigos, além dos sacerdotes era uma importante fonte de orações pelas almas dos falecidos. Além disso, não se dispensava o dobre dos sinos das igrejas como uma forma de anunciar o cortejo e por sua vez, demonstrar o prestígio do defunto. Essa estrutura variava de acordo com as posses do moribundo, diferenças que se percebiam pela pompa fúnebre.

Inaugurando os estudos sobre as atitudes diante da morte na historiografia brasileira João José Reis (1991, p. 156), que investigou a cultura mortuária da sociedade baiana do século XIX, constatou que a organização da morte poderia conter uma elaborada armação da casa e do templo, estendendo-se a um numeroso cortejo fúnebre com carruagens, a presença de pobres, sacerdotes, irmandades e até músicos. Essa mesma estrutura foi observada na França por Michel Vovelle que a denominou de “morte barroca”, a saber, a morte preparada, temida, com missas e orações, acompanhadas de um conjunto de ritos necessários a assegurar a salvação da alma. Parte de nossa pesquisa identifica-se com as investigações desses dois autores no momento em que constatamos para a região do Seridó norte-rio-grandense elementos e características bastante semelhantes àquelas encontradas por eles em seus estudos. Todo esse aparato organizado em torno da morte estava baseado nas concepções desenvolvidas pela religião católica. Vários eram os elementos necessários a assegurar um bom descanso eterno. Cuidar das coisas terrenas, pagar dívidas, libertar escravos, acertar contas com o Divino, etc. A *boa morte* era sinal de que o indivíduo não seria surpreendido sem que tivesse organizado seu encontro final.

Como não se podia prever *o dia, ano e nem a hora que Deus nosso Senhor fosse chamar para a sua companhia*, necessários se faziam os

preparativos. Ocorre que a presença da religião católica tornou-se fundamental. Toda essa elaboração para com o *bem morrer* obedecia a critérios religiosos devido, especialmente, à propagação de que a morte era uma passagem desta para outra vida, e que a incorporação do indivíduo ao reino dos céus dependia e muito de suas ações aqui na terra. Dessa maneira, ao considerar-se a morte como esse momento de transição, o indivíduo que tivesse escolhido na terra uma vivência virtuosa, e esta aliada a uma boa preparação, teria maiores chances de salvação, podendo ainda, interceder pelos vivos junto ao Divino, inclusive, ajudando-lhes em sua posterior incorporação na sociedade dos mortos.

Na sociedade seridoense, durante muito tempo, prevaleceu a noção de que a realização de rituais fúnebres era essencial para a salvação da alma. É, pois, que havia certa preocupação dos vivos em organizar sua vida terrena para que se pudesse ter uma *boa hora*. Visto como um ritual inicial da separação, o ato de testar foi uma prática constante entre os seridoenses, que temendo ser surpreendido pela morte sem elaboração via nos testamentos um poderoso veículo de salvação. Organizados na presença de amigos e familiares, esses documentos se destinavam à estruturação dos funerais. Neles, indicava-se a quantidade de missas a serem ditas pela alma do testador, o modelo da mortalha, o local de sepultamento, nomeavam-se santos como advogados, a quantidade de padres para as celebrações e a pompa fúnebre, mandando-se pagar ou perdoando-se dívidas a credores humanos ou celestes. Nesse sentido o testamento se compreendia enquanto uma espécie de reparação moral e financeira. O indivíduo não poderia morrer devendo aos santos; pois, do contrário, eles não interviriam no julgamento daquela alma junto à corte celeste.

Através do testamento, a morte podia ser olhada pelos vivos, por meio de sua vontade de interferir junto às forças celestes no caminho rumo ao *outro mundo*. Mesmo que não tivesse cultivado uma vida terrena digna, o indivíduo tratava de assegurar sua salvação, e o testamento dava-lhe a oportunidade de reparar os danos à vida eterna, conforme o entendimento da época. Tudo isso nos mostra quanto os cuidados com a morte primavam por um ordenamento econômico. São documentos através dos quais podemos identificar a preocupação que a população teve no sentido de garantir

a salvação de sua alma. Esses manuscritos nos revelam muito acerca dos desejos que o sertanejo tinha para com a morte e seu destino derradeiro. Os testamentos traziam elementos especialmente direcionados à salvação: pedidos de intercessão, deliberação sobre os rituais fúnebres, determinações sobre o que fazer com seus bens, especialmente as doações pias, além de uma prestação de contas de seus atos.

Um fato que nos chama bastante a atenção é a grande recorrência aos preceitos religiosos nesses documentos. A fé católica pregava que, de acordo com o envolvimento do indivíduo com as práticas religiosas, sua alma teria ou não um bom descanso. Sem elas, o morto corria o risco de ser condenado, uma vez que, no julgamento final nenhum pecador seria tolerado. Tendo em vista a percepção que o sertanejo tinha da morte como algo que ele não poderia adiar nem tampouco evitar, ele buscava organizá-la de forma a garantir, além de uma *boa hora*, formas de possuir o *paraíso celeste*. Sinais como uma doença, ou mesmo a idade avançada, levavam-no a pensar em seu deslocamento rumo ao eterno.

A escrita dos testamentos obedecia praticamente à mesma estrutura. As disposições iniciais eram geralmente as mesmas: *saibam quantos este virem, que sendo no anno do Nascimento do Nosso Senhor Jesus Christo*. E na maioria dos documentos os preceitos religiosos aparecem logo no início: *Em nome de Deus (da Santíssima Trindade Padre Filho e Espírito Santo) Amém*, sempre acompanhado da encomendação da alma solicitando a proteção dos santos. Imediatamente, o testador apresentava uma espécie de ficha pessoal declarando sua naturalidade, estado civil, filiação (natural ou legítimo), os nomes do cônjuge e dos filhos, inclusive, os ilegítimos.

O tratamento dado ao corpo e os cuidados que o morto receberia não poderiam faltar, recomendações que frequentemente esclareciam a forma como os familiares deveriam se comportar diante da morte. Os pedidos de orações, as ações e doações, bem como a descrição dos bens e sua devida utilização aparecem logo em seguida e, neste momento, não se esquece da nomeação de pessoas *idôneas*, num total de duas ou mais, que, por sua vez, se encarregariam do cumprimento das últimas vontades do testador. Para assegurar a devida realização das últimas vontades o testador observa: *que se cumpram tudo a risca, por serem suas disposições finais*.

Os testadores expressam essa preocupação, como ocorre com Dona Maria do Nascimento⁵, que declara *não dever a pessoa alguma*, porém, *estando consciente* de que poderia, *num momento posterior, ser socorrida por alguém com dinheiro*, manifesta sua vontade de solver a dívida, mesmo que venha a aparecer após sua morte, ratificando que, *se o cobrador* for seu afilhado, o pagamento obedecerá a suas *disposições sem necessidade de autenticação judicial*. Do mesmo modo, Luis de Fontes Rangel⁶, reconhece que *deve a várias pessoas*, contudo está na *diligência de pagar, para ultimar suas contas*. Ainda como exemplo de prestação de contas, destacamos o caso de Joana Maria dos Santos⁷ a qual especifica que “nada me devem e eu só devo às Irmandades, de minha Freguesia de que sou Irmã. Declaro mais que devo á São Severino Mártir quatro mil reis que meus testamenteiros [...] pagarão da minha terça” (FOLHAS ESPARSAS DE INVENTÁRIOS, vol. 5º, documento 005, 1847-1859).

Outros, porém, expressavam o desejo de prestar contas àqueles que poderiam ajudá-los na escalada para enfrentar a justiça divina. O desejo de reparação moral estava claramente colocado por eles. Muitos, percebendo-se diante do fim, reconheciam filhos ilegítimos, geralmente tidos em relações sexuais/amorosas com suas escravas. De certo modo, os moribundos pretendiam também arrumar a vida dos vivos, pois os bens materiais serviam para auxiliar seus parentes, afilhados, dependentes, pessoas próximas, assim como para as benevolências e o pagamento das dívidas terrenas e para assegurar a realização dos desejos imateriais. O temor da morte aliado ao reconhecimento da condição humana e mortal fez com que várias pessoas optassem por um ordenamento da vida terrena. Essa

⁵ De acordo com os dados do seu testamento, Maria do Nascimento era natural da Freguesia de Sant’Ana. Filha legítima de Domingos Alves dos Santos e Joanna Baptista. Foi casada com Manoel Teixeira da Fonseca.

⁶ Conforme consta no texto do seu testamento, Luiz de Fontes Rangel era natural da Freguesia de Sant’Ana. Filho legítimo de Antonio de Fontes Rangel e de Dona Anna Maria da Assunção.

⁷ Em seu testamento, Joanna Maria dos Santos, informa que era moradora do Sítio de Bom Jesus, Termo da Villa do Príncipe, Comarca de Açu e Província do Rio Grande do Norte.

organização, segundo a mentalidade da época, promovia ou contribuía para a salvação da alma. Inserida nesse contexto e desejando morrer de acordo com os preceitos cristãos católicos, a população seridoense se organizava com o objetivo de evitar ser surpreendida pela morte.

Dadas essas informações, é importante aqui destacar alguns aspectos de ordem técnica que compõem a estrutura desses documentos. Os testamentos e inventários são documentos de grande importância entre as fontes manuscritas – evidências do passado como cartas, diários, documentos registrados em cartórios, prédios, etc.–, devido ao fato de apresentarem dados relevantes ao estudo da família e à sucessão das heranças. Em nosso estudo, eles se tornam fundamentais, por imprimirem um olhar do sujeito sobre sua vida, expressando suas *estratégias para com o bem morrer*. Sendo um documento de caráter eminentemente eclesiástico e jurídico-civil, o testamento possui informações de ordem social, cultural, econômica, política, administrativa e, sobretudo, religiosa. Através dele, o indivíduo dispõe de seus bens, declarando solenemente aquilo que deseja que se faça após sua morte. É um instrumento público, geralmente escrito mediante testemunhas.

Durante o período colonial, os testamentos eram especificamente de três tipos: o *nuncupativo*, em que o testador declara suas vontades últimas oralmente; o *hológrafo*; documento escrito e assinado pelo próprio testador; e o *público*, geralmente organizado pelo tabelião. Nossa pesquisa constatou que, na região do Seridó, esses documentos eram, em sua grande maioria, de ordem pública, escritos pelo tabelião senão pelo pároco, quando o indivíduo se encontrava em seu leito de morte.⁸ Os testamentos permitem-nos também conhecer detalhes individuais sobre as relações sociais. Essa fonte traz especialmente informações pontuais sobre o testador – sua naturalidade, filiação, data de nascimento, número de filhos (naturais, legítimos ou adotivos), informações sobre o estado do indivíduo no momento

⁸ Sobre a normatização técnica dos testamentos, consultar Milton Stanczyz Filho, em *Instrumentos de pesquisa: indicadores possíveis na exploração de testamentos e inventários post mortem*. Artigo publicado nos ANAIS da V Jornada Setecentista, realizada em Curitiba – MG –, de 26 a 28 de novembro de 2003.

de testar, como, por exemplo, se estava *in extremis* e se era ou não alfabetizado (para aqueles que não tinham o domínio da escrita, o testamento seguia assinado *a rogado* do testador).

Em geral, incluía as súplicas de ordem religiosa. Invocação aos santos da corte celestial, especialmente à Santíssima Trindade, ao santo do nome e do dia do nascimento do testador, orações, pedidos e encomendações da alma, geralmente a Jesus Cristo e Maria Santíssima, não sendo esquecidos os santos padroeiros e/ou protetores. Em seguida, vinham às determinações a serem cumpridas no tocante ao corpo, ao sepultamento, ao funeral e todos os cuidados espirituais após a morte. O testador seguia declarando seus bens, apresentando dívidas ou declarando não tê-las, e encarregando alguém – geralmente homem – de cumprir suas últimas vontades.

O inventário, por sua vez, faz parte de um processo judicial para legalização da transferência de bens. É um documento que complementa o testamento, por vezes exigido pela lei, mas pode também não ser precedido por este. Segue basicamente a estrutura inicial do testamento, apresentando dados pessoais, mas sem a parte mais religiosa. Traz a listagem dos bens e seus respectivos valores, para serem finalmente partilhados entre herdeiros legítimos e beneficiários.

O desejo do testador era, na verdade, que sua vontade fosse cumprida e, para isso, ele indicava testamenteiros, pessoas que iriam satisfazer suas disposições. Estas só seriam oficialmente conhecidas com a abertura do testamento, após a morte do indivíduo, tendo a execução das determinações feitas pelo morto que serem comprovadas mediante recibos – momento em que o testamenteiro vinha à Justiça Pública prestar contas. As disposições testamentárias expunham minuciosamente os desejos individuais, extrapolando as determinações sobre a partilha de bens. Era um meio de fazer conhecer a vontade do testador no tocante aos procedimentos a serem realizados para a salvação de sua alma. Assim, a abertura de testamentos tornou-se uma atitude bastante reveladora da busca pela remissão dos pecados na sociedade seridoense. Como exemplo disso, o testamento de Joanna Maria dos Santos, aprovado em junho de 1851, mostra o temor da morte, desvendando o entendimento de que esta se aproximava e a preocupação diante dessa passagem.

[...] Saibão quantos este público instrumento...digo quantos este Testamento de disposição de ultima vontade virem que sendo no Anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo, de mil oito centos e cincoenta e hú, aos vinte e hú dias do mez de junho do dito anno, neste sítio de Bom Jezuz de Bom Jezuz do Termo, da Villa do Príncipe Comarca de Assú e Província do Rio Grande do Norte. Eu Joanna Maria dos Santos estando com saúde e em meu perfeito juizo e entendimento que Deus nosso senhor foi servido dar me, temendo-me a morte pela avançada idade em que me axo e querendo por os negócios de minha vida em ordem; faço este meu solenne Testamento pela forma e maneira seguinte [...]. (LABORDOC/FCC/DIVERSOS/1°CJ/Cx.01/D. 005 – Folhas esparsas de inventários, vol. 5º, 1847/1859

É importante observar que a testadora, consciente de sua morte, busca encaminhar a sua alma para a vida eterna. Dona Joanna Maria ainda declara: *meu corpo em volto em hábito será sepultado na minha Matriz de gradis a Cima*⁹, um indicativo de que ela queria estar cada vez mais perto do altar, que, segundo o imaginário da época, era o lugar mais próximo de Deus e da salvação. Seguem-se as demais disposições, tais como: encomendação de sua alma à corte celestial, aos santos de devoção e à santa de seu nome, pedido de missas e posterior partilha de bens. Logo, a inquietação quanto ao destino da alma e a forma como esta chegaria ao céu também faziam parte desse universo simbólico que permeou os testamentos. Dona Joanna Maria continua sua redação demonstrando seu interesse em ter a corte celeste ao seu redor no momento de sua morte.

[...] Primeiramente encomendo minha [alma] a todo Poderoso que a creou e lhe rogo pelos merecimentos do Preciozo Sangue de meu Senhor Jezus Christo, me a Salve = Rogo a Maria Santíssima Mae e advogada dos pecadores, enterceda por mim ao Senhor, *para que minha alma entre na Glória para que foi creada*; Rogo

⁹ Cada um desses lugares de enterramento tinha um significado importante, senão para o morto, para a família que o sepultava e a sociedade como um todo. No espaço físico da igreja, simbolicamente representando a *geografia celeste*, as grades localizavam-se nas laterais, subdividindo-se em: das grades acima e abaixo.

ao Anjo da minha guarda a Santa do meu nome á minha Padroeira Sant’Anna e a todos os mais Santos e Santas da Corte do Ceo *sejão meos intercessores na hora da minha morte para que a minha Alma vá gozar da Bem aventurança [...]*. (LABORDOC/FCC/DIVERSOS/1°CJ/Cx.01/D. 005 – Folhas esparsas de inventários, vol. 5º, 1847 – 1859). (grifos nossos)

Outro fragmento, este retirado do testamento de Dona Joaquina Maria do Nascimento¹⁰, também natural da Freguesia do Seridó, datado do ano de 1850, revela a vontade que a testadora tinha de possuir o reino, inclusive ancorada na fé, no catolicismo, sendo possível avaliar aspectos importantes no tocante ao processo de salvação. Observando a redação do documento, percebemos que ela dispensou atenção especial à encomendação de sua alma, rogando à corte celeste por sua intercessão. O conhecimento da sua fraqueza humana diante da morte lhe permite avaliar elementos culturais estabelecidos pelo homem em relação ao fim da vida:

[...] Eu Joaquina Maria do Nascimento, estando enferma; porém de pé e em meu perfeito juizo que Deos Nosso Senhor foi servido dar-me, mas temendo-me da morte faço este meo solenne Testamento pela forma e maneira seguinte. Primeiramente encomendo a minha Alma ao Todo Poderoso que a creou, e lhe rogo pelos merecimentos do precioso sangue de meu Senhor Jesus Christo me a salve. Rogo a Maria Santíssima, mãe e adevogada dos pecadores, á gloriosa Senhora Santa Anna minha padroeira, ao anjo da minha guarda a santa do meo nome, e a todos os santos e santos da corte do ceo queirão interceder por mim ao Senhor, para que minha alma entre segura na glória para que foi creada. [...] Meu corpo envolto em hábito branco será sepultado na capella de Nossa Senhora do O da Serra Negra, onde estão sepultados os meus predecessores, acompanhada pelo sarcedote que ahi estiver de Capellão. havendo-o, e não o havendo será da forma que pude ser, de gradis ascima, e havendo capellão este dirá por minha alma missa de corpo presente [...]. (LABORDOC/FCC/

¹⁰ Natural da Freguesia de Sant’Ana do Seridó, Joaquina Maria do Nascimento era filha legítima do Tenente-coronel Manoel Pereira Monteiro, e de Dona Thereza Maria da Conceição.

DIVERSOS/ 1º CJ/Cx.04 – Documentos referentes a tutela e curatela – Diversas épocas anteriores a 1918, volume 1).

Dona Joaquina Maria do Nascimento demonstrou fraternidade e devoção quando solicitou ser sepultada na Capela do Ó – Capela da cidade de Serra Negra, na cova onde se encontravam inumados seus *predecessores*. Com isso, percebemos o pensamento religioso da época, que via a morte como uma *passagem*. Na verdade, ela voltaria a encontrar seus familiares na *Jerusalém celeste*, por isso deixa claro que seu sepultamento deveria acontecer dentro da igreja *das grades a cima*, evidenciando o desejo de libertação.

Na tradição seridoense, o ato de testar tornou-se um grande instrumento para reparação dos pecados. Percebe-se o arrependimento quando o sertanejo prescrevia, em tal documento, uma série de sufrágios que deveriam ser executados por seus parentes, com vistas a eliminar suas faltas terrenas. A redação do testamento foi uma ação bastante comum no Brasil Colônia e também no Império. Essa técnica era usada especialmente entre aqueles que tinham posses, contudo não somente por eles de modo que o homem simples também ousou testar, existindo evidentemente diferenças entre os dois casos.

A escrita do testamento dizia respeito a doações imateriais, materiais e religiosas, prescritas de acordo com o interesse de salvação do testador. Geralmente, eram determinações para que fossem rezadas missas em favor de sua alma, indicação de hábito e local de sepultura, etc. Não só a família ou os parentes considerados podiam cumprir os sufrágios; as irmandades, por exemplo, tinham o dever de homenagear seus mortos. Em virtude disso, muitos testadores deixavam poderosas quantias para assegurar o cumprimento de seus desejos últimos por essas associações.

Toda essa preocupação com a expiação dos pecados é baseada no imaginário cristão sertanejo, que insiste em que a salvação da alma está condicionada ao exercício de boas ações terrenas, atrelado às práticas religiosas. Aspectos como encomendação da alma nos testamentos, se mostram com amplo conteúdo, fundando-se na intercessão da corte celeste e aos anjos para a defesa da alma no dia do juízo final. Assim é o caso de

Maria do Nascimento¹¹, que, buscando garantir sua salvação, dita seu testamento em 1823, da forma seguinte:

[...] Primeiramente encomendo a minha alma a D^s que me criou, confessando a Santíssima Trindade e *pedindo humildemente* a segunda pessoa desta, que já que veio a Mundo por todos os pecadores, *me queira saber participar dos merecimentos do seu Precioso sangue para que minha Alma seja salva*. Rogo a Maria Santíssima queira interceder por mim á seu Unigenito filho; ao anjo da minha guarda, e ao todos os santos da corte do ceo, queirão coadjuvar as minhas súplicas, e *socorrerme no arriscado apartamento desta vida mortal para a eterna* [...] (LABORDOC/FCC/DIVERSOS/1°CJ/Cx.04 – Documentos referentes à tutela e curatela – Diversas épocas, anteriores a 1918, volume 1, 1823).

A salvação encontra no testamento um importante instrumento. A preocupação com o destino da alma e a ansiedade em relação à caminhada rumo ao outro mundo surgem nesses documentos mediante instruções a respeito do local de sepultamento, do hábito mortuário e da quantidade de missas e doações que deveriam ser providenciadas. Dona Maria do Nascimento continua seu testamento expressando os desejos sobre seu funeral:

[...] *Meu corpo será sepultado nesta Matriz da gloriosa Santa Anna envolto em habito de Carmelita*, que já tenho pronto, acompanhado pêlo meu reverendo Parocho, e mais sacerdotes, que commodamente poderem se achar, satisfazendo-se o que for de estatuto da Freguesia, e direitos Paroquiaes; os quaes todos, podendo, *me dirão missas de corpo presente* com a esmola de duas patacas, e cada hum mais hum oitavário da mesma esmola. Far-se-há pô minha alma hum *officio solemne*, além do Paroquial. Quero por minha alma duas capelas de missas com a esmolá de pataca cada missa e pê Alma de meu Marido outras duas capelas da mesma esmola: por Alma de meus pais huma capela da m^{ma}

¹¹ As Contas do Testamento de Maria do Nascimento informa que ela natural da Freguesia de Sant'Ana do Seridó, filha legítima de Domingos Alves dos Santos e Joanna Baptista.

esmola: por Alma de meus irmãos outra capela; e finalm^e outra capela pelas Almas do Purgatório em geral, tudo com a mesma esmola. *Darse-há parte a Irmandade das Almas desta Freguesia, de que sou irmã para que se me fazerem os suffrágios, que de direito me pertencem, satisfarse-há, o que me achar é dever [...]* (LABORDOC/FCC/DIVERSOS/1°CJ/Cx.04 – Documentos referentes à tutela e curatela – Diversas épocas, anteriores a 1918, volume 1, 1823).

A preocupação da testadora vai além da salvação de sua alma, uma vez que ela dispensa missas a toda a sua família e *outras que precisarem*, pois, na busca pela salvação, o testamento, foi valoroso instrumento utilizado pela Igreja Católica, no qual advertia para o não-esquecimento daqueles, parentes ou amigos, mais necessitados. O texto também revela o desejo e uma tentativa da testadora de interferir em seu julgamento final: hábito de carmelita, missas de corpo presente, ofício solene e a doação feita à irmandade são elementos reveladores da força da religião no seio da sociedade, um imaginário cristão que denota a eterna preocupação com a salvação.

O processo de expiação dos pecados era também uma atribuição dos vivos, tornando-se patente na execução dos últimos pedidos do moribundo, momento em que familiares e irmãos associados tinham papel fundamental. Nesse sentido, podemos perceber a intensa relação existente entre vivos e mortos, uma convivência solidária. Esses valores previamente determinados, acima, são constantemente percebidos nos testamentos examinados e que foram encontrados nos laboratórios da região do Seridó, e que estão inseridos no recorte temporal entre os séculos XVIII e XIX.

Sendo a morte um momento do qual o homem não pode escapar e percebendo sua falta de controle sobre ela, o seridoense observava os rituais como uma forma de garantir um bom traslado desta à outra vida. Se a agonia começava, iniciava-se também a realização de ritos que iriam conduzir bem o moribundo à sua *última viagem*. Nesse momento, o agonizante detinha toda a atenção possível. As mulheres cozinhavam para o doente, cuidando também de tratar de suas vestes. Ao primeiro sinal de moléstia e desfalecimento, o seridoense se encontrava rodeado por seus parentes

e amigos, pois, como diz Philippe Ariès, “não se morre sem ter tempo de saber que se vai morrer” (ARIÈS, 2003, p. 27).

Realçando o pensamento de Philippe Ariès (2003) quando trata da *morte coletiva* e trazendo essa concepção para a realidade seridoense, Juvenal Lamartine de Faria escreve que, “quando adoecia um fazendeiro sertanejo, e o seu estado de saúde se agravava, os amigos e parentes mais próximos revezavam-se em torno do leito, numa assistência espontânea, auxiliando a família nos cuidados com o enfermo” (FARIA, 1965, p. 113). Todos eram convidados a participar dos funerais, porém, um elemento indispensável da pompa fúnebre era a presença dos padres. Via de regra, eram os sacerdotes os mais privilegiados na intermediação da salvação: caso nenhum padre participasse do cortejo, o morto poderia perder sua alma, que, fora do corpo, ficaria vagando e atormentaria os vivos. Assim, os brasileiros queriam dispor cada vez mais da presença de párocos em seus enterros.

Toda essa pompa demonstra que a morte era um grande acontecimento social. “A celebração da morte dispensava o silêncio: os pobres rezavam em voz alta, as carpideiras pranteavam, [...] o sacristão repicava o sino”. (REIS, 1991, p. 120-121). O cortejo fúnebre finalizava a vida: representa a última passagem pelo mundo dos vivos. Assim, quanto maior o número de pessoas, maior seria a graça alcançada pela alma. Cortejo com pouca gente era um sinal de mau presságio.

O cortejo deixava a casa ao pôr-do-sol; assim, o fim do dia se associava ao fim da vida. Para os brasileiros, essa cerimônia fazia parte de suas principais obrigações, além do que se configurava como uma grande diversão. Um grande número de pessoas no cortejo significava maior prestígio social do morto. Nesses festejos, a vida cada vez mais se tornava pública, uma vez que não só os familiares e amigos participavam, mas qualquer indivíduo que atravessasse o caminho do cortejo era convidado a participar dele. Algumas pessoas eram contratadas para esse fim ou simplesmente condicionadas a isso.

Se a cultura católica primava por funerais numerosos e festivos, a pompa fúnebre africana tinha sua contrapartida. As irmandades negras organizavam seus funerais celebrando os mortos com muita música, danças, acrobacias e foguetórios. Se dentro das igrejas o enterramento se rendia ao

catolicismo, a contradição se formava do lado de fora, com a celebração do último adeus aos moldes africanos. Michel Vovelle (1996, p. 18-20), embora perceba que a história da morte é uma história de silêncio, nos revela que o deslocamento do mundo dos vivos rumo à morada eterna está permeado por fontes que não deixam de denunciar a morte. Um ente querido que morre fica na lembrança, não pela vivência pessoal, mas pelas proporções econômicas e sociais que o funeral toma. Assim, os ritos de passagem se tornam mais importantes que a própria morte. Nas palavras de João José Reis a morte está contornada por muito som e manifestações e esse barulho nada mais é do que um “facilitador da comunicação entre o homem e o sobrenatural” (1999, p. 105).

Encomendado o corpo, o defunto precisava receber um último adeus dos vivos: é chegado o momento da missa de corpo presente, o qual era uma ocasião de entrega total à morte, de reconhecimento do fim, como também de profissão de fé, de desejo da aceitação divina. Logo no início, quando a região do Seridó conheceu seu processo de colonização, a maioria das homenagens era feitas na casa do defunto. Posteriormente, esse ritual ganhou o espaço sagrado, passando a ser realizado no interior das igrejas, sob a responsabilidade do sacerdote. Desde a Idade Média, a prática dos enterramentos dentro das igrejas existia, porém inicialmente esse era um privilégio do clero. No entanto, essa atitude foi, ao longo dos tempos, sendo disseminada entre as sociedades, em toda a extensão da cristandade ocidental. Havia impedimento para os sepultamentos no interior dos templos; ainda assim, do século VI ao XVIII essas proibições foram pouco respeitadas. Na região do Seridó, o enterramento dentro das igrejas católicas persistiu até o ano de 1856.¹² A partir daí os sepultamentos começam a serem realizados

¹² Para o seridoense, o enterramento em solo sagrado era garantia de salvação. No entanto, a partir de 1850, as epidemias dizimaram boa parte da população menos favorecida do Império. Na região do Seridó, o *cholera morbus*, em 1856 e 1861, matou grande número de pessoas, as quais foram enterradas em cemitérios improvisados. Essas epidemias impulsionaram o afastamento entre o corpo do morto do lugar sagrado, uma vez que inibiram os enterramentos nas igrejas, abrindo espaço à criação de cemitérios.

nos cemitérios. Tais mudanças foram especialmente motivadas pela presença das epidemias.

Outra forma de prestar homenagem ao falecido e propagar a morte era o choro das carpideiras. Para Reis essas mulheres, que acompanhavam os funerais pranteando os mortos, serviam como ajuda para elevá-los ao céu, uma espécie de anúncio à corte celeste. A morte não pedia silêncio: o choro demonstrava o prestígio social do morto. No Brasil, diferente da Europa, essa prática não estava relacionada à situação financeira do morto; tais protestos evidenciavam especialmente consideração, amizade e respeito pelo moribundo. As carpideiras pranteavam qualquer indivíduo. Esse “comportamento objetivava, por exemplo, afastar os maus espíritos de perto do morto e a própria alma deste de perto dos vivos” (REIS, 1999, p. 114).

Várias foram às formas que o sertanejo encontrou para ajudar no traslado rumo ao *outro mundo*. Um pouco receoso, porém desejoso de apreender algo sobre os costumes e hábitos da nossa gente, o viajante inglês Henry Koster, motivado por uma curiosidade ilimitada, desembarcou em Recife, em dezembro de 1809. Dentre outras capitânicas nordestinas, Pernambuco, Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte foram espaços por onde o lusitano passou. Henry Koster observou e anotou várias experiências, especialmente quando esteve em terras sertanejas, no legítimo solo castigado pela seca, por onde cavalgou em caminhos longos, presenciando heroísmo e morte - *morte de gado, morte de gente*. Suas vivências estão compiladas no livro *Viagens ao nordeste do Brasil*, traduzido pelo historiador Luís da Câmara Cascudo, em sua segunda edição, no ano de 1978. O autor relata que, numa dessas andanças pelo interior, especialmente em sua viagem com destino a Natal, capitania do Rio Grande, teve seu momento de descanso e suas reflexões distraídos pelo eco de uma palavra: *Jesus!* – um grito repetido incessantemente cada minuto, por uma voz sombria. Pensou inicialmente que alguma pessoa estava em perigo, porém, interrogando seu guia a respeito do que se passava, teve a resposta de que “alguém ajudava outrem a *bem morrer* [pois] qualquer agonizante deve ter junto de si um amigo repetindo a palavra *Jesus*, até que deixe de responder, seja para que esse nome de salvação não fique esquecido, seja para afugentar o diabo” no momento de sua morte (KOSTER, 1978. p. 82, grifos nossos).

Essa era mais uma forma de anunciar o morto ao céu, evitando que o indivíduo chegasse ao fim de sua vida sem o arrependimento necessário à libertação da alma, especialmente condicionada pela presença de *Deus*. Entretanto, se *Jesus, este nome de salvação*, anunciava a chegada do morto ao céu, os avisos de morte na terra também tinham suas especificidades. Assim, quando o silêncio do dia era entrecortado por incessantes badaladas dos sinos nas igrejas, a sociedade seridoense percebia um aviso de morte. Aliás, a linguagem dos sinos, para a Igreja Católica, tem um significado especial. São sons que, lançados simultaneamente, alternados, ou individualmente, são escutados ao longe, comunicando uma aflição ou simplesmente informando sobre as ações na casa de Deus.

Paulo Bezerra, em *Cartas dos sertões do Seridó*, recorda que os sinos das igrejas, ao emitirem seus sons, convidavam a população seridoense para as mais variadas ações – novenas, vias-sacras, terços, missas, etc. Assim, “os toques fúnebres, como repique para os anjos, tocado em sino fino, e os toques alternados entre sinos finos e o sino grosso ou vice-versa, conforme sejam para mulheres, homens ou donzelas” seduzem os indivíduos a solidarizarem-se com a morte (BEZERRA, 2000, p. 136-137). O toque fúnebre, cadenciado, exprime sentimento de luto e a badalada única convida o cozeiro. Os sinos, contudo, não só informavam a morte, mas, acima de tudo, convidavam a população às homenagens devidas. Ademais, as informações sobre velório e enterro eram repassadas através de recados levados por amigos e parentes do defunto.

Mesmo após o sepultamento, o indivíduo desejava continuar em comunhão com a vida. É o caso – na região do Seridó assim como em outros locais do Nordeste, existir a celebração das missas de sétimo dia, trigésimo dia e aniversário de morte. Amigos, familiares e toda a comunidade eram convidados a participar desses momentos, quando, mais uma vez, se ofereciam preces e rezas em favor daquela alma. Nessas ocasiões, geralmente, os participantes se vestiam de preto, cor oficial do luto, que para o seridoense, se colocava não só como questão social, mas essencialmente como forma de demonstrar o grau de saudade e respeito à morte, ao ente querido. Os parentes mais próximos do falecido não tiravam o luto antes de completar um ano de sua morte; para os mais distantes,

o tempo de luto era mais curto. Esse Sentimento de pesar ou dor pela morte de um ente querido era geralmente demonstrado pelo uso de roupa preta, além da não participação em festividades. As viúvas seridoenses, por exemplo, costumavam usar luto durante muito tempo; por vezes insistiam no uso de roupas escuras pelo resto da vida ou, do contrário, usavam roupas brancas, como se lhes voltasse à donzelice. Para essas mulheres, a cobrança era maior, pois haveriam de zelar pelo nome da família, conservando-se no matrimônio, mesmo após a morte do esposo.

As representações do *bem morrer* evidenciadas pela sociedade seridoense dos séculos XVIII e XIX nos permitem perceber como a população da antiga Freguesia de Sant’Ana encarava a morte naquela época. Os sinais evidenciados na análise dos documentos nos mostram as concepções culturais de uma sociedade eminentemente católica cujo receio de ir para inferno ou a incerteza do paraíso proporcionavam um desprendimento pessoal, de modo a conduzir o indivíduo a revelar suas últimas pretensões à Justiça Pública. A Igreja patrocinou e propagou muito esse pensamento de salvação e a documentação eclesiástica fornece indícios reveladores de toda uma série de sufrágios concretizados em favor das almas *em vias de salvação*. Grandes incentivadoras da vivência cristã e um dos principais veículos de manifestação do catolicismo popular, as irmandades se responsabilizavam por essa salvação dando ao fiel atendimento espiritual em vida e ajudando-o a chegar ao paraíso, através de uma sepultura digna, acompanhada dos atos pios em favor de sua alma.

Neste texto, buscamos compreender as atitudes perante a morte expressas por meio dos rituais da encomendação da alma, dos pedidos de sufrágios, da escolha de hábito mortuário, dos sacramentos recebidos momentos antes da morte e pelo enterramento no interior dos templos, práticas inerentes ao pensamento cristão católico oficiados na Freguesia da Gloriosa Senhora Sant’Ana, primeira porção geográfica que representou a região do Seridó – criada em 1748. Apresentando características fortemente religiosas, como a devoção aos santos padroeiros, essa região, desde os tempos coloniais, cultivou uma vida social comunitária na qual as pessoas constroem relações particulares. Essas características são próprias das

sociedades que Roberto DaMatta chamou de *relacionais*, com costumes e crenças bastante visíveis.

A partir da idéia de um espaço com identidade própria, procuramos investigar o sentimento perante a morte, buscando entender a visão que o seridoense tinha em torno dessa passagem, enfatizando sua preparação e cuidados durante os séculos XVIII e XIX. Podemos considerar que as atitudes perante a morte nos revelam a grande preocupação que a população tinha com a salvação da alma, clamando aos céus para que Deus as aceitasse na *glória para que sua alma foi criada*. A análise documental traduziu que o seridoense tinha um extremo cuidado com os perigos que a morte poderia levar para o *outro mundo*. O temor da *passagem* para a vida além da morte e o medo de um destino incerto, moveram muitos seridoenses a lavrarem seus testamentos, dando uma nova orientação a sua vida terrena. Inquietações materiais e/ou espirituais se faziam presentes nesse momento, atitudes imersas em significações culturais e eminentemente religiosas.

A morte parece ser encarada como uma passagem. Essa percepção implica a existência de outro mundo, o purgatório, para onde iriam as almas que esperavam o julgamento final, aquelas que não eram castas, mas que não estavam totalmente impuras, tendo, portanto, com a ajuda dos vivos, a possibilidade de salvação. A certeza de uma vida após a morte era caracterizada especialmente por ações que o indivíduo realizava em vida, um ritual que se fazia imprescindível e que se iniciava com a encomendação da alma ao Pai Eterno, a Maria Santíssima, aos anjos e santos do céu, além dos casos em que se incluíam preces à Senhora Sant'Ana, padroeira da Freguesia da região do Seridó ou a outros santos protetores. Desse modo, pode-se dizer que a morte é perpassada pelo imaginário social de que a ida para o outro mundo necessita de tempo e espaço, e que não significa apenas deixar de existir; é, antes de tudo, uma avaliação da vida aqui na terra.

A idéia de morte cultivada pelo seridoense não era a de um momento individual, pois, ao se aproximar o fim, o moribundo não se isolava num quarto de hospital. Pelo contrário, o seridoense dos séculos XVIII e XIX esperava seu fim em casa, em seus aposentos rodeado de parentes e amigos. Desse modo, a morte não se separava da vida, e o desejo de não afastar os mortos dos vivos manifesta-se no costume de enterrá-los dentro das igrejas.

Espaço de grande sociabilidade, os templos eram a casa de Deus e, sob seu teto, entre imagens de santos e de anjos, deviam também ser abrigados os mortos, até a ressurreição prometida para o fim dos tempos.

Essas foram algumas das avaliações, após os estudos realizados tendo em vista a compreensão acerca do entendimento que a população da região do Seridó dos séculos XVIII e XIX teve em relação à morte e a preparação para o *bem morrer*. Observamos a existência de fortíssima crença em uma vida após a morte, que na sociedade católica é personificada nos rituais funerários. A liturgia fúnebre, o enterro, a visita de parentes e amigos ao corpo, o luto, a missa de trinta dias, tudo faz parte de um complexo ritualístico de valores sociais e simbólicos, que são vivenciados não só pela família, mas também pela própria sociedade, o que cerca a morte de signos e de significados sociais, permeados de valores culturais local.

Bibliografia

- ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- AZZI, Riolando. *Razão e fé: o discurso da dominação colonial*. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção Pensamento Filosófico)
- BEZERRA, Paulo. *Cartas dos sertões do Seridó*. Natal: Lidador, 2000.
- BOSCHI, Caio César. *Irmão na vida e na morte*. A revista de história nacional. Ano 1. n. 1, jul. 2005.
- COÊLHO, Maria da Conceição Guilherme. *Entre a terra e o céu: viver e morrer no sertão do Seridó – séculos XVIII e XIX*. 2000. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Departamento de Serviço Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2000.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

- FARIA, Juvenal Lamartine. *Velhos costumes do meu sertão*. Natal: Fundação José Augusto, 1965.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HENRY, Louis. O Levantamento dos registros paroquiais e a técnica de reconstituição de famílias. In: MARCILIO, Maria Luiza. *Demografia Histórica: orientações técnicas e metodológicas*. São Paulo: Pioneira, 1977.
- HOORNEART, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil*. Trad. Luís da Câmara Cascudo. 2º ed. Recife: [s. n.], 1978. v. 17.
- LAMARTINE, Juvenal. *Velhos Costumes do meu Sertão*. 1998.
- LE GOFF, Jacques. Documento monumento. In: *História e memória*. 3º ed. Campinas: UNICAMP, 1997.
- MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. *Rústicos cabedais: patrimônio e cotidiano familiar nos sertões do Seridó*. (Séc. XVIII). Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Natal, RN, 2007.
- _____. *A penúltima versão do Seridó: espaço e história no regionalismo seridoense*. Natal: Edições Sebo Vermelho, 2005.
- MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001. Tomo I.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: S. Figueira (Org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Caicó, cem anos atrás*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1988.
- _____. *Velhos inventários do Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1983.
- MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida severina e outros poemas em voz alta*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1966.

- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e história cultural*. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: rituais fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- STANCZYK FILHO, Milton. *Instrumentos de pesquisa: indicadores possíveis na exploração de testamentos e inventários post-mortem*. Artigo publicado nos *ANAIIS da V Jornada Setecentista*, realizada em Curitiba-MG de 26 a 28 de novembro de 2003.
- VOVELLE, Michel. A história do homem no espelho da morte. In: BREAT, Herman; VERBEKE, Werner. *A morte na Idade Média*. Ensaios da cultura 8. São Paulo: EDUSP, 1996.

PADRE IBIAPINA NAS MEMÓRIAS PENITENCIAIS DE BARBALHA – CE

*Cícera Patrícia Alcântara Bezerra**

Mosaico sagrado e doloroso

Um caleidoscópio de representações. Poderíamos traduzir assim, a diversidade religiosa encontrada no território sul cearense, que foi/é construída pelas constantes re-elaborações e re-incorporações, principalmente através da atuação de leigos, condutores de uma cultura religiosa pluralizada que dispensa o intermédio do clero para manutenção de suas expressões de fé ou constrói com este, tensas relações de reciprocidade. O nosso trabalho tráfegará particularmente por estes caminhos de disputas e conflitos pelos bens de natureza simbólica e *mnemônica*, encenadas em palcos diversos e atores que não compartilharam os mesmos momentos históricos.

Este catolicismo multifacetado, marca da religiosidade colonial¹, é perpassado pela pluralidade refletida através de atividades devocionais coletivas e/ou individuais de caráter paralitúrgico, tais como: festas,

* Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco-UFPE.

¹ Entre os principais autores brasileiros que discutem aspectos desse catolicismo encontram-se Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala (1936)* e Laura de Mello & Souza, com o *Diabo e a terra de Santa Cruz (1987)*. Os dois autores, mesmo tendo escrito em períodos históricos diferentes compartilham a preocupação com as experiências culturais e religiosas vivenciadas nas terras brasileiras dos primeiros tempos de colonização.

procissões, novenas, entre outros. Um dos principais rituais devocionais praticados no Brasil desde período colonial é a penitência. Embora haja uma associação bastante comum entre essa prática e a idade Média, alguns estudiosos da teologia Cristã² afirmam que este ritual não teve seu início nesse período histórico, é ele anterior, esta associação estaria relacionada a três dimensões de um mesmo imaginário: pecado, corpo e expurgação. No que concerne às primeiras experiências penitenciais observadas no Brasil, o padre Manoel da Nóbrega numa carta ao Padre Simão Rodrigues, escrita na Bahia em julho de 1552, descreve o que ali havia observado com espanto:

Nesta casa dos meninos de Jesus há disciplina muitas sexta-feira do ano, na quaresma, advento e depois de Corpus Christi até a assunção de Nossa Senhora. Disciplinam muitos homens, que ninguém conhece quando se disciplinam³.

No Cariri Cearense, essas práticas são identificadas a partir do século XVIII, muito influenciadas pelos missionários capuchinhos italianos que em seus sermões enfatizavam de forma agressiva a idéia de um Deus intransigente e cheio de fúria, incentivando nos fiéis o temor ao inferno que seria o ponto de chegada de quem houvesse desobedecido a este Deus, pecando contra as suas palavras. É muito comum entre a historiografia que trata do assunto essa associação entre as missões capuchinhas e o imaginário penitencial nos diversos meandros que compreendem os sertões. “Pastoral do medo” é a termo freqüentemente utilizado para tratar desse catolicismo centrado nas figuras associadas de terror, medo e pecado⁴:

² Dentre estes se destaca o teólogo José Carlos Pereira no seu livro *A eficácia simbólica do sacrifício*, onde ele vai tratar dos aspectos teológicos e doutrinários que perpassam as práticas autopunitivas.

³ Essa narrativa foi citada no livro *O folclore do Cariri*, de J. de Figueiredo Filho, porém, o referido autor não evidencia a fonte de onde ele a teria retirado.

⁴ Essa terminologia é encontrada com bastante freqüência nas obras do estudioso do catolicismo cristão Eduardo Hoornaert.

Conta à crônica que a religiosidade sertaneja foi muito marcada pelos missionários capuchinhos que aqui estiveram no Século XVIII. A tônica era a ameaça do fogo do inferno, daí se reforçou esse maniqueísmo que tem origens mais fundas, mesmo nas escrituras a “invenção do demônio” é posterior ao gênesis (CARVALHO, 2005).

A formação religiosa sertaneja foi bastante influenciada pelas missões populares ou missões itinerantes, identificadas principalmente pelo estímulo ao sentimento de pecado e a valorização da mortificação corporal como processo de purificação da alma. De acordo com Eduardo Hoornaert (1981), tais missões eram marcadas por uma grande frequência de práticas penitenciais onde missionários e leigos se reuniam em capelas, cemitérios ou cruzeiros para chicotear seus corpos num clima de dor e arrependimento.

As vozes missionárias que percorriam o sertão eram acompanhadas das palavras escritas de muitos folhetos e livros, redigidos na maioria das vezes por religiosos europeus e trazidos para o Brasil com o intuito de fundamentar e oferecer sustentação as suas pregações, é nesse intervalo que encontramos a Missão Abreviada⁵. Esse sermão agrupava em torno de si, conselhos para conduta do crente e instruções para maior aproximação com Deus, além da valorização da penitência como processo de expurgação dos pecados. O discurso sempre maniqueísta suscitava na população por onde esses missionários percorriam um constante sentimento de culpa e temor ao inferno.

No entanto, entre as representações de mundo propostas por quem escreveu a Missão Abreviada e o sentido construído por aqueles que a receberam, um grande e tortuoso rio de hiatos se apresenta. O caminho percorrido por esse sermão é marcado por uma série de ressignificações,

⁵ Livro editado na cidade do porto em Portugal no século XIX, tendo como autor o Padre Manoel Gonçalves Couto. Além de ter influenciado as pregações do Padre Ibiapina também foi base das pregações do Padre Cícero e ainda hoje é uma das principais fontes de ensinamento para alguns grupos de penitentes da região do Cariri Cearense.

o texto vai se moldando as expectativas diárias daqueles para os quais os missionários professam a sua fé. Esses sujeitos ordinários, não acostumados à decodificação habitual das letras, construíram as suas próprias leituras configuradas nas práticas que o cotidiano lhe apresentara. Essas observações nos conduzem então, ao encontro com a História Social dos usos e das interpretações culturais.

Ao contrário do que muitos pensam a discussão de Roger Chartier não está unicamente atrelada aos estudos sobre literatura, os aspectos religiosos, principalmente os direcionados a religiosidade popular, são também privilegiados nas discussões sobre as apropriações de seus bens e as práticas subsequentes, sempre relacionadas a formas específicas de representação do mundo, ou como o autor mesmo coloca, a visualização do mundo como representação.

A “literatura popular” e a “religião popular” não são tão radicalmente diferentes da literatura da elite ou da religião do clero, que impõem seus repertórios e modelos. Elas são compartilhadas por meios sociais diferentes, e não apenas pelos meios populares. Elas são, ao mesmo tempo, aculturadas e aculturantes. É portanto, inútil querer identificar a cultura popular a partir da distribuição supostamente específica de certos objetos ou modelos culturais (CHARTIER, 1989, p. 10).

A respeito do penúltimo trecho da citação, poderíamos construir uma ponte com o que é discutido por um dos teóricos que mais influenciou o pensamento de Chartier a respeito das práticas e dos usos culturais, e com o qual ele construiu diálogos bastante frutíferos: Pierre Bourdieu. As perspectivas teórico-metodológicas do autor traçam parâmetros bastante pertinentes para o entendimento dos diversos campos que compõem a realidade social, e como a experiência humana se realiza a partir de *habitus* que configuram e dão sentido a tais campos. O campo religioso assim como os demais, tem sua existência garantida pela realização constante de algumas práticas que organizam os diferentes sistemas simbólicos imprescindíveis para sua existência. Essas práticas são ao mesmo tempo estruturadas porque

estão inseridas em cosmos específicos e constituídos, e simultaneamente apresentam-se como estruturantes, porque possibilitam novos *habitus* responsáveis pela “alimentação” simbólica desse campo⁶.

Os discursos sobre o pecado e sobre as formas de sua expurgação não ficavam presos unicamente aos livros ou as palavras dos missionários, mas se encarnavam nas práticas cotidianas de personagens cujas vivências dolorosas de constantes secas e epidemias acumulavam-se as interpretações a respeito do mundo e de sua inserção nele. A população sertaneja alegravam-se com a chegada dos missionários, pois além de ser um momento em que todos se reuniam, também era a oportunidade de terem contato com a Igreja enquanto instituição, já que se encontrava pouco presente no cotidiano da população. Só a partir de meados do Século XIX, começa a tomar corpo à ação missionária dos Padres Diocesanos brasileiros, um dos seus principais representantes foi Maria Ibiapina, que durante quase trinta anos missionou nos Estados da Paraíba, Ceará, Pernambuco e Piauí, exercendo grande influência na região do Cariri Cearense.

O Campo Religioso Caririense: tensões e conflitos

O pequeno número de sacerdotes católicos nas localidades sertanejas tal como a pouca ou quase nenhuma vocação de tais clérigos, contribuía para que práticas populares se espalhassem e ganhassem força nas casas, capelas e entre todos os espaços de sociabilidade do povo dessa região. Muitos padres, mesmo recebendo nos seminários uma orientação ortodoxa e rígida, ligadas aos preceitos da Igreja romanizada, incentivavam e participavam de rituais encobertos de simbolismos diversos “muita reza pouca missa, muito santo e pouco padre”⁷, genericamente era esse panorama religioso carirense desse período. Em muitos relatos encontramos referências a relações “mundanas” e profanas entre tais religiosos:

⁶ A discussão a respeito dos campos e dos *habitus* que se inserem nas práticas de sociabilidade pode ser acompanhada no livro *O poder Simbólico*; ver bibliografia.

⁷ Ditado popular muito utilizado nos sertões nordestinos.

[...] era pai de seis filhos naturais, um dos quais foi educado para ser sacerdote, depois se tornou presidente da província, e era então um senador do império, conquanto ainda conservasse seu título eclesiástico [...] Além do vigário, havia na vila mais três outros sacerdotes, todos eles havidos de mulheres com quem conviviam abertamente, sendo uma das mulheres casadas (GARDNER, 1975, p. 94).

O movimento romanizador se iniciou na Europa do Século XIX, tendo como ponto de confirmação o concílio Vaticano I (1869-1870), onde foi traçada uma nova política para Igreja Católica que objetivava uma veemente reação ao mundo moderno: o comunismo, a maçonaria, o casamento civil, são uns dos exemplos de posições “contrárias” à fé e aos valores sustentados pela Igreja Romana. No Brasil, com a proclamação da república, ocorre a separação oficial entre Igreja e Estado, contribuindo para um nítido enfraquecimento da primeira, o que deu início a um processo de reestruturação institucional da organização eclesiástica a partir das diretrizes advindas de Roma.

A Romanização do catolicismo brasileiro em meados do Século XIX foi marcada por uma política de reorganização religiosa, centralizando seus propósitos na obediência a Roma e rigidez das atitudes, buscando então substituir o catolicismo popular ligado particularmente às tradições lusitanas, de caráter devocional e místico, pelo catolicismo “universal” Romano, com ênfase em seus princípios hierárquicos, morais e doutrinários de extrema rigidez:

O esforço se dava no sentido de substituir uma religiosidade plural, multifacetada, marcada por “crendices, atrasos e fanatismos” pela única forma correta de se crer e praticar o catolicismo, isso só seria possível através da ênfase nos sacramentos, na centralidade e hegemonia do Clero, e na observância dos aspectos morais e doutrinários da Igreja (PAZ, 2004, p. 21).

A figura emblemática e por vezes contraditória de Padre Maria Ibiapina, assim como, suas obras de cunho social e religioso, em muito

incomodavam algumas autoridades eclesiásticas cearenses, principalmente aquelas vinculadas a este catolicismo romanizado. Os trabalhos religiosos desse missionário foram iniciados em 1853 na cidade de Sobral no extremo norte do Ceará, acontecendo por meio de ações coletivas em prol de construções que atendessem as necessidades mais urgentes da população. Neste sentido, eram construídos açudes e cemitérios para as vítimas das constantes secas e epidemias que assolavam os sertões nordestinos. Porém, as obras de Ibiapina que tiveram maior relevância do ponto de vista assistencialista foram fundamentalmente as chamadas casas de caridade.

As caridades, como eram comumente conhecidas, agrupavam em torno de suas ações o acolhimento a órfãs e viúvas que se encontravam em estado de total abandono, mais também serviam de escolas para as filhas dos fazendeiros, chamadas então de pensionistas. Mais era enquanto convento para sua congregação leiga de beatas devotadas à caridade, obediência e pobreza que havia os maiores problemas com a hierarquia católica, principalmente com Dom Luis Antônio dos Santos, primeiro bispo do Ceará⁸, que obrigou Ibiapina a abandonar em 1863 a diocese e em 1872 a entregar a direção das casas de caridade, substituindo-o por religiosos mais “romanizados” e menos “rebeldes”. Porém, os ecos desse missionário encontraram visibilidade nos discursos e nas práticas de outro importante personagem da História Religiosa caririense, Padre Cícero Romão Batista.

Em muitos recantos do Sertão nordestino, ficaram gravadas as ações materiais e espirituais de Padre Ibiapina, no nome de escolas, ruas e estabelecimentos públicos por exemplo. As casas de caridade foram progressivamente acompanhando o movimento descontínuo do tempo, adquirindo outras funções à medida que esse se passava. Padre Ibiapina redesenhou esse complexo espaço a partir de práticas e discursos acompanhados das interpretações diversas dos seus interlocutores, reencontradas então, nas páginas escritas ou instrumentalizadas pela oralidade de tais sujeitos.

⁸ A circunscrição religiosa cearense permaneceu sobre os ditames do Bispado de Olinda até o ano de 1853. Em 1861 Dom Luis assume o bispado do Ceará com o objetivo de difundir e de firmar os preceitos romanizadores entre o claro cearense.

Nas fontes escritas, assim como, em parte da “historiografia” caririense consultada⁹, observamos existência de inúmeras práticas penitencias no cariri cearense da segunda metade do Século XIX. Tais práticas tinham a participação e colaboração de religiosos como o Padre Félix¹⁰, diretor da sociedade de penitentes do Crato nesse período, porém, em nenhum momento essas narrativas fazem referência a associação entre tais rituais e a atuação missionária do Padre Ibiapina. No escritos citados, encontramos um progressivo distanciamento da imagem deste religioso com a dos capuchinhos, considerados escatológicos e extremamente fanáticos. Será nas narrativas de um grupo de autoflagelantes da cidade de Barbalha no Ceará, que irão surgir às travessias religiosa e penitenciais desse cearense que abandonou a carreira jurídica para se dedicar ao auxílio dos mais necessitados.

Palavras e lugares de memória

Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo, é com essa frase que se inicia mais uma reunião do grupo de penitentes Irmandade da Cruz, no Sítio Cabeceiras. A habitualidade com que essa frase é pronunciada nos sertões nordestinos não poderia comumente trazer em mim nenhuma inquietação particular, seria só mais uma das incontáveis maneiras com que se iniciam os cumprimentos entre os católicos caririenses. Porém, a construção da minha pesquisa, principalmente no que concerne á

⁹ Estamos no referindo particularmente ao periódico O Araripe que circulou no Cariri Cearense na segunda metade do Século XIX e a produção bibliográfica e histórica dos intelectuais do Instituto Cultural do Cariri-ICC atuantes em meados do Século XX. Entre os principais representantes da produção intelectual do ICC encontramos J. de Figueiredo Filho com o livro, O Folclore do Cariri e Irineu Pinheiro com Efemérides do Cariri, em ambas as obras, os aspectos penitenciais são tratados pejorativa.

¹⁰ As referencias sobre esse religioso são bastantes vagas e dispersas, o que acabou dificultando o nosso “contato” com as suas experiências religiosas.

observação de campo, proporcionaria que eu também percorresse certos caminhos pelos quais as temporalidades das palavras vão se cruzando aos ritmos e ritos que configuram a experiência dos sujeitos¹¹.

Imediatamente a frase ao qual nos referimos anteriormente, obtive uma resposta também peculiar; *Para sempre seja louvado*, e no alpendre da casa do primeiro Decurião o senhor Severino Rocha, aqueles homens depois de se “saudarem” em círculo, reúnem-se para esperarem o exato momento onde terá início sua peregrinação “das cabeceiras”, como eles mesmos se referem, até a localidade vizinha conhecida como corretinho. São em torno de oito ou nove homens, vestindo calça e blusa brancas, trazem guardadas em mochilas ou mesmo na mão as vestimentas ritualísticas que só poderão ser usadas durante a via sacra a partir dali percorrida. A seriedade com que eles chegam ao “terreiro” da casa do senhor Severino é de alguma forma quebrada ao perceberem que não estavam sozinhos, algumas visitas lhe esperavam¹².

Até a década de 1970 os rituais desses homens eram praticamente desconhecidos da população caririense. Andando pela madrugada em estradas carroçais, iam ao encontro de cruzeiros ou cemitérios espalhados na zona rural de Barbalha para penitenciarem seus corpos embalados aos sons do cilício e do cacho da disciplina¹³. Nas palavras dos componentes do grupo, tais objetos teriam sido trazidos pelo padre Ibiapina da cidade de Recife, ainda no final do Século XIX.

¹¹ Estamos nos referindo à observação de campo realizada durante a Semana Santa de 2009. No decorrer do capítulo iremos nos referir tanto ao senhor Joaquim Mulato de Souza quanto ao senhor Severino Rocha, como primeiro Decurião, esta questão se refere particularmente ao extenso tempo em que a entrevista foi realizada, as conversas com o primeiro, se realizaram em Abril de 2006, já as do segundo, em Abril de 2009.

¹² A equipe do SBT repórter lhe esperava para a continuação de uma série de imagens que foram ao ar no dia 11 de Junho de 2009, dia de Corpus Christi para a religião católica.

¹³ Espécie de chicote fabricado de couro com pontas de aço afiadas.

A partir de 1973, com a “introdução” do grupo nas festividades de Santo Antônio de Barbalha¹⁴, ocorrem profundas mudanças principalmente no que concerne aos aspectos religiosos e místicos do grupo, já que seus componentes são convidados para participarem de turnês culturais por todo território brasileiro. Devido a isso, tornaram-se o centro de muitas reportagens e produções cinematográficas, onde o primeiro Decurião foi convidado em fevereiro de 2006 a participar do desfile da Escola de Samba Mangueira¹⁵. As vozes dos sujeitos envolvidos instrumentalizaram de maneira diversa as experiências aí compartilhadas.

Frequentemente observamos em muitos trabalhos historiográficos, ou que se utilizam de suas ferramentas metodológicas, a oralidade atrelada a dois movimentos díspares e complementares; o primeiro diz respeito a sua contribuição como “complemento” ao que as fontes escritas apresentam um “tapa buraco”, no sentido em que ela vai se tornar importante para legitimar o que a primeira apresenta como verdade histórica. No segundo movimento a percebemos como uma alternativa a ausência de fontes históricas “fidedignas”. Abandonamos neste trabalho as duas posições.

Neste aspecto concordamos com as perspectivas de autores como Michel Pollak (1989) que reforçam o entendimento da oralidade como parte integrante do complexo mosaico de interpretações a respeito da experiência histórica da diversidade dos sujeitos. Tornam-se importante nesse sentido, disputas e tensões que se operam nas geografias que compõem esse mosaico. No entanto, tanto o conceito de disputa quanto o de geografia precisam ser repensados já que é principalmente no campo do simbólico e dos signos que essas configurações se realizam. De acordo com Alessandro Portelli

¹⁴ A referida festa tem início no último domingo de Maio ou primeiro domingo de Junho, estendendo-se até o dia 13 deste mês, dia de Santo Antônio, padroeiro da cidade.

¹⁵ A escola de samba Mangueira após ter recebido uma ajuda financeira da secretaria de cultura do estado do Ceará, cujo valor não fora divulgado oficialmente, “introduziu” o penitente Joaquim Mulato de Sousa no seu desfile carnavalesco. Tal desfile tinha como tema a transposição do Rio São Francisco, idéia prontamente apoiada pelo governo do Estado do Ceará, o que de uma certa forma, explica o acordo ocorrido.

(1997), a lembrança que temos de determinados tempos está sempre atrelada à constituição de acontecimentos significativos, o nascimento ou a morte de alguém muito próximo por exemplo. Da mesma forma, os chamados lugares de memória exercem uma função essencial no elo entre as diferentes temporalidades:

Os lugares da memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais (NORA, 1993, p. 13).

As narrativas podem atuar no processo de re-atualização e legitimação desses lugares, já que se constroem através de diversas interpretações e discursos produzidos pelos sujeitos historicamente situados, exercendo a função de criadores e legitimadores de identidades dos grupos sociais. Em certo sentido, determinados elementos tornam-se realidade, passam a fazer parte da própria essência da pessoa, muito embora outros tantos acontecimentos e fatos possam se modificar em função dos interlocutores ou do movimento da fala, instantes que podem não se situar no tempo e no espaço de vida de uma pessoa ou de um grupo, mas que se tornam contemporâneos através de um procedimento que Pollak (1992) denomina como “memória herdada”.

Esse procedimento contribui para que haja uma forte ligação entre a memória e o sentimento de identidade, referente à auto-imagem que uma pessoa ou um grupo cria para si e conseqüentemente para os outros. Tais valores não são imunes ao processo de transformações através de mudanças nas concepções internas e/ou de interferência de elementos exteriores.

A Igreja católica e o século XIX constituem o “lugar e o tempo comum” dessas narrativas, “é por isso que eu digo, a penitência é uma coisa que ela veio da igreja”, é o que afirma de forma bastante insistente Joaquim Mulato¹⁶. Mesmo quando inquirido sobre outros assuntos, o penitente retoma

¹⁶ Entrevista realizada em 12 de Abril de 2006.

a associação entre a criação do grupo e a ação missionária da Igreja católica no Cariri Cearense. Além disso, a referência *no tempo de Frei Ibiapina*, uma constante também em sua fala, faz-nos pensar nas inúmeras temporalidades que a oralidade vai revisitando. Para Portelli (1997), o uso do termo *no tempo de*, traz referências a localização de um *tempo fora do tempo*, no sentido de que cronologicamente a temporalidade não está determinada por datas precisas, mas por associações significativas para a vida daquele que fala e/ou da comunidade a que este faz parte.

Uma das questões que mais nos impressiona nessas narrativas é como a dimensão de tempo vai ganhando um sentido próprio á medida em que a fala organiza o vivido pessoalmente, ou “por tabela”, através da experiência (re)encontrada de outros sujeitos, entrecruzam-se constantemente nos movimentos próprios dessa fala. “Frei Ibiapina trouxe de Roma, o papa deu e mandou ele estender aqui, foi, ele estendeu aqui e na Bahia, na Bahia tem que ele estendeu lá. Frei Ibiapina trouxe essa ordem de Roma, ela veio de Lá”¹⁷. Nesse trecho, entrevemos a forma particular de pensar como a autoflagelação “chegou” ao Sítio Cabeceiras, a ordem pessoal do pontífice denota uma necessidade religiosa que tem a implementação da Irmandade da Cruz como seu ponto culminante. Essa “necessidade” é entrevista até mesmo na escolha do nome, que novamente teria sido feita pelo papa, dentro de uma simbologia que Joaquim Mulato vai explicando com o ritmo próprio de sua fala e do seu imaginário.

Padre Ibiapina é tratado pelos irmãos da cruz com o título de Frei, provavelmente uma referência a atuação marcante dos missionários europeus que no final do Século XIII antecederam suas pregações. Na documentação escrita encontramos a informação de que além do Estado do Ceará, o religioso teria passado também por Pernambuco, Piauí, Paraíba e Rio Grande do Norte. Porém, as narrativas dos penitentes afirmam que depois de passar pelo último Estado teria se dirigido á Bahia, lugar que foge a rota da documentação escrita consultada.

A passagem de Padre Ibiapina pelo Cariri cearense funda muitas temporalidades. As narrativas dos penitentes enunciam um passado-presente

¹⁷ Entrevista realizada com Joaquim Mulato de Sousa, em 12 de Abril de 2006.

bastante particular, já que nenhum conheceu pessoalmente o missionário. Porém, a memória vai tecendo seus (des)encontros independentemente da autorização pré-estabelecida do calendário, a sua organização é complexa e inusitada, seguindo assim, ritmos próprios. Sempre que benditos são entoados no Sítio Cabeceiras¹⁸, as vozes de outros homens (de outros tempos) parecem acompanhar esses cânticos uníssonos e melancólicos “O padre que veio que trouxe a ordem trouxe o livro com os benditos, deu os cantos, deu a música, fez tudo”¹⁹. O elemento fundador não está simplesmente envolvido na palavra professada, ele se encontra no próprio corpo penitente, que em constante transito pelos lugares sagrados reabilita códigos, objetos e vivências “passadas”.

Quando ainda eram desconhecidos da população caririense, os integrantes da Irmandade da Cruz saíam pela madrugada rumo aos pontos “centrais” para efetivação de suas práticas punitivas e expurgativas. Um desses era o distrito do Caldas, lugar de conhecidas belezas naturais e percebido pelo padre Ibiapina durante as suas travessias pelo sul cearense como importante ponto de cura espiritual, como contam alguns de seus narradores²⁰. Vários milagres são atribuídos a água do referido distrito, que por intervenção de Padre Ibiapina, teria sido dada a conhecer por grande parte da população da região:

Ele construiu casa de caridade em Crato, deixou as beatas, construiu uma casa de caridade em Barbalha, deixou as beatas e os penitentes, descobriu o caldas, subiu descobriu, fez o cemitério da macaúba, desceu fez o cemitério de São Raimundo, desceu

¹⁸ Durante seus rituais de autoflagelação assim como quando são convidados para “tirar ‘ o terço dentro da comunidade do Sítio Cabeceiras eles entoam benditos. Esses cânticos são transmitidos oralmente e caracterizam-se particularmente pelo forte sentimento de súplica e de arrependimento, além também de transporem para o cotidiano sertanejo a história de santos católicos europeus.

¹⁹ Entrevista realizada com Joaquim Mulato de Sousa em 12 de Abril de 2006.

²⁰ Estamos nos referindo particularmente aos beatos que acompanharam Ibiapina durante seus trajetos pelo Sertão nordestino e que registraram suas atividades em crônicas diversas.

fez aquele ali, desceu e fez, desceu e foi-se embora, só não fez no juazeiro, porque juazeiro naquele tempo não tinha, não existia, juazeiro é não juazeiro quem criou foi o Padre Cícero²¹.

A afirmação: *Juazeiro quem criou foi o Padre Cícero*, traz nítidas referências à associação entre a ação efetiva de alguns religiosos e o “surgimento” de práticas e códigos específicos no Cariri cearense, a autoflagelação seria um destes. As falas dos penitentes constroem uma cartografia específica dos lugares percorridos, contrapondo-se como afirmamos anteriormente ao que a documentação escrita deixa entrever em suas páginas. Os acontecimentos trágicos e traumatizantes vividos pela população caririense do final do Século XIX são revisitados pelo ar bem humorado dos componentes da Irmandade, que fazem ressurgir as expectativas e experiências de homens vagamente tratados nas referidas series documentais:

Foram dez homens, cavava vala no cemitério, quando tava respardando já levava um facho e uma vela, pra se morresse um tava lá, quando um fez vichi, tocou fogo uma vela o outro fez ui, o outro fez ui! Uma doença que não tinha [...] bem ali, morava um homem, ai o povo vinha dali com um enterro, quatro homens, ai o homem ia janta na janela, olhou o povo que tava passando, ele gritou: Quem morreu? Foi fulano, ele disse quem? Fulano morreu! Morreu, quando ele sentou-se pra jantar e num jantou mais, ali mesmo foi esmorecendo e caiu, quando os outros vieram, levaram ele, já tinha morrido também²².

O fragmento que acabamos de observar, “humaniza” a epidemia de Cólera Morbo de modo a incorporar experimentações diversas durante o período histórico de sua disseminação. O surto epidêmico, considerado castigo divino, é eminentemente acompanhado de uma necessidade expurgativa que as pregações de Ibiapina só vêm reafirmar. O missionário

²¹ Entrevista realizada com Joaquim Mulato de Sousa em 12 de Abril de 2006.

²² Entrevista com Joaquim Mulato ocorrida no dia 12 de Abril de 2006.

representa a figura institucional da Igreja Católica que chega para “acolher” o povo já a muito castigado por fenômenos de natureza climática e principalmente social²³, que são interpretados pelos componentes da Irmandade da Cruz como resultado das falhas humanas cometidas até então.

Neste sentido, de acordo com Pollak (1989), a memória se constitui como um campo de conflitos e disputas que podem ser evidenciadas através das narrativas construídas pelos seus atores. É uma operação seletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, integrando-se em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes.

Esse constante “campo de batalha” se torna perceptivo pela contemplação/exclusão de determinados acontecimentos através de versões que respondem a propósitos dos períodos históricos, das intenções políticas, econômicas e mesmo culturais dos grupos para os quais eles serão importantes, o que não pode ser trazido a tona se “preserva” de acordo com Pollak no que ele chama de memória subterrânea. Esta se constitui como a memória daqueles que de alguma forma foram excluídos da participação na construção de uma memória ancorada na oficialidade, ela é parte integrante das culturas minoritárias, utilizando como um de seus instrumentos de sobrevivência a oralidade.

A cruz de madeira que acompanha os penitentes durante as suas peregrinações e que é guardada com muito zelo na casa de um dos componentes da Irmandade, teria sido outro símbolo importante propagado durante as missões de Ibiapina. Seus conselhos se dirigiam a necessidade dos homens “utilizarem” aquele objeto como uma forma de “lembrança” do próprio sofrimento do cristo crucificado²⁴. Durante as procissões, novenas

²³ Na segunda metade do Século XIX, além da Epidemia de Cólera, o interior cearense também foi castigado por constantes secas, um dos seus maiores exemplos foi a seca de 1877, também conhecida como seca dos dois martelos.

²⁴ Encontramos referências a essa necessidade, entre os escritos dos beatos que acompanharam Ibiapina durante suas missões religiosas.

e trezenas, ela teria que vir a frente para informar a todos que ali se estava rememorando momentos cruciais para uma teologia ancorada nos preceitos de dor, sofrimento e expurgação.

As narrativas dos irmãos da Cruz nos apresentam um pouco do caráter subterrâneo da memória, já que foi entre as conversas nas calçadas e “terreiros” que as imagens do Padre Ibiapina foram se engendrando e proporcionando ecos diversificados. Esses ecos de certa forma foram por nós verificados quando, ao ligarmos nosso gravador, nos propormos a ouvir histórias que já não pertencem a um tempo determinado a priori.

Bibliografia

- BARROS, Luitigarde O. Cavalcanti. *A terra da Mãe de Deus: Um estudo do movimento religioso de Juazeiro do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz, 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- CARVALHO, Gilmar de. *Artes da tradição: mestres do povo*. Expressão Gráfica/Laboratório da Oralidade UFC/ UECE, 2005 a.
- CARVALHO, Anna Christina Farias de. *Sobre o signo da fé e da mística: um estudo das Irmandades de Penitentes no Cariri Cearense*. Tese de Doutorado em Sociologia. João Pessoa: UFPB, 2005 b.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- COUTO, Manoel José Gonçalves. *Missão Abreviada: para despertar os descuidados converter os peccadores e sustentar o fructo das Missões*. 6º ed. Porto: Tipographia de Sebastião José Pereira, 1868.
- CAVA, Ralph DELLA. *Milagre em Joazeiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1985.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FIGUEIREDO FILHO, J. de. *O folclore do Cariri*. Imprensa Universitária do Cariri, 1960.

- FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Org.). *Usos e Abusos da história oral*. 2º ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- HOORNAERT, Eduardo. *Crônica das Casas de Caridade fundadas pelo padre Ibiapina*. São Paulo: Loyola, 1981.
- MARIZ, Celso. *Ibiapina, um apóstolo do Nordeste*. 2º ed. João Pessoa: UFPB, 1980.
- MONTENEGRO, Antônio Torres. *História Oral e Memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo: Contexto, 2003.
- NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. In: *Projeto História*. São Paulo: PUC, 1993. n.10.
- PAZ, Renata Marinho. “Cariri, campo fértil da religiosidade popular”. In: *TENDÊNCIAS*. Caderno de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri. Crato: URCA, 2004, v. 2, n.1
- PORTELLI, Alessandro. “Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre ética na história oral”. In: *Projeto História*. São Paulo: EDUC, 1997, v. 15.
- POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, 1989, v. 2, n.3.
- _____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 1992, v. 5, n. 10.
- RAGO, Margareth; GIMENES, R. A. de O. (Org.). *Narrar o passado, repensar a História*. Campinas: Unicamp, 2000.
- RAMOS, Francisco Regis Lopes. *O verbo encantado: a construção do Padre Cícero no imaginário dos devotos*. Ijuí: UNIJUÍ, 1998.
- _____. “A Santa Cruz do deserto: Memórias do caldeirão”. In: *Projeto História: revista do Programa de Pós-graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*, Dossiê: Trabalhos da Memória, n 17. São Paulo. Ed. EDUC. (1998).
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Período Colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- THOMPSON, P. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMSON, Alistair. "Recompondo a memória: Questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias". In: *Projeto História*. São Paulo: EDUC, 1997. v. 15.

A RELAÇÃO DOS CONGADEIROS COM REPRESENTANTES DA IGREJA CATÓLICA ENTRE OS ANOS DE 1950 AOS DIAS ATUAIS

*Fernanda Pires**

*“Eu sou devoto da virgem Maria,
Ela é a nossa força, ela é a nossa guia”¹.*

Oliveira é uma pequena cidade situada no interior de Minas Gerais, no oeste do Estado. Foi colonizada no século XVIII, sendo um dos caminhos, na época do ciclo do ouro, para a região de Goiás. No ano de 1840, Oliveira foi elevada a categoria de vila e ainda no mesmo século emancipou-se a partir da lei nº 1.102 de 19 de setembro de 1861. (FONSECA, 1961, p. 90)

Nesta cidade, desde o período escravocrata, acontece no mês de setembro uma manifestação cultural, a Festa de Nossa Senhora do Rosário também conhecida como Congado, cujo início não se pode precisar. O que se tem é uma ata da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário que data de 1831 e o seu primeiro estatuto, de 1860.

No Brasil Colônia muitas foram as maneiras encontradas pelos escravos de resistirem à escravidão, ora negociando ou entrando em conflito com seus senhores, dependendo da conjuntura política. Na luta por conseguirem espaços de autonomia fundaram irmandades religiosas sendo estas um local onde criavam laços de solidariedade e sociabilidade. Segundo

* Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense.

¹ Antônio Eustáquio – Capitão do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês. Ê, minha mãe. CD – Os negros do Rosário, Lapa Discos.

Célia Borges, o número de irmandades formadas em Minas Gerais neste período é expressivo, e as em devoção á virgem do Rosário é uma das mais significativas. Para além dos laços criados entre seus integrantes, estes constituíam ali suas vivências religiosas, ressignificando as tradições africanas e portuguesas (BORGES, 1998)

É a partir da criação das irmandades religiosas do período colonial que ainda hoje se pode localizar as festas do Rosário em Minas Gerais. O Congado de Oliveira é uma prática cultural e devocional na qual os afro-descendentes rememoram, recriam as suas origens africanas e relembra o passado escravista. Através de suas danças e cânticos coroam seus reis e rainhas e homenageiam seus santos de devoção. Dessa maneira afirmam sua identidade de *negros do rosário*, como eles próprios se denominam² e recriam continuamente os laços do passado a partir das novas vivências e demandas do presente.

O Congado da cidade de Oliveira deixou de acontecer em alguns anos devido á proibições por parte da Igreja Católica, apoiados por agentes civis. Nesse sentido analiso as diferentes e conflituosas relações dos congadeiros com a cidade letrada, representantes da Igreja Católica, entre os anos de 1950 aos dias atuais. Esse recorte cronológico justifica-se pela volta da festa ter ocorrido em 1950, e até hoje se dá de forma sistemática na cidade. Aproprio-me aqui da definição de cidade letrada de Angel Rama, que afirma que esta “compunha o anel protetor de poder e o executor de suas ordens: uma plêiade de religiosos, administradores, educadores, profissionais, escritores e múltiplos servidores intelectuais. Todos que manejavam a pena [...]” O autor dentre as suas análises evidencia a cidade barroca, mas aproprio-me da idéia para o contexto da década de 1950 aos dias atuais, devido às diferentes e opostas visões de mundo que compõem a cidade letrada de Oliveira e também pelo fato da mesma regular a ordem e expressar suas opiniões em relação aos participantes da festividade (RAMA, 1985, p. 43).

² Os congadeiros se auto-denominam *negros do rosário*. Entrevistas realizadas pela autora com os congadeiros entre os anos de 2007 e 2009, nas cidades de Oliveira e em Belo Horizonte.

No intuito de reconstruir a relação dos congadeiros com representantes eclesiais cruzarei algumas fontes históricas, mais propriamente o jornal local *Gazeta de Minas* entre os anos de 1950 até a década de 1980, entrevistas realizadas com congadeiros, antigos moradores da cidade e dois padres, inserindo as questões no contexto político e cultural do país assim como na conjuntura da Igreja Católica. A *Gazeta de Minas* será considerada como uma fonte dos representantes da Igreja Católica devido ao fato de que em 1947, a mesma foi doada à diocese e ficou sob seus auspícios por quarenta anos, quando em 1987 foi vendido a um particular, desvinculando-se da Igreja Católica oliveirense. Esse histórico do jornal é relevante, pois entre os anos de 1947 até 1987, por pertencer à diocese, tornou-se um importante veículo da Igreja Católica de difusão de suas idéias e valores a respeito do Congado (FONSECA, 1961, p. 241).

A partir dessas considerações, privilegiar-se-á o relacionamento de alguns representantes da Igreja Católica com os *negros do Rosário*, expressos fundamentalmente na realização da missa durante os festejos, assim como o posicionamento do jornal local á festividade. Para melhor perceber as mudanças de perspectiva da *Gazeta de Minas*, cruzarei as fontes pesquisadas, dividindo as questões selecionadas em dois blocos: o primeiro da década de 1950 a 1970 e o segundo de 1980 aos dias atuais.

De 1950 a 1970

Quando o Congado voltou a se realizar em Oliveira já apresentava um posicionamento contrário a essa expressão cultural: “Lembrem-se os Revmos Srs Vigários da proibição dos tais Congados, devendo explicar ao povo o verdadeiro sentido da piedade e devoção ao Rosário, combatendo as superstições e abusos”³. A reportagem faz uma referência a uma ordem do bispo de Belo Horizonte, Dom Cabral, que proibia as manifestações

³ *Gazeta de Minas*, Ano LXIII, nº 28, 30 de setembro de 1950, p. 2.

populares assim como foram noticiadas anteriormente, no ano de 1918 e na década de 1920, também na *Gazeta de Minas*.⁴

Durante as décadas de 1950 e 1960 a *Gazeta de Minas* publica uma coluna intitulada de “Martelando”, sob a responsabilidade de Zé Canela de Ferro. Especula-se na cidade que o colunista, sob esse pseudônimo, era na verdade o Monsenhor Leão, vigário da cidade. No ano de 1951, em uma matéria noticiada no jornal afirma que o Congado deveria ter acabado junto com a escravidão, sendo uma manifestação cultural que tinha que ter ficado restrita ao tempo do cativeiro:

Acabou-se a escravidão. Ficou o reinado. Aquilo era feito como um ato de devoção, entremeado das danças e comedorias abundantes. O povo gostava de ver aquela festança, única na falta de outras. Havia simplicidade. A fé era mais viva. Embora houvesse abuso por vez outra, tudo era suportável como uma folgança. Mas, depois vieram mais abusos, o motivo de fé ficou reduzido enquanto crescia a decadência da pureza e da reta intenção. Vieram as bebedeiras, as danças intérminas, os gastos multiplicados, a fatura exagerada de comida [...] Vieram outros abusos de caráter moral. Ora, aquilo se tolerava num ambiente de negros escravos e de gente simples e ignorante, porque tinham reta intenção e pretendiam agradar à Senhora do Rosário.⁵

Em outro artigo intitulado “O tal do Reinado”, Zé Canela de Ferro mais uma vez faz críticas ao Congado e afirma que “Já não estamos mais na África e a senzala já se acabou! [...] Será que os tais estão com saudades de escravidão? [...]”⁶ Os temas da coluna “Martelando” de Zé Canela de Ferro são sintomáticos de um momento da Igreja Católica, onde esta está centrada na prática dos sacramentos e no clericalismo, sob a ótica do Vaticano. Esse

⁴ Carta Pastoral do Episcopado da Província Eclesiástica de Belo Horizonte, “Determinações das Conferências Episcopais de 1927, Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1927. *Gazeta de Minas*, Ano XXXIII, nº 1607, 20 de outubro de 1918. *Gazeta de Minas*, Ano XXXVII, nº 1836, 27 de maio de 1923, p. 1.

⁵ *Gazeta de Minas*, Ano LXIV, nº 81, 21 de outubro de 1951, p. 3.

⁶ *Gazeta de Minas*, nº 325 2 de setembro de 1956, p. 3.

período da Igreja é conhecido como romanização e os eclesiásticos não compreendiam as manifestações populares, afastando-se dessa forma das práticas do povo. As matérias publicadas na *Gazeta de Minas* veiculam assim o ideal católico, centrado nos artigos acima, no afastamento da Igreja Católica da cultura afro-descendente, “na purificação do catolicismo popular tradicional seus abusos e superstições” (STEIL, 1996, p. 229).

Ao longo da década de 1950 se observam duas outras vertentes de reportagens a respeito da Festa do Rosário. A primeira delas é que faz questão de desvincular o Congado da Festa do Rosário, não aceita tal manifestação como festa religiosa ligada aos preceitos católicos. Em matéria de 29 de setembro de 1957, a *Gazeta* noticiava:

Está sendo preparada a festa do Congo com cantorias e danças africanas, devidamente licenciadas pela polícia. Se fosse festa religiosa, é claro, a licença seria eclesiástica. A festa do Congo é inteiramente profana, depende da polícia, uma festa como o carnaval⁷.

Apesar do posicionamento crítico ao Congado da *Gazeta de Minas*, que nesse momento também veicula os ideais de representantes da Igreja Católica, o significado do festejo para os seus participantes é religioso como afirma a capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Pedrina: “Porque pra nós a festa do Rosário é a nossa manifestação de fé, de devoção, ela é religiosa, mas muitas vezes para a Igreja ela passa pelo profano”⁸.

⁷ *Gazeta de Minas*, Ano LXX, nº 375, 29 de setembro de 1957, p. 1.

⁸ Entrevista realizada pela autora com a capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Pedrina de Lourdes Santos, em setembro de 2007, na cidade de Oliveira. Terno ou guarda é um grupo de dançadores que tem seu capitão, podendo ser mais de um, o meirinho que é a pessoa que carrega água e alimentos para todos do grupo. Cada terno tem suas características próprias: histórias e instrumentos que demarcam sua posição no cortejo e a função no ritual congadeiro. Em Oliveira existem quatro diferentes ternos, o Catopé, Congo, Moçambique e Vilão.

Apesar do depoimento de Pedrina ser atual, certamente ela aprendeu o sentido da sua devoção com seus pais que participavam da festa logo que ela retornou na cidade. Aproprio-me de Pollack no que se refere aos acontecimentos “vividoss por tabela”, a fé aos santos padroeiros está presente no imaginário da coletividade congadeira (POLLACK, 1992). Padre Nilson atuou na arquidiocese de Oliveira em um primeiro momento de 1975 até 1995, depois foi transferido e retornou à Oliveira em 2005 e permanece nesta cidade até hoje. Segundo ele, o Congado não é somente um ato religioso, mas também folclore e espiritualidade⁹.

Essa questão é significativa até hoje, o atual bispo de Oliveira, Dom Miguel¹⁰, tem uma preocupação de que o Congado se torne puramente folclórico. Ele acredita que a festa é de origem católica e afirma que o encontro das culturas gerou formas sincréticas de religiosidade, mas que passado um tempo, a Igreja Católica purificou esses desvios:

Inevitavelmente no encontro das culturas, ocorrem algumas formas sincréticas. E depois nós purificamos acho que o congado, a festa de N.S do Rosário, nasceu católica e permanece católica. Desvios podem acontecer, mas a festa é uma festa católica. Não tenho dúvidas disso. Agora, o grande risco que tem é ou a grande que tem é de afastar e tornar-se uma festa unicamente folclórica, e não mais devoção. Pode acontecer? Pode. Depende muito de como for levado à gente¹¹.

Os depoimentos dos atuais congadeiros e padres da cidade de Oliveira assim como as matérias da *Gazeta de Minas* mostram que a cidade letrada possui um olhar próprio para a Festa do Rosário assim como os *negros do Rosário*. O que é religioso para um não é para outros. Cada um constrói um significado próprio em meio ao contexto cultural em que está inserido. Para

⁹ Entrevista realizada pela autora com Padre Nilson, em setembro de 2008, na cidade de Oliveira.

¹⁰ Dom Miguel assumiu a função de bispo em Oliveira no ano de 2008, mas antes, na década de 1990, atuou na arquidiocese de Oliveira.

¹¹ Entrevista realizada pela autora com Dom Miguel, em setembro de 2008, na cidade de Oliveira.

os congadeiros, a festa não é somente folclore ela é essencialmente devocional, eles têm fé nos santos padroeiros. É o que dá sentido a existência da festividade que continua apesar da proibição no passado e dificuldades e preconceitos do presente.

A segunda questão que permeia as matérias publicadas ao longo da década de 1950 se refere ao espiritismo. Apesar de não mencionar diretamente a relação do Congado com o espiritismo, é fundamental atentar que ao desvincular a festa da religião católica e em alguns momentos chamar o Congado de bárbaro, demonstra a opinião da Igreja Católica sobre esta manifestação cultural. O fato dos colunistas do jornal afirmarem que o Congado é praticado por negros assim como o espiritismo ratifica a idéia de que o Congado é ligado à práticas espíritas. Zé Canela de Ferro em “Espiritismo – a maior superstição de todos os tempos”, em 31 de maio de 1959 afirma que: “Esses espíritas de macumba deviam dar um passeiozinho à África ou à Índia, onde sua majestade infernal tem templos e adoradores”¹².

Esse posicionamento permanece na década de 1960 em algumas reportagens do referido jornal ainda que com menos força. Relaciona a macumba como uma prática exclusivamente dos negros e como já foi afirmado anteriormente numa referência ao Congado. A exemplo se tem mais um artigo do Zé Canela de Ferro, intitulado “Macumba é indústria no Brasil”, onde afirma que “A macumba é de origem africana. Para aqui a trouxeram os escravos, que era a religião dos pagãos de diversas tribos africanas”¹³.

O jornal ao veicular esse tipo de reportagem sobre o Congado certamente está inserido na conjuntura da própria Igreja Católica, transmite, assim, as idéias defendidas naquele período. Scott Mainwaring afirma que é nas décadas de 1920 e 1930 que a Igreja Católica passa a ter uma maior preocupação com a religiosidade popular, devido a crescente presença do espiritismo e protestantismo no Brasil, que eram vistas como “ignorância religiosa” (MAINWARING, 2004, p. 50). As reportagens sobre o espiritismo

¹² Gazeta de Minas, Ano LXXII, nº 454, 31 de maio de 1959, p. 3.

¹³ Gazeta de Minas, Ano, LXXXIII, nº 532, 16 de outubro de 1960, p. 1.

veiculadas no jornal local, *Gazeta de Minas*, mesmo nas décadas de 1950 e 1960, são originárias dessa preocupação de setores da Igreja Católica com a religiosidade popular. Deixam claro nos artigos analisados que consideram essas atitudes como “ignorância religiosa”, assim como na abordagem ao Congado.

Apesar dessas questões estarem presentes por mais alguns anos, percebe-se uma mudança de perspectiva do jornal no ano de 1959 ao noticiar a Festa do Rosário, ainda que os congadeiros permanecessem alvos de críticas pejorativas. Por mais que o periódico continuasse afirmando que a Festa do Rosário não é ligada à Igreja Católica, proibindo o uso de símbolos religiosos, passava a ligá-la às tradições folclóricas brasileiras. Chega a elogiar a festa, sua organização e alegria:

Toda Oliveira teve dias de reboição e alegria com o antigo congado. Justiça seja feita: o Congado organizado nesta cidade se apresentou muito correto, atendendo às exigências cabíveis pelas autoridades, não saiu com símbolos religiosos, nem consentiu em abuso de bebida e comedoria. Havia garbo e disciplina.¹⁴

A matéria acima é expressiva para perceber que os congadeiros aparentemente aceitaram a imposição da Igreja Católica ao não usar os símbolos religiosos na sua festividade. Defendo a idéia de que o medo que a festa fosse novamente proibida os fez retirar os símbolos religiosos, porém isso não significa dizer que em suas casas, debaixo de suas roupas os símbolos não estivessem ali presentes. Aproprio-me de Michel De Certeau ao analisar o não uso dos símbolos religioso com uma tática encontrada pelos congadeiros para saírem às ruas da cidade, louvando, mesmo que não externamente seus santos de devoção. Os *negros do Rosário* jogaram “com o terreno que lhe é imposto”, atuaram “dentro do campo de visão do inimigo, como dizia Büllow, e no espaço por ele controlado” (CERTEAU, 1994, p. 100).

¹⁴ *Gazeta de Minas*, Ano LXXII, nº 469, 13 de setembro de 1959, p. 1.

O periódico ainda afirma que o Congado não é festa religiosa, mas sim profana¹⁵, como noticiava em 8 de agosto de 1965:

Congado é Congado, isto é uma festa profana, interessante, folclórica, um divertimento que os homens de cor gostam e que o povo da cidade aplaude. [...] Ninguém venha dizer depois que o Congado é festa do Rosário. São duas coisas distintas. Uma é folgança, outra devoção. Ninguém, em boa fé, pode reclamar para o Congado o título da festa do Rosário porque nada tem com piedade. É apenas divertimento público e barato.¹⁶

A partir de 1962 com o início da reforma na Igreja Católica Romana, sob a orientação do então papa João XXIII, conhecida como Concílio Vaticano II, com a participação de bispos do mundo inteiro, inclusive o de Oliveira, Dom José Medeiros de Leite, discute-se uma visão mais moderna da Igreja. Segundo Mainwaring:

O Concílio motivou, por exemplo, maiores responsabilidades, co-responsabilidades entre papa e bispos, ou entre padres e leigos dentro da Igreja, desenvolveu a noção de Igreja como povo de Deus, valorizou o diálogo ecumênico, modificou a liturgia de modo a torná-la mais acessível e introduziu uma série de outras modificações (MAINWARING, 2004).

O Concílio Vaticano II adota uma nova atitude da Igreja perante a religiosidade popular, levando a uma aproximação entre a Igreja e o povo, um maior respeito as suas tradições e uma tentativa dos agentes eclesiais de trabalharem junto com o povo a fim de compreender as suas crenças.

É neste sentido que, se em um primeiro momento as reportagens sobre o espiritismo veiculadas no jornal local *Gazeta de Minas* são originárias da preocupação de setores da Igreja Católica com a religiosidade popular, explícitas nos artigos analisados que consideram essas atitudes como “ignorância religiosa”, assim como na abordagem ao Congado, em

¹⁵ *Gazeta de Minas*, Ano LXXVI, nº 614, 16 de outubro de 1962, p. 1.

¹⁶ *Gazeta de Minas*, Ano LXXVII, nº 767, 8 de agosto de 1965, p. 1.

um segundo momento algumas alterações ocorrem no conteúdo sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário no jornal. Influenciados pela abertura promovida pelo Concílio Vaticano II, começam a detalhar as características da festa como, por exemplo, a quantidade de ternos e dias de festejos. No ano de 1964 comenta-se sobre a existência de uma missa realizada durante a festividade:

As autoridades estiveram presentes Mons. Leão celebrando Missa Campal e dirigindo sua palavra sacerdotal, lembrando aos componentes dos ternos a necessidade de uma vida cristã perfeita, o dr. Rui Barroso discursando no encerramento e o Sr. Prefeito dirigindo carta de congratulações¹⁷.

Já no ano de 1966, a Gazeta cita a missa campal e a procissão de encerramento detalhando mais uma vez os festejos¹⁸. E o ano de 1968 é marcante para os congadeiros, pois contou com a presença do bispo em uma noite da festividade e segundo o jornal local sobre esse acontecimento: “Para o capitão Geraldo Bispo e João Francisco Dias foi a noite de maior satisfação”.¹⁹ A minha hipótese é que essas ações envolvendo os representantes eclesiais na celebração congadeira são originárias das preocupações do Concílio Vaticano II.

Nas matérias citadas acima se percebe a existência de uma missa. Ao que tudo indica, assim que a festa voltou, durante um tempo não houve celebração de missa. Porém, quando começou a acontecer, provavelmente na década de 1960, não era celebrada no interior da Igreja. Os congadeiros criaram um palanque onde a missa ocorria e também era o lugar de coroação da realeza congadeira. Este tinha a função de ser um altar que lembrava aos *negros do Rosário* a época em que a festa acontecia na antiga Igreja do Rosário²⁰. Durante um longo período, desde que a Festa de Nossa Senhora

¹⁷ Gazeta de Minas, Ano LXXII, nº 711, 19 de set de 1964, p. 1.

¹⁸ Gazeta de Minas, Ano LXXVIII, nº 813, 25 de setembro de 1966, p. 1.

¹⁹ Gazeta de Minas, Ano LXXXI, nº 915, 22 de setembro de 1968, p. 1.

²⁰ Até o ano de 1929 os congadeiros faziam a sua festividade na Igreja do Rosário, porém a mesma foi demolida neste ano, fazendo com que os congadeiros não tivessem lugar para realizar a sua celebração.

nas comunidades, bem como a visão delas sobre o papel feminino na Igreja e na sociedade.

A formação das CEBs

Os intelectuais, associados às CEBs, compreendiam a comunidade como um modelo para a sociedade, uma possibilidade para a Igreja na pós-modernidade, sem a necessidade de retornar ao passado. Ao mesmo tempo, as CEBs se constituíam como parte do processo de construção da “Igreja dos pobres” na Igreja pós-conciliar (NUNES, 1991).

As CEBs foram criadas na década de 1960 a partir de um contexto social pautado pela crescente modernização e mecanização da agricultura que provocou uma grande migração da população rural para as periferias das cidades à procura de novas formas de sobrevivência. A situação política era de repressão, devido à instalação de ditaduras militares em alguns países latino americanos, o que gerou uma reação entre parte da população e do próprio clero na luta contra as atrocidades dos regimes. Esses dois fatores e mais a necessidade de mudanças da própria Igreja se conjugaram na criação das comunidades eclesiais de base.

Além disso, de acordo com Maria José Rosado NUNES (1991), a expansão numérica das comunidades, no período que corresponde o final da década de 1960 até a metade da década de 1970, demonstra a importância simbólica e real desta experiência religiosa na Igreja e na sociedade brasileira. Muitos fatores foram responsáveis para esta disseminação, mas a vontade e a condução da hierarquia eclesiástica foram decisivas.

O estímulo por parte da hierarquia eclesiástica é perceptível em pelo menos duas direções: o envio de missões religiosas para organizar as comunidades, sobretudo de ordens femininas; e a farta literatura teológica produzida nesse período sobre as CEBs (NUNES, 1991).

Segundo Irinéia FRANCO (2008), independentemente das discordâncias entre os historiadores sobre o fato da existência ou não de uma igreja comprometida com as bases, a questão é que após a experiência das CEBs a feição do catolicismo na América Latina modificou-se. Deste

modo, a convergência de uma população pobre acostumada a um catolicismo tradicional e popular, expresso por terços, novenas e quermesses, com uma leitura libertadora da Bíblia reinventou a utopia do “Reino de Deus” (FRANCO, 2008), ou melhor, abandonou a figura de Cristo Rei pela do Jesus Libertador.

O desenvolvimento das CEBs em Curitiba, Salvina Maria FERREIRA (1996) afirma que alguns estudos sobre CEBs não consideram as comunidades do sul como verdadeiras CEBs, porque elas estavam mais ligadas a um catolicismo tradicional do que de fato com a proposta da Igreja do Povo.

Esses estudos indicam que a experiência das CEBs não foi possível no sul do país, devido ao fato da população praticar um catolicismo de imigração, no qual o fiel age passivamente diante do padre (FERREIRA, 1996, p. 25). Segundo Salvina FERREIRA (1996), essa conclusão seria equivocada, porque as especificidades culturais da população do sul não amenizam as diferenças sociais entre pobres e ricos.

Em Curitiba boa parte dos participantes das comunidades era oriunda de outras regiões do país como Minas Gerais, Bahia e Santa Catarina¹, o que descarta a explicação do catolicismo de imigração, porque alguns provinham justamente de áreas com um catolicismo histórico com traços luso-colonial e ultramontano, demonstrando em sua vivência comunitária e religiosa estes traços.

A História das CEBs em Curitiba se inicia em 1968 a partir do Plano Pastoral da CNBB. O pe. Albano Cavalin, coordenador da pastoral arquidiocesana de Curitiba, solicitou ao pe. Miguelangelo Romero a sua ida a Itabira, Minas Gerais, para aprender como organizar CEBs. Sendo assim, as comunidades eclesiais de base em Curitiba também se iniciaram pela intervenção da autoridade eclesiástica.

¹ Apesar de muitas afirmarem virem do norte do Paraná, a sua terra de origem era outra, ou seja, Curitiba seria a sua segunda migração. A primeira tentativa de migração, pelo que tudo indica, foi migrar para uma zona rural parecida com a que provinha, pois eram famílias que trabalhavam na lavoura. A migração para a cidade foi a última opção. Esse percurso confirma a tese de que as mudanças na agricultura levaram a população rural a migrar para as cidades.

Ao retornar de sua viagem o pe. Miguelangelo começou a organização das comunidades em sua paróquia na Vila São Pedro Apóstolo, no bairro do Xaxim. Na medida em que a população da área aumentava e os participantes das comunidades também, o número de comunidades seguia o crescimento. Portanto, em pouco tempo, pe. Miguelangelo foi criando cada vez mais comunidades. No setor São Pedro foram criadas nove comunidades: Espírito Santo, Independência, São Pedro, Nossa Senhora de Fátima, Perpétuo Socorro, Rex, Santa Edvirges, Santa Terezinha e Urano. No setor Carmelo se constituíram seis comunidades: Acordes, Maria Angélica, Jardim Natal, Campeche, Gramados e Garças.

No período analisado dois padres são sempre citados pelas entrevistadas pe. Miguelangelo², considerado o pai das comunidades, e João Rocha, o padre que deu continuidade aos planos das CEBs na cidade. Percebe-se que a princípio esses dois padres atendiam a região. Depois da sua saída, grupos de missionários apareciam esporadicamente e atualmente os padres que assumiram a coordenação das comunidades, na opinião das entrevistadas, parecem desconhecer a proposta da Igreja do Povo.

Apesar do importante papel que esses padres e outros religiosos, sobretudo as irmãs, desempenharam na efetivação das comunidades na cidade, este texto analisa a prática das leigas nas CEBs. Entendendo as CEBs como um espaço de sociabilidade das famílias recém chegadas à cidade de Curitiba e como aos poucos as experiências desenvolvidas nas CEBs pelos participantes assumiram caminhos diversos.

Famílias migrantes e as comunidades como espaço de sociabilidade

Quando eu cheguei aqui num domingo, foi, quando foi no outro domingo, já fui procura igreja, já cheguei lá e encontrei outra colega que veio também do norte do Paraná, também procurando igreja, e segui a igreja, e corri atrás [...] (OLIVEIRA, 2008)

² Chamado por elas de Pe. Miguel, por isso de agora em diante o chamarei assim.

Lá [Congunhal, Minas Gerais] porque não dava mais mantimento quase, não sobrava terra boa pra gente planta, então a gente veio quase pedindo esmola de lá, de Minas, né; um aperto danado, aí quando o meu marido viu que não dava mais, tava muito difícil pra vive; os patrão pagava muito barato, o que pagava a gente fazia compra pra semana, acabava o dinheiro, né, que ganhava por dia, muito barato, e aí o mantimento não tava dando mais, então a gente fazia o que lá? Trabalhava na lavoura, não tinha emprego né, aí nós mudemo de lá, mas mudemo pobre, pobre, que cheguemo a Siqueira Campo a zero [...] (COSTA, L., 2008).

É com esse espírito itinerante que se inicia este tópico, porque as entrevistadas trazem em suas narrativas de vida a migração como uma forma de sobrevivência familiar. Nas suas narrativas, o passado e o presente se confundem dando sentido à sua experiência de vida. A comparação constante com o passado indica uma preocupação demasiada com os caminhos que o presente toma. Qual será o destino dos filhos e dos netos? Qual será o futuro das CEBs? Haverá a manutenção dos valores e dos princípios que elas tanto lutaram durante as suas vidas para manter, diante de seu grupo familiar ou comunitário?

Outras narram o passado de maneira nostálgica sobre um período da vida em que eram mais ativas, e que por questões de saúde hoje não podem mais realizar as mesmas funções na comunidade. Outras parecem extremamente cansadas pela idade e pela luta diária pela sobrevivência, numa história de vida de trabalho árduo fora e dentro de casa.

As entrevistadas vivem nos bairros pobres da cidade, que por muito tempo e, em alguns casos até hoje, elas são estigmatizadas por sua condição social. Mulheres que atualmente sofrem violências cotidianas como assaltos e o medo da morte ao andar pelas ruas de seu bairro.

Porém, esse bairro, quando elas chegaram, seja no início da década de 1960 ou na metade da década de 1970, é descrito como um grande campo com vacas, com pequenas e poucas casas, sem luz, água ou esgoto. Essas mulheres viram seu bairro se formar e lutaram para conseguir a infra-estrutura necessária para melhorar a vida de suas famílias.

As narrativas delas descrevem a saga de famílias pobres, migrantes e numerosas. Nessas famílias a figura da mãe tem várias funções e significados. A mãe é aquela que oferece a sobrevivência material, como a companheira de seu marido nessa luta diária; é aquela que administra o lar e cuida da criação dos filhos. Como uma das entrevistadas disse, é “uma matemática muito sensível” a forma que a mulher realiza todas as suas atividades, todos os dias. Quando questionada como dava conta de todas as suas atividades, Irene respondeu:

Dividido, minha filha, você tem que pegar o tempo, colocar num quadrinho assim, e dividir, é uma matemática muito sensível, porque se você não souber dividir aquele tempo, você deixa seu filho perece, deixa tua família perece, e daí trabalha na comunidade, o que acontece é cobrado em casa, [...] Eu penso assim; a mulher não é escrava, não é empregada, mas a mulher é o centro da administração de uma casa, por mais que ela tenha uma empregada que faça, mas ela é o centro da administração caseira, né (COSTA, I., 2008).

É interessante observar que a entrevistada fala que a mulher administra a casa independente da sua classe social. No caso das mães pobres entrevistadas que tinham que trabalhar fora para “ajudar”³ no orçamento familiar, elas deviam que coordenar a distribuição de tarefas entre os filhos, com os mais velhos cuidando dos mais novos, ou ela deveria buscar os filhos na escola. Depois de um dia exaustivo no trabalho elas realizavam as tarefas domésticas, como lavar a roupa e preparar as refeições.

Mas qual era a justificativa para que os maridos não assumissem as mesmas obrigações em casa que as esposas? Segundo Irene seria a própria sociedade que tornava o horário da mãe trabalhadora mais flexível do que o do pai. Uma empresa não compreenderia porque um pai tivesse que sair mais cedo para buscar seu filho na escola, a não ser que ele não contasse com alguém para fazer isso. Além disso, o envolvimento da mãe com os filhos seria mais intenso desde a gravidez, como se fosse mais “natural” a mulher cuidar de seus filhos, do que o homem.

³ Termo empregado por elas.

A despeito dessa desigualdade nas atividades desempenhadas pela esposa e pelo marido no casamento, a figura do casal aparece na narrativa das entrevistadas como símbolo de companheirismo, seja na luta pela sobrevivência da família, seja na participação na comunidade eclesial de base.

Lontina, ao ser questionada sobre o número de participantes homens e mulheres nas comunidades no final da década de 1960, respondeu de uma forma que demonstra a cumplicidade dos casais:

Era mais ou menos equilibrado, nós ia com os maridos, porque nós fazia de noite as reuniões, daí a gente tinha medo, a Dirce ia com o Neco, eu ia com meu marido, a Geraldine ia com o João, a Rosa ia com o Basílio, todo mundo, era os casais que iam; [carregava o marido] o marido e as crianças junto, as crianças tinha que leva junto porque não podia deixa, a minha casa era muito pobrezinha, não tinha, só uma fechadura qualquer, a janela ruim, então se alguém entrasse, não tinha nada pra rouba; mas as crianças a gente levava junto, a gente era meio a meio [...]
(LICHEWITZ, 2008).

Lontina não foi a única entrevistada que falou da cumplicidade dos casais que formaram o bairro. Pode-se cogitar que para essas famílias que estavam se estabelecendo na região, as oportunidades de espaços de sociabilidade eram limitadas. Neste sentido, a igreja ou a comunidade eclesial, com seus cursos de formação, eram espaços para conhecer os seus vizinhos, fazer amizades e conversar.

O marido de Lontina no início das comunidades foi convidado pelo padre Miguel para ser animador de Pais e Padrinhos, ou seja, o padre queria formar um homem para falar com os outros homens da comunidade. No entanto, com o passar dos anos, o seu marido se afastou das atividades da comunidade.

Ezilda e Vito chegaram ao bairro em 1975, vindos de Santa Catarina, o marido era caminhoneiro e Ezilda não exercia funções fora de casa. Logo que começaram a participar da comunidade eclesial, Ezilda incentivou o marido a assumir funções:

[...] o padre João Rocha fez um desafio, será que não encontra catequista neste bairro, porque não sei o que, ele começou a fazer um desafio, né; e daí eu cutuquei o meu marido, eu disse assim: Que tal nós pega, nós dois? [o marido disse:] Mas como eu posso? Ele falou, eu não posso fazer isso, porque eu viajo; aí, eu disse: Nos sábados quase sempre você tá, então vamos montar dois grupos, quando você tá você [dá], senão eu faço catequese pra você, né, com o teu grupo [...] (HOFFMANN, 2008).

É interessante perceber a estratégia de Ezilda para envolver o seu marido nas atividades da comunidade. Ela sugeriu que poderia dividir com ele a responsabilidade sobre o grupo de catequese. Até os dias atuais o casal trabalha nas comunidades da região como animadores. Porém, pelas entrevistas pode-se notar que a continuidade dos homens nas funções, acompanhando a esposas foi mais uma exceção do que uma regra.

À medida que os homens começaram a criar novos espaços de sociabilidade, eles abandonaram as suas atividades nas comunidades. Eles passaram a ser apenas acompanhantes eventuais das esposas, como no caso do Neco, marido da Dirce, que se envolveu mais com a parte esportiva e recreativa do bairro:

[...] Ele era [ativo], ele que fundou o clube aqui, que até tem o nome dele, campo de futebol, né. Eu era ativa de um lado, e ele era de outro. Nos dois era líder, às vezes em quando pegava fogo, porque dois líder é difícil (risos). Ele também me acompanhava na comunidade, como eu também acompanhava ele se tinha uma recepção, uma coisa, eu acompanhava ele, também [...] (ANDRADE, 2008).

Portanto, com o passar do tempo, as comunidades se tornaram cada vez mais espaços de atuação das mulheres, com uma presença bem pequena de homens. Maria José Rosado NUNES (1991) observa que a bibliografia em geral silencia o fato de que as comunidades eclesiais de base serem essencialmente comunidades de mulheres. Quando a questão de gênero ou de raça é tocada, é de maneira rápida e superficial, como algo periférico. Para estes estudos a única categoria relevante é a de classe social.

Conquanto tais estudos silenciarem o fato das CEBs serem formadas em sua maioria por mulheres, este dado não pode ser ignorado ou considerado como “natural”. Segundo a autora, devido o caráter branco/masculino do poder exercido na Igreja, as questões de gênero e de raça não podem ser descartadas das análises (NUNES, 1991, p. 191).

Para Márcia Thereza COUTO (2002) os estudos de gênero que analisam as CEBs são relativamente tardios, apenas na década de 1990 são realizadas pesquisas acadêmicas que enfocam o papel das mulheres nas CEBs. Entre os temas tratados por estes estudos, estavam o comportamento reprodutivo, sexualidade, ação política e conflitos familiares.

A ausência de estudos sobre as CEBs a partir da perspectiva de gênero se devia a linha de interpretação dos pesquisadores e dos líderes do movimento que enfatizavam mais a questão de classe social em detrimento das questões de gênero (COUTO, 2002, p. 361). Deste modo, apesar das mulheres se constituírem a maioria nas CEBs, elas foram ignoradas pelos estudos até a década de 1990.

Além das comunidades eclesiais de base se configurarem como grupos de mulheres, elas lutaram para modificar as feições de seus bairros. Como mencionado, a região que habitavam era carente em infra-estrutura e uma das linhas de ação das CEBs era a melhoria da condição de vida material da população pobre.

Porém, essa melhoria não deveria ser algo dado pelos favorecidos como um paliativo, que apenas amenizava o sofrimento, mantendo a exploração. Por isso, a população pobre deveria ser conscientizada do seu estado de opressão e estimulada a transformar tal realidade. Nesse processo, as mulheres foram importantes, sejam as religiosas que eram as agentes que operavam esta conscientização, sejam as mulheres da comunidade que desenvolviam esta luta por mudanças no bairro:

[...] era toda semana, toda semana, depois a mulherada foi se destacando mais, e os homens começaram a ficar pra trás, foram parando né, então as mulherada, porque agora a maior parte é mulher que tá trabalhando nas atividades, homem não tem muito, não [...]

O padre que arrumou aquelas missionárias, elas que vieram pra cá, eram 10 mulheres, e daí elas começaram a fazer um movimento com as mulherada, que tinha que ter saúde, tinha que ter escola, que tinha que ter isso e ter aquilo, aí que começaram a organizar os grupos, e assim surgiu a associação de moradores, aí devagarzinho foi colocando o posto de saúde, tem até hoje, acho em 78 por aí; daí começou a cresce um pouquinho, né; dando espaço, aí fomo adquirindo, luz, rua, não tinha luz, não tinha rua, era só campo, não tinha nada, nada; daí comecemos a exigir da prefeitura, daí veio a luz, daí veio as ruas, aí se começou a organizar; foi se organizando os bairros, foi crescendo, e daí foi exigido a água e o esgoto; deu muita briga, mas conseguimos, né [...] (LICHEWITZ, 2008).

Ao perguntar para Ana porque nas comunidades há mais mulheres do que homens, ela afirmou que as mulheres são mais “corajuda”, a organização do bairro exige muita conversa e discussão com os vizinhos e reuniões que parecem intermináveis, o seu marido não via sentido nas reuniões, acreditava que não tinha um resultado efetivo. No entanto, as reuniões nas comunidades deram origem às associações de bairros e por intermédio dessas associações, muitas reuniões foram marcadas com funcionários da prefeitura, como as assistentes sociais, os estagiários de medicina e de enfermagem.

Portanto, o resultado efetivo que o marido de Ana não via, aconteceu e em grande medida pela mobilização constante das mulheres do bairro. Novamente uma realização feminina que não foi reconhecida pelos homens e, muitas vezes, nem pelas mulheres.

Para Maria José Rosado NUNES (1991) as comunidades eclesiais de base reproduzem e constroem as relações sociais mais amplas entre homens e mulheres. E é o que se percebe na narrativa das entrevistadas quando se referem ao papel esperado das mulheres e dos homens na comunidade e na sociedade. Elas tendem a reproduzir os papéis estabelecidos.

É o caso de Dirce, que apesar de ter exercido um papel de liderança na comunidade, afirma que esta não é uma função feminina, porque a mulher

sabe-se que é esta guarda que deve fazê-lo, por conta da tradição da festa. Também porque o domingo, dia da realização da missa, ser o Reinado de Nossa Senhora do Rosário, então a guarda responsável é a do Rosário. Devido a criação recente do terno de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário, no ano de 2004, contou com a ajuda do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês por ser mais antigo e conhecer mais a tradição do festejo congadeiro.

O Lamento reconta a História do negro, especificamente a do período da escravidão, fazendo uma comparação com os dias atuais mesmo que implicitamente só pelo fato de estarem dentro da Igreja celebrando uma missa ao modo da tradição congadeira.

No final da década de 1970 inicia-se uma nova reforma na Igreja Católica conhecida como Teologia da Libertação, que tinha como objetivo construir uma sociedade mais justa, onde os oprimidos seriam agenciadores da sua libertação. Roma apontou alguns desvios e abusos nessa proposta, proibindo algumas manifestações, como a Missa dos Quilombos que reconta a História da escravidão negra no Brasil. A Teologia da Libertação teve avanços e recuos na sua proposta, ocorrendo uma menor tolerância em relação às manifestações populares (VALENTE, 1994). Porém padres e participantes das expressões culturais já tinham se apropriado à sua maneira dos pressupostos da Teologia.

É também nesse contexto que os padres negros se organizam e formam a Agente de Pastoral Negros, realizando diversos encontros nos quais discutiram as mais variadas questões do negro no Brasil, inclusive a religiosidade afro-brasileira assim como o papel do negro na Constituinte. Os principais objetivos dessa organização eram:

[...] unir a população negra dispersa, recuperar as raízes e memória histórica, conscientizar o negro, lutar por um espaço de dignidade para o negro no contexto nacional, lutar por um espaço do negro dentro do cristianismo e pelo direito de se expressar de acordo com aquilo que lhe é próprio, a sua fé, a sua adesão à mensagem de Jesus Cristo (VALENTE, 1994).

Os congadeiros se apropriaram dos pressupostos da Teologia da Libertação de acordo com sua História, assim como os padres. Certamente esse novo fazer religioso contribuiu para que os *negros do Rosário* despertassem a vontade de entrar em uma Igreja para realizar sua missa assim como a permissão de representantes eclesiásticos em abrirem sua paróquia para celebrar uma missa dentro do calendário do Congado.

Além da visão dos congadeiros sobre a celebração da missa é oportuno também analisar como e para quem a realiza: os padres. Padre Nilson afirma que:

A missa é a mesma em si né! . Agora a participação dos ternos, do congado nessa missa é que tem sido assim com mais participação, tem sido mais participativa. Por exemplo, na porta principal da igreja, porta fechada, eles cantam pedindo para abrir, porque a participação deles da missa é também um fato de libertação. Antes não podiam participar. Os negros né, membros ali levavam a os chefes lá [...] Até a porta da igreja, mas não podiam entrar, sabe. Agora não. Agora depois da libertação [...] Inclusive o canto é muito bonito aquele canto ali na porta da igreja Que diz: padre abre a porta que agora nós já podemos entrar né. E entram cantando pela [...] E depois então é aqui eu tenho feito assim. Em cada... Cada terno, alguns ternos, né, marcados pela coordenação ficam responsáveis, por exemplo, pelo canto de entrada da missa, outro terno canta as ofertas, ofertório, outro terno comunhão, outro terno canto final da missa entende! Na verdade uma oportunidade de participação. Então eles utilizam seus instrumentos ali naquele momento em que estão participando ativamente né⁴³.

Padre Nilson nos conta sobre a Missa Conga e que ela varia pouco de uma missa fora da tradição congadeira. As diferenças seriam a presença do “Lamento Negro”, a maior participação dos celebrantes – cada terno fica responsável por uma parte da celebração –, o som dos instrumentos

⁴³ Entrevista realizada pela autora com Padre Nilson em setembro de 2008, na cidade de Oliveira.

congadeiros, e estar dentro do calendário da Festa de Nossa Senhora do Rosário que homenageia os seus santos de devoção, a saber: Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Nossa Senhora das Mercês, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida. Relembra também o período escravista, através de seus cânticos, e os reis congos e perpétuos retiram de suas cabeças a coroa que carregam para o padre poder benzê-las, esse momento ritual marcado por uma música específica: “Oh entregai, Sá Rainha, sua coroa de prata, oh. Oh entregai Sá Rainha, Oh entregai Sinhô Rei, sua coroa de ouro, oh. Entregai Sinhô Rei”⁴⁴.

Para além da questão da estrutura da missa conga, os *negros do Rosário* têm o desejo de sempre realizá-la na antiga Igreja do Rosário, demolida em 1929, sendo outra construída em seu lugar. Mas até hoje encontram barreiras impostas pelo padre Guido, responsável por suas instalações. Heloisa Helena, Secretária da Associação dos Congadeiros, mostra em seu depoimento que a missa acontece poucas vezes no lugar, mas mesmo assim o pároco citado acima pediu aos congadeiros que não tocassem bruscamente seus instrumentos, alegando que tanto barulho poderia abalar a estrutura da Igreja⁴⁵:

Infelizmente nós estamos mudando sempre porque, na verdade, nós gostaríamos de fazer aonde nós consideramos onde é a Igreja do Rosário, pra nós o importante é o que tá ali, é o alicerce, né e a Igreja Nova seria pra nós o símbolo disso. Eu acho que na festa que ora hoje nós continuamos é ali que tudo começou, recomeçou, o importante seria que fosse ali. Mas infelizmente a gente ainda não tem essa abertura pra Igreja: ah a Igreja não tem estrutura pra aglutar o toque das caixas, então podemos adentrar a Igreja, mas pra nos comportar como se fosse uma missa comum. O que diferencia ela de uma missa comum, os cânticos são de uma missa conga, são de congadeiros, por exemplo, o Pai Nosso é cantado e acompanhado pelas caixas e instrumentos dos congadeiros, então não é nada de orgia, só que ela é muito emocionante a missa, ela

⁴⁴ Folheto da missa conga realizada no ano de 2008, na cidade de Oliveira.

⁴⁵ Realizei em setembro de 2007 uma entrevista com o Padre Guido, mas o mesmo restringiu o uso da mesma.

é mais extensa. Cerca de mais ou menos duas horas porque ela é uma missa toda cantada⁴⁶.

Os congadeiros acreditam que o espaço da antiga Igreja do Rosário lhes foi roubado. Ainda a consideram um lugar sagrado, uma relíquia do tempo do cativo, que faz parte da sua História e que foi construída pelos seus antepassados. Há algum tempo foi construída uma nova Igreja do Rosário, mas segundo a capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Pedrina, essa foi uma tentativa de tirar os *negros do Rosário* do centro da cidade de Oliveira, já que a antiga Igreja se situa neste local⁴⁷.

A conflituosa relação entre os representantes eclesiásticos da cidade de Oliveira e os participantes da Festa de Nossa Senhora do Rosário perpassam também os pesquisadores que se interessam sobre o tema, marcados pelo complicado acesso aos padres e difícil transposição das portas dos arquivos da Igreja. Indicando, a meu ver, o desejo de que os conflitos não se tornem de conhecimento público. Durante a pesquisa em Oliveira foi extremamente complicada a disponibilidade dos padres para conceder entrevistas sobre o Congado: o padre Guido me concedeu no ano de 2007 (quando ainda fazia a pesquisa para a monografia de conclusão de curso da graduação), mas colocou restrições na sua utilização. Além dele, entrevistei o padre Nilson e o novo bispo da cidade, Dom Miguel. Porém outros padres que foram procurados não quiseram se pronunciar, alegando que nada sabiam sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário. Programei também pesquisar nos arquivos da Cúria de Oliveira, mas de forma bastante sutil, o acesso me foi negado. O bispo, Dom Miguel, alegou que ele já havia olhado a documentação e nada havia sobre a relação da Igreja Católica e o Congado. Sobre essa última questão é relevante destacar que na entrevista por mim

⁴⁶ Entrevista realizada pela autora com a Secretária da Associação dos Congadeiros de Oliveira, Heloísa Helena Maurício, em janeiro de 2007, na cidade de Oliveira.

⁴⁷ Entrevista realizada pela autora com a capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Pedrina Lourdes dos Santos, em setembro de 2007, na cidade de Oliveira.

realizada com Padre Nilson, perguntei se o Congado era pauta das reuniões da arquidiocese e o mesmo afirmou que sim. Então certamente estaria nas atas de reuniões as quais tive o acesso da pesquisa negado.

A relação dos congadeiros com representantes da Igreja Católica se transformou ao longo dos anos. A cidade letrada mudou sua abordagem nas matérias publicadas pelo jornal local assim como passaram a celebrar a missa conga no interior da Igreja. Certamente essas alterações foram influenciadas pelo contexto político brasileiro, o Concílio Vaticano II e Teologia da Libertação. Porém, ainda hoje os participantes da Festa de Nossa Senhora do Rosário encontram barreiras para celebrar a sua devoção, como evidencia a proibição do Padre Guido em celebrar a Missa Conga na antiga Igreja do Rosário ou mesmo em permitir o uso do espaço com mais frequência pelos *negros do Rosário*.

Percebemos pelos depoimentos dos padres e dos congadeiros que as suas visões sobre essa relação social é conflituosa, cada um deles tem uma opinião própria sobre a sua religião/religiosidade. O posicionamento da capitã Pedrina é significativo nesse contexto, segunda ela:

Eu acho que o padre não tem que se intrometer na maneira de fazer do negro não. Deixa eu te falar uma coisa: Missa começou de 1970 pra cá, nunca existiu missa não, entendeu. Agora que muita gente acha [...] Tendo missa ou não a festa vai acontecer. Ela não se iniciou com a missa não porque os padres eram a favor da escravidão a maioria. A maioria tinha escravos, a Igreja sempre ficou do lado da elite, do poder (inaudível). De 1960 pra cá, depois do Concílio II que começaram a fazer várias missas e essas missas (inaudível) aí arrumaram a missa conga que na verdade agente vai (inaudível) as vezes nem tem. Tem lugar que eu fico muito triste porque os congadeiros não têm muita consciência do que fazem, tem lugar que é o padre quem manda. Eu aprendi com os capitães mais velhos na região que eu estou, lá em Belo Horizonte, o padre dá o sacramento, o fundamento, o mandamento da festa são os congadeiros. Se não tiver congadeiro pra saber o que é mandamento e fundamento da festa, a festa fica bonita só por fora, você pode olhar e achar aquilo bonito, mas se você vai

perguntar alguma coisa e quando a pessoa sabe (inaudível). Então cada um lá na sua região faz como quer, mas aí a pessoa sabe⁴⁸.

Pedrina tem um posicionamento singular dentro do universo de entrevistas realizadas para essa pesquisa, muito influenciada pelo contato que mantêm com as outras comunidades congadeiras. Sua visão sobre o Congado e a relação com os representantes eclesiásticos é própria de sua vivência. Cada *negro do Rosário* constrói uma História para legitimar sua identidade e tradição dentro da Festa de Nossa Senhora do Rosário, tanto a partir do relacionamento com a cidade letrada quanto da própria estrutura do ritual congadeiro. Percebe-se assim que dificilmente o posicionamento da cidade letrada e participantes do Congado serão os mesmos.

Bibliografia

- BORGES, Célia Aparecida Resende Maia. *Devoção branca de homens negros: As Irmandades do Rosário em Minas Gerais no séc XVIII*. (Tese de doutorado UFF, 1998)
- CERTEAU, Michel De. *A Invenção do Cotidiano*. Trad. Epharim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994. v. 1.
- FERREIRA, Mauro Eustáquio. Missa Conga comemorou a libertação dos escravos. *Boletim da Comissão Mineira de Folclore*, n. 16, agosto de 1995, Belo Horizonte.
- FONSECA, Gonzaga L. *História de Oliveira*. Belo Horizonte: Ed. Bernardo Alves, 1961.
- MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1919-1985)*. Trad. Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004.

⁴⁸ Entrevista realizada pela autora com a capitã do terno de Moçambique de Nossa Senhora das Mercês, Pedrina Lourdes dos Santos, em setembro de 2007, na cidade de Oliveira.

- MAIO, Marcos Chor. *O Brasil no concerto das nações: a luta contra racismo nos primórdios da UNESCO*. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 2: 375-413, jul, -out, 1998.
- MAIO, Marcos Chor. O projeto UNESCO e a Agenda das Ciências Sociais dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol 14, n. 41, out 99. POLLACK, Michael. Memória e Identidade Social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.
- RAMA, Angel. *A cidade das letras*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias: Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- VALENTE, Ana Lúcia Farah. *O negro e a Igreja Católica*. O Espaço concedido, um espaço reivindicado. Campo Grande: 1994.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão*. O movimento folclore brasileiro 1947-1964. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1997.

A ODISSÉIA DE UM MONGE PEREGRINO PELA AMÉRICA NO SÉCULO XIX

*Alexandre de Oliveira Karsburg**

Este artigo traz reflexões iniciais de pesquisa que estou desenvolvendo a respeito do italiano *Giovanni Maria de Agostini* (1801-1869), conhecido no sul do Brasil como monge João Maria. Na primeira parte do texto, procuro mostrar como ele está presente na historiografia, fazendo uma breve retrospectiva dos principais pesquisadores que o tiveram como objeto de estudo ou o tomaram através da crença vivida pelos sertanejos do sul do Brasil. Descobertas documentais recentes, que apresentarei na segunda parte do artigo, estão permitindo refazer a trajetória deste indivíduo, bem como perceber o seu campo de atuação através da relação que estabeleceu com o seu tempo.

Filho de pais camponeses, *Giovanni Maria de Agostini* nasceu em 1801 na região do Piemonte, reino da Sardenha. Seminarista em Roma, aspirou à vida sacerdotal, mas por algum motivo não conseguiu ser ordenado. Deixou a Itália e iniciou uma vida errante na França para logo alcançar a Espanha onde tentou se tornar um monge cenobita. Descontente com o estilo de vida contemplativo, em 1838 cruzou o Atlântico para iniciar a sua “odisséia” pelo Novo Mundo, onde as possibilidades que se apresentaram o levaram a percorrer um longo itinerário. Atuou como missionário religioso pelos sertões brasileiros entre 1844 e 1852, inspirando muitos com sua conduta de penitente. Virou notícia por conta da crença popular que lhe atribuiu o dom de tornar “milagrosa” uma fonte de água, passando essa a

* Doutorando em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ter poderes curativos. Deixou o Brasil e continuou sua peregrinação por outros países do continente, vivendo entre cavernas, grutas e montanhas. Chegou aos Estados Unidos em 1861, onde manteve seus ofícios de eremita, missionário e curandeiro. Morreu em circunstâncias misteriosas, deixando como legado ações e palavras que reputaram ao seu nome atributos contraditórios.

Um monge como objeto de estudo

Presença comum no Sertão brasileiro de meados do século XIX, diferentes grupos de missionários religiosos percorreram não poucas distâncias realizando santas missões ou atuando em aldeamentos indígenas. Suas principais tarefas eram pregar o evangelho, erguer cruzeiros e capelas, organizar procissões e rezar terços e novenas tentando reavivar a fé religiosa em meio a conflitos políticos e sociais. Alguns desses homens religiosos atuaram, também, como curandeiros, receitando chás, ervas e unguentos para sanar diversas enfermidades. A fé popular, muitas vezes, canonizou esses sujeitos, fazendo com que surgissem lendas que os aureolavam de qualidades miríficas.

Uma das figuras mais conhecidas no sul do Brasil, o monge João Maria é venerado em dezenas de oratórios espalhados do Paraná ao Rio Grande do Sul, principalmente no planalto catarinense. Contudo, se a tradição popular vê unicamente o santo, contando-lhe as façanhas, as lendas e os milagres, já foi possível identificar que sob o nome monge João Maria pelo menos dois indivíduos se apresentaram. Descrevendo aquele que pode ter inspirado o surgimento deste santo popular, o historiador Oswaldo Cabral afirmou:

Houve um anacoreta de cabelos longos e grisalhos, a barba longa e o olhar manso, que desejava a solidão e o isolamento, a quietude e as durezas da vida contemplativa, as horas longas passadas em orações e em êxtases, tal como o haviam feito muitos outros que fugiram ao convívio dos homens para se aproximarem de Deus. Foi simples, foi bom e foi justo. Mais severo para consigo mesmo

do que para com o seu próximo. E, sendo indigente, repartiu com os seus semelhantes o único bem que possuía: – a sua fé. (CABRAL, 1960, p. 107).

Pioneiro na investigação deste “verdadeiro taumaturgo sertanejo” que peregrinou pelo sul do Brasil no século XIX, Oswaldo Cabral, contudo, encontrou um paradoxo: ao olhá-lo com atenção e profundidade descobriu que aquele não foi um homem, antes foram “dois que confundiram as suas vidas para se tornarem apenas um santo [...]” (CABRAL, 1960, p. 108). A socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz afirmou que entre as populações do sul do Brasil, desde meados do século XIX, destacou-se o monge João Maria “pela persistência de sua pregação, pelo sucesso que obteve, pela grande área que sua fama cobriu e na qual até hoje é reverenciado como um santo.” A autora, que fez seu estudo na década de 1950, diz que “mais de um personagem se ocultou sob a denominação monge João Maria”, o que tornou essa História um pouco confusa: “é provável que dois ou três profetas diferentes tenham tomado o mesmo nome para aproveitar a celebridade que já o rodeava” (PEREIRA DE QUEIRÓZ, 1957, p. 103-104)¹.

Voltando suas atenções para aquele que considerou o primeiro monge peregrino, Oswaldo Cabral iniciou sua análise tendo por base informações contidas em um Livro de Registros da Entrada de Estrangeiros da cidade de Sorocaba². Neste livro, na data de 24 de dezembro de 1844, há a apresentação de um “Frei João Maria de Agostinho”, natural do Piemonte, com a idade de 43 anos, solteiro, de profissão “solitário eremita, vindo para exercer seu Ministério”³. Ao serventuário da Câmara Municipal de Sorocaba, Procópio

¹ No livro “O Messianismo – no Brasil e no mundo”, Maria Isaura amplia sua análise a respeito da presença de monges e profetas pelo sul do Brasil. Contudo, a autora se concentra naquele que teria sido o segundo monge, de nome João Maria de Jesus, e em José Maria, que efetivamente esteve presente no início da Guerra do Contestado (PEREIRA DE QUEIROZ, 1965, p. 246-260).

² Livro de Registros que se encontra na cidade de Sorocaba, no Arquivo do Gabinete de Leitura (GOES, 2007, p. 89).

³ O primeiro a publicar esse documento foi Aloísio de Almeida, pseudônimo do Cônego Luís Castanho de Almeida, no artigo “O monge de Ipanema”, em 1942.

Luís Freire, o “frei João Maria” declarou ter partido do Pará e desembarcado no Rio de Janeiro em 19 de agosto de 1844 no Vapor Imperatriz. Disse ainda “residir nas matas do Termo desta Cidade [de Sorocaba], muito principalmente no Morro da Fábrica de Ferro do Ipanema[...]” No registro, o serventuário anotou as características físicas do “frei João Maria”: Estatura: baixa – Cor: clara – Cabelos: grisalhos – Olhos: pardos – Nariz: regular – Boca: dita [regular] – Barba: cerrada – Rosto: comprido – Sinais particulares: *aleijado dos três dedos da mão esquerda* (grifos meus). Assinaram: Procópio Luís Leitão Freira, Escrivão Serventuário – Giovanni Mã de Agostini, solit. Eremita (CABRAL, 1960, anexos).

A assinatura de próprio punho, e com seu nome em italiano, revelar-se-á uma pista importante nas minhas investigações sobre esse indivíduo. Os dados presentes no Livro de Registro de Sorocaba permitem antever-lhe algumas características de comportamento, como a vida solitária no alto de morros, tal e qual um eremita, e a descrição de “frei” o que pressupõem a sua origem religiosa. Porém ficam as perguntas sobre o que fazia no Pará e o que o levou ao Rio de Janeiro e, depois, à Sorocaba. Esses e outros pontos são enigmas para a historiografia⁴. Mesmo sendo tão poucas as informações de sua vida pregressa, algumas suposições e conjecturas

O historiador Oswaldo Cabral conta que conseguiu o documento com o referido Cônego, que era seu amigo (CABRAL, 1960, p. 109).

⁴ O grupo de historiadores que estudou a Guerra do Contestado – conflito ocorrido no interior de Santa Catarina, entre 1912 e 1916 – cita o documento de Sorocaba como o primeiro a atestar a chegada do italiano João Maria de Agostini ao Brasil. A partir dessa descoberta, poucas fontes foram encontradas, o que acabou por direcionar as pesquisas, a meu ver, ao campo da religiosidade popular, ou seja, perceber como o devoto entendia, transmitia e vivia a fé no monge João Maria. Ao lado de CABRAL (1960), temos PEREIRA DE QUEIROZ (1957; 1965), QUEIROZ (1966) e MONTEIRO (1974) que são considerados os quatro principais autores que, ainda hoje, “formam a base inicial de leituras para o desenvolvimento de pesquisas sobre o movimento” do Contestado ESPIG; MACHADO (2008, p. 8). Como se percebe, a preocupação não reside em desvendar os indivíduos que se acobertaram sob o título de monge, antes como a crença em São João Maria serviu de elemento aglutinador dos caboclos que passaram a viver em redutos no interior de Santa Catarina.

foram elaboradas. Oswaldo Cabral afirmou que o italiano estava próximo de um catolicismo oficial, era um “filho legítimo da Igreja” (CABRAL, 1960, p. 132). O escritor sorocabano Aloísio de Almeida⁵ assegurou que João Maria de Agostini era “eremita à maneira dos antigos, que viviam em grande penitência, raramente desciam aos povoados [pois habitavam em grutas ou Cerros] e nunca faziam as funções reservadas aos clérigos ordenados” (AZEVEDO, *apud* CABRAL, 1960, p. 143)⁶.

Os depoimentos tomados tanto por Cabral quanto por Almeida foram confrontados com os poucos documentos escritos que dispunham, e, desse modo, conseguiram traçar os contornos desse italiano conhecido como monge e, o que é importante, não o confundindo aos personagens que vieram na sequência e também passaram a se chamar, ou serem denominados, de monges. O procedimento de pesquisa de Oswaldo Cabral – pioneiro na investigação do sujeito histórico João Maria de Agostini – foi ampliar o espaço de busca de dados, não se restringindo aos limites do Estado de Santa Catarina⁷.

Cabral coletou dados em Sorocaba, onde o “frei João Maria de Agostini” foi registrado no Livro de Estrangeiros. A seguir, analisou documentos escritos por padres paranaenses que registraram a passagem do monge João Maria por suas paróquias. Na sequência, voltou suas atenções

⁵ O escritor Aloísio de Almeida, como dito anteriormente, era o Cônego Luís Castanho de Almeida, presidente perpétuo do Instituto Histórico e Geográfico de Sorocaba.

⁶ A socióloga Maria Isaura Pereira de Queiróz acredita que os monges não pertenciam a nenhuma congregação religiosa, sendo “leigos que tinham resolvido dedicar sua vida à religião” (PEREIRA DE QUEIROZ, 1957, p. 103; 1965, p. 246).

⁷ Como afirmou Ivone Gallo, “não há estudiosos da Guerra do Contestado que neguem um profundo interesse ou mesmo uma simples curiosidade acerca da figura dos monges que atuaram junto às populações sertanejas naqueles tempos” (GALLO, 2008, p. 119). Porém, todos os estudos que se fizeram sobre os monges, a partir da obra de Oswaldo Cabral, pouco avançaram no conhecimento desses indivíduos, excetuando GALLO (1999) que fez uma leitura dos monges a partir de uma imagem vinculada aos profetas bíblicos.

para um episódio emblemático no Rio Grande do Sul – no ano de 1848 – onde um monge estrangeiro esteve envolvido em um caso de curas em uma fonte a que todos chamavam de “águas santas”. Aqui está um dos grandes méritos de Oswaldo Cabral: verificou se tratar do mesmo indivíduo, ou seja, “frei João Maria de Agostini”, registrado em Sorocaba em dezembro de 1844, viajou ao Rio Grande do Sul e lá ganhou a fama de “monge santo” pelas propaladas curas que realizava⁸. Para Oswaldo Cabral, João Maria de Agostini “iniciara a fase messiânica de sua existência” curta, porém, logo se retirou do local por não simpatizar com aglomerações ao seu redor⁹.

No estudo de Cabral há uma pista interessante para a investigação do sujeito histórico João Maria de Agostini. Em sua tentativa de construir a trajetória do italiano em terras brasileiras, as principais informações conseguidas foram tomadas de pesquisadores do Rio Grande do Sul que viveram no século XIX. Isso nos indica um caminho até então pouco explorado, pois, se a crença em “São João Maria” tem no interior de Santa Catarina seu centro e pólo irradiador, onde ela é marcante e verificável¹⁰, não significa que a crença tenha ali surgido. O circuito da fé pode não ter coincidido com o itinerário daquele que inspirou essa fé. Atento a isso, passei a coletar dados sobre aquele que foi considerado o primeiro monge não onde a crença, hoje e desde o início do século XX, é mais fortemente vivida, que é no planalto catarinense, mas em suas margens a começar pelo Rio Grande do Sul.

⁸ Em seu livro, o segundo capítulo é inteiramente dedicado aos monges, sendo a primeira parte voltada ao italiano João Maria de Agostini (CABRAL, 1960, p. 107-143).

⁹ A característica atribuída a João Maria de Agostini de não simpatizar com aglomerações a sua volta é consensual entre os pesquisadores que estudaram a Guerra do Contestado. Os primeiros a chegarem a esta constatação foram CABRAL (1960) e PEREIRA DE QUEIROZ (1957).

¹⁰ O próprio Oswaldo Cabral nos apresenta relatos colhidos no interior de Santa Catarina, mas que não se referem ao primeiro, antes ao segundo monge que ficou conhecido como João Maria de Jesus, que teria percorrido o planalto catarinense entre 1895 e 1906 (CABRAL, 1960, p. 144-178).

Pelo que se pode apurar em Oswaldo Cabral, no Rio Grande do Sul a quantidade de fontes a respeito de João Maria de Agostini é bastante numerosa e representa-o de diferentes modos. No caso de São Paulo e do Paraná, a partir de registros documentais pesquisados por CABRAL (1960, p. 107-143), o eremita surge por seu comportamento peculiar de andarilho que percorria longas distâncias a pé, erguendo cruzeiros por onde passava, não aceitando pouso dentro das casas; alimentava-se frugalmente não comendo carnes e jejuando com frequência; entoava orações de louvor a Deus em noites de vigília. Segundo Cabral, na tradição oral o eremita ganhou “ares de santidade”, multiplicando-se casos de “milagres”. Os locais onde o monge pernoitava viravam “lugares santos”, fossem em grutas ou embaixo de árvores. As cinzas de sua fogueira eram disputadas pelos fiéis como “milagrosas”, usadas em chás para curar doenças. Nas grutas ou cavernas, a pedra onde descansava transmutava-se em “pedra santa”; dentro das grutas, quase sempre, brotavam fontes de água límpida que eram usadas pelo eremita para saciar sua sede – viravam “águas milagrosas” que a tudo curavam, na visão do povo devoto¹¹.

No Rio Grande do Sul foi igualmente possível encontrar depoimentos que santificam o monge italiano¹², no entanto, surgem outros que tornam complexa a interpretação do sujeito. Conforme se pôde verificar, a produção de relatos foi variada: jornalistas, historiadores, médicos, padres, chefes de polícia, deputados e presidentes de província, e a maior parte escrita em função de um episódio emblemático ocorrido no interior do Rio Grande do Sul no ano de 1848, onde João Maria de Agostini teve envolvimento direto.

Por acreditarem que o monge tornara a fonte de uma água milagrosa, milhares de pessoas se dirigiram até o cerro do Campestre, na vila de Santa

¹¹ Depoimentos apresentados tanto por PEREIRA DE QUEIROZ (1965, p. 248-249), quanto por CABRAL (1960, p. 110). Outros pesquisadores também fizeram coleta de dados sobre a passagem do eremita italiano por vários locais do sul do Brasil, como SOARES (1931); SINZIG (1939); GORNISKI (1980); CAVALCANTI (2006); FACHEL (1995).

¹² Como é o caso dos depoimentos tomados pelos sociólogos FACHEL (1995) e GOES (2007).

Maria da Boca do Monte, em busca de cura para os mais diversos tipos de enfermidade. Repercutindo na imprensa, no meio político e entre o clero, uma investigação foi ordenada pelo presidente da província sul-rio-grandense para ver se as chamadas “águas santas” tinham, de fato, algum princípio medicinal. Por seu turno, no Rio de Janeiro, o ministro da Justiça operou uma “devassa” na vida de João Maria Agostini no intuito de decidir o seu destino no Brasil. Ou seja, a maior parte dos documentos que estou trabalhando foi feita no “calor dos acontecimentos”, durante ou imediatamente posterior a passagem de João Maria de Agostini pelo território brasileiro entre 1848 e 1852. Há textos redigidos por pessoas que presenciaram os fatos no Campestre das “águas santas” e, inclusive, ficaram frente a frente com o italiano.

Dentre os sul-rio-grandenses que escreveram sobre o monge João Maria de Agostini estão o jornalista Felicíssimo de Azevedo e o historiador Hemetério José Veloso da Silveira, ambos contemporâneos da passagem do italiano pela Província sulina. O primeiro elaborou artigos que foram publicados em jornais de Porto Alegre¹³ narrando, primeiramente, sobre o encontro do monge com o presidente da Província o general Francisco José de Souza Soares de Andrea. Felicíssimo descreveu o monge com uma “longa barba nevada” que se estendia até o peito, aparentando ter uns cinquenta anos de idade, vestido com uma “sotaina de tecido surrado e os pés nus sob uns sapatões rústicos”. Dirigiu-se ao Palácio do governo com o intuito de pedir uma audiência com o presidente, que aceitou receber este estranho homem.

Dizia o estrangeiro ser “italiano, natural de Roma”, que andava “em peregrinação cumprindo uma *promessa feita à santa Mãe de Deus*” (grifos meus). Disse chamar-se João Maria Agostini. O general Andrea perguntou o que o italiano queria, recebendo a seguinte resposta: “Em uma igreja dos

¹³ O jornalista Felicíssimo de Azevedo diz ter sido testemunha de tal encontro, publicando essa conversa entre João Maria e o presidente no jornal *A Federação*, de 15 e 18 de março de 1895. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa, Porto Alegre, RS.

Sete Povos das Missões¹⁴, que está em ruínas, existe uma bela imagem de *Santo Antão* (grifos meus); eu venho pedir a Vossa Excelência essa imagem para construí-lhe uma capela”. Não sendo assunto de sua competência, o general mandou o sujeito ao padre Thomé Luiz de Souza, que era Vigário Geral do Rio Grande do Sul em 1848 e responsável em tratar desse tipo de questão. Após esse encontro, segundo a crônica de Felicíssimo de Azevedo, o italiano sumiu, sendo reencontrado posteriormente em um cerro nas proximidades da então vila de Santa Maria da Boca do Monte, no lugar denominado Campestre, centro da província. Neste local o monge, com a ajuda de moradores, ergueu uma ermida para colocar nela a imagem de Santo Antão Abade – considerado o primeiro dos eremitas cristãos. Porém, o que estava atraindo quantidade impressionante de pessoas ao Cerro do Campestre era a fonte de água que todos acreditavam operar “curas milagrosas”.

A sequência do artigo de Felicíssimo é eloquente quanto aos acontecimentos do Campestre, o que pode ser comprovado pelas reportagens em jornais de 1848 e 1849 que não deixam dúvidas sobre a importância dos fatos que lá se desenrolaram¹⁵. Felicíssimo de Azevedo traz detalhes da religiosidade vivida no Campestre das “águas santas”, onde destacou a presença do monge como organizador da devoção, sendo visto pelos fiéis como um “verdadeiro Messias”. Azevedo, porém, retratou com certa idealização os procedimentos dos devotos lá presentes¹⁶.

¹⁴ Os *Sete Povos das Missões* faziam parte das Reduções jesuíticas que, nos séculos XVII e XVIII, abrangiam grande extensão de terra em ambos os lados do Rio Uruguai. Os *Sete Povos* estão a noroeste do Rio Grande do Sul, na fronteira com a Argentina.

¹⁵ Periódicos do Rio Grande do Sul: *O Porto Alegrense*; *Diário do Rio Grande*; *O Rio-grandense*. Pesquisei-os na Biblioteca Pública da Cidade de Rio Grande, no Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa, em Porto Alegre, e na Biblioteca Borges de Medeiros, também em Porto Alegre. Jornais do Rio de Janeiro: *Diário do Rio de Janeiro*; *Jornal do Comércio*; *Correio Mercantil*; *Nova Gazeta dos Tribunais*, todos exemplares na Biblioteca Nacional, Setor de Periódicos e Microfilmes.

¹⁶ Felicíssimo procurou transmitir uma idéia de ordem e sincera devoção do povo rio-grandense, notadamente para diferenciá-lo do nordestino, uma vez que na

Independentemente das intenções de Felicíssimo de Azevedo, é importante ressaltar que esse foi contemporâneo da passagem do monge pelo Rio Grande do Sul, não o confundindo com os monges seguintes e mostrando que a fé no eremita e nas “águas santas” foram abrangentes no período. Também relatando sobre esse tema, Hemetério José Veloso da Silveira enfatizou a influência de João Maria de Agostini sobre os fiéis. Escrevendo seu livro no início do século XX, Hemetério, que igualmente esteve presente aos fatos de 1848-49¹⁷, forneceu detalhes significativos sobre o eremita italiano, como seu itinerário de São Paulo ao Rio Grande do Sul. Afirma que o monge, durante algum tempo, permaneceu no interior de São Paulo, quando resolveu seguir para o sul pelo caminho dos tropeiros (SILVEIRA, 1979, p. 477)¹⁸.

Segundo Hemetério, a presença do monge João Maria de Agostini no Cerro do Campestre “movimentou bastante a população da freguesia quer urbana e quer camponesa, fazendo soar bem longe o nome de Santa Maria da Boca do Monte”. Destacou também que “a imprensa do Rio de Janeiro e de outras cidades cultas do Brasil se ocuparam desse personagem [o monge], que no pleno século das luzes, estabeleceu por sua conta e risco, uma missão e operou milagres”. Comentou que tinha em mãos o jornal “[Nova] Gazeta dos Tribunais, de Antônio Manoel Cordeiro, n. 162 de 1848 [n. 43, 6 de dezembro de 1848, p. 4]”, no qual o editor fazia “elogiosas referências” ao eremita João Maria de Agostini¹⁹.

Após a obra de Oswaldo Cabral, que merece ser lembrada por sua importância ao tema, surgiram muitos estudos que se interessaram pelo

época em que escreveu o artigo (1895) estava se divulgando as notícias da guerra contra os “fanáticos” de Antônio Conselheiro no agreste baiano. O mesmo escreveu outro texto anos depois dando mais detalhes sobre o monge, no caso o momento de sua prisão em outubro de 1848 no município de Rio Pardo.

¹⁷ Hemetério J. V. da Silveira era Juiz Municipal da cidade de Cruz Alta, no Rio Grande do Sul.

¹⁸ O itinerário descrito por Hemetério se refere a terceira e última viagem do monge João Maria ao sul do Brasil, e não a primeira como afirmou.

¹⁹ Indicação relevante, porém, os jornais faziam referências aos “milagres” nas “águas santas”, e não há referência elogiosa ao monge João Maria como afirmou

personagem monge João Maria, abordando-o pela perspectiva popular, sobretudo a partir dos que estiveram envolvidos na Guerra do Contestado ou os seus descendentes²⁰. Partindo-se do pressuposto que havia poucos registros históricos sobre o italiano, e que todos já tinham sido encontrados, criou-se uma barreira que, ao que parece, inibiu qualquer tentativa de empreender uma análise sobre a vida deste indivíduo. Sem novas descobertas, o mesmo continuaria, assim, a suscitar unicamente interesse e curiosidade dos pesquisadores, como afirmou GALLO (2008, p. 119).

José Fraga Fachel, em seu livro “Monge João Maria: reclusa dos excluídos”, apresentou alguns ofícios trocados entre os presidentes das províncias do Rio Grande do Sul e Santa Catarina sobre a deportação do monge no final de 1848. Fachel, contudo, usou as fontes que descobriu para afirmar que João Maria foi um indivíduo perseguido e injustiçado como o era parte da população do sul do Brasil no século XIX. Desse modo, a figura histórica de João Maria de Agostini foi reelaborada, tornando-se “santo dos excluídos”, ou seja, subiu os altares rústicos do povo sertanejo para suprir e preencher um vazio deixado pela Igreja e pelo Estado²¹. Porém,

Hemetério. Aliás, as notícias veiculadas na imprensa do Rio de Janeiro sobre o monge são quase inexistentes. Além do jornal *Nova Gazeta dos Tribunais*, pesquisei no *Jornal do Comércio*, *Diário do Rio de Janeiro* e *Correio Mercantil*, entre 1848 e 1849. Todos esses periódicos estão na Biblioteca Nacional em edições micro-filmadas.

²⁰ Além de PEREIRA DE QUEIRÓZ (1957 e 1965), QUEIROZ (1966), MONTEIRO (1974), considerados clássicos da historiografia sobre o Contestado, temos os importantes estudos de DERENGOSKI (1986), AURAS (1995), SERPA (1999), THOMÉ (1999), GALLO (1999), MACHADO (2004), ESPIG (2006), para indicar somente alguns que estão publicados em livro. Como teses ou dissertações há dezenas de pesquisas: OLIVEIRA (1992), VALENTINI (1997), FILATOW (2002), OLIVEIRA (2006), WELTER (2007) dentre outras.

²¹ Esta opinião surgiu entre pesquisadores da década de 1960 e foi reproduzida por outros a seguir, afirmando que os monges que vieram após o primeiro eram representantes de um catolicismo popular que se opunha ao catolicismo erudito dos padres e missionários, Cf. QUEIRÓS (1966), MONTEIRO (1974), DERENGOSKI (1986), AURAS (1995), FACHEL (1995).

a grande contribuição da obra de Fachel foram as descobertas de novas fontes a respeito de João Maria de Agostini²².

Inspirando-se no livro de Fachel, outra pesquisa foi apresentada como tese de doutorado em Sociologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. César Hamilton Goes procurou trilhar “Os Caminhos do Santo monge” pelo interior dos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (GOES, 2007). Amalgamando fontes de diversas naturezas, como documentos produzidos à época da passagem do italiano pelo sul do Brasil com entrevistas realizadas recentemente, César Góes tentou explicar como a crença no “Santo monge” foi se construindo e sendo transmitida entre os devotos, a ponto de virar uma “religião” que estrutura a sociabilidade dessas pessoas. Em suas pesquisas também descobriu novos documentos sobre o eremita italiano. Um registro em especial indicava que João Maria de Agostini estivera em Buenos Aires entre os anos de 1845 e 1846 prestando serviços ao governo de Juan Manoel Rosas na catequização de índios Charruas²³. Ao ler esse documento, percebi que poderia ampliar o campo de minhas investigações. Tentei buscar dados sobre a atuação de João Maria de Agostini na Argentina, porém, nada encontrei. Por falta de fontes, acreditei estar impedido de chegar ao paradeiro deste italiano e obter maiores detalhes de sua vida.

²² Além das correspondências dos governos do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, FACHEL (1995) apresentou o relatório de um médico que foi até o Campestre para analisar as “águas santas”. Esse relatório foi publicado em diversos jornais do Rio Grande do Sul e republicado no Jornal *Diário do Rio de Janeiro*, em junho de 1849. O médico atestou que as águas eram unicamente potáveis. Relatório de 25 de maio de 1849, Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Correspondência de Governantes, CG 20, Pacotilha Saúde Pública, 1849.

²³ Carta do jornalista francês Telêmaco Bouliech ao delegado da cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul, e enviada ao general presidente da Província Francisco José Soares de Andrea, em 14 de março de 1849, afirmando que o monge João Maria lhe havia declarado ter estado em Buenos Aires e ter sido requisitado pelo governador Juan Manoel Rosas para catequizar os índios Charruas. Documento encontrado no Arquivo Público do Estado de Santa Catarina, em Florianópolis, publicado por GOES (2007, p. 224).

O historiador Oswaldo Cabral, em 1960, consciente de que havia lacunas e imprecisões, construiu um itinerário possível de João Maria de Agostini pelo Brasil. No entanto, a vida pregressa do eremita restringia-se às informações presentes no Livro de Registros de Estrangeiros de Sorocaba, onde o “frei João Maria” dizia ser da região do Piemonte e ter a idade de quarenta e três anos. Cabral especulou ao afirmar que ele podia ser um eremita da ordem de Santo Agostinho²⁴, um sacerdote desgarrado, ou, ainda, um peregrino em penitência. Porém, não tinha dúvidas quanto ao monge ser “filho da Igreja”. Igual opinião pode ser encontrada no trabalho do historiador Paulo Pinheiro Machado que investigou os indivíduos que atuaram como “lideranças do Contestado”. Compartilhando da certeza de Oswaldo Cabral, aquele afirmou que os sacerdotes católicos que conheceram o monge italiano tiveram-no como um homem leigo e penitente, “com um razoável conhecimento do evangelho” sendo, por isso, “útil para atingir as almas dos sertanejos mais simples, alguém que poderia coadjuvar, sem problemas, o trabalho da Igreja” (MACHADO, 2004, p. 165).

Se há certo consenso sobre a formação cultural do monge, o mesmo não acontece quando se trata de seu destino. Ao apresentar as diversas versões que logrou conhecer, Oswaldo Cabral analisou-as criticamente²⁵, constatando por fim, que João Maria de Agostini:

Não deixou a quem quer que fosse os seus restos, os seus ossos, para que viessem a ser venerados como relíquias e sobre eles se levantasse a heresia. Não obstante, como muitas vezes acontece, independentemente da vontade de cada um, não pôde impedir que as lendas surgissem em torno da sua pessoa (CABRAL, 1960, p. 143).

²⁴ Hipótese que o pesquisador Nilson Thomé desconsiderou (THOMÉ, 1999, p. 29).

²⁵ Não deu crédito à versão que atesta ter João Maria de Agostini falecido no Paraguai com a idade de 115 anos. Também não acreditou verossímil ter o monge falecido em 1906 na cidade paulista de Araraquara, onde teria vivido anonimamente e esquecido de todos (CABRAL 1960, p. 140-142).

Cinquenta anos após a publicação deste importante livro de Oswaldo Cabral, muitos detalhes da vida do referido monge continuam na penumbra da História. Afinal, era um leigo ou um sacerdote? Era um frei como se apresentou em Sorocaba, ou um monge peregrino em busca de uma vida solitária e de penitência? Seria um missionário com a tarefa de evangelizar indígenas como nos indica sua estada na Argentina? Era um taumaturgo conhecedor da medicina popular, ou, cedendo aos apelos de seus devotos, um legítimo “santo” que operava “milagres”? Seria possível ter desempenhado todas estas funções, sendo, portanto, um indivíduo multifacetado? Em minha pesquisa, estou reconstituindo sua trajetória com o objetivo de analisar o campo de atuação deste italiano peregrino²⁶.

Ao perseguir o nome, descobri que um eremita chamado Juan Maria de Agostini, nascido em 1801, na região do Piemonte, havia peregrinado por desertos e montanhas do sul dos Estados Unidos entre 1863 e 1869, tendo percorrido, até então, vários países da América Latina, dentre eles Brasil, Argentina, Peru e México²⁷. Presente nas tradições de uma região do Estado do Novo México por seu comportamento de “eremita solitário”, mas também por seu assassinato em circunstâncias misteriosas, deixou uma série de objetos pessoais que foram recolhidos por moradores locais: hábito, manta, rosários, crucifixos, bíblia e cajado. Junto ao corpo do “solitário” foram encontrados diversos papéis, como passaportes e cartas de recomendação indicando os lugares e países por onde passou, escritos em vários idiomas. Também existiam folhas avulsas que, posteriormente, foram

²⁶ Ao seguir pistas presentes em documentos publicados por outros pesquisadores cheguei a um montante significativo de fontes inéditas que tratam do monge João Maria de Agostini e sobre as “águas santas” no Campestre. Artigos em jornais, ofícios trocados entre os governos do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, e destes com o ministro da Justiça na Corte, além de cartas de médicos, párocos e missionários jesuítas. Realizei pesquisas na Biblioteca Pública de Rio Grande, no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul e na Biblioteca Borges de Medeiros, em Porto Alegre. No Rio de Janeiro, na Biblioteca Nacional, no Arquivo Nacional e na Cúria Metropolitana.

²⁷ Informações que estão no livro de CAMPA (1994, p. 161-196). A primeira edição é de 1963.

identificados como sendo as memórias do próprio eremita²⁸. Além disso, havia uma fotografia, com data de 1861, indicando a cidade de Nova York como local do retrato.



Foto do eremita Juan Maria de Agostini, tirada por ocasião de sua passagem pela cidade de Nova York, em 1861. Esta foto foi encontrada junto a outros objetos pessoais do eremita morto em abril de 1869, em uma gruta próxima ao povoado de Mesilla, estado do Novo México, sul dos Estados Unidos²⁹.

²⁸ Partes destas memórias que se atribui ao italiano eremita foram publicadas no livro de Arthur Leon Campa no início da década de 1960. Autor de várias obras sobre cultura hispânica no sudoeste dos Estados Unidos, Arthur Leon Campa era professor no Departamento de Idiomas Modernos e Literatura da Universidade de Denver, Colorado, tendo nascido em 1905 e falecido em 1978. Tal e qual um “caçador de tesouros”, Arthur Campa empreendeu viagens pela Europa e América Latina, entre 1953 e 1955, tentando seguir partes do itinerário apresentado nas memórias. O referido autor não veio ao Brasil. São de Arthur Campa as informações que utilizo neste artigo a respeito do italiano eremita que, ao que tudo indica, é o mesmo que esteve no Brasil entre 1844 e 1852.

²⁹ Fotografia que se encontra nos Arquivos da Universidade do Estado do Novo México, Estados Unidos, em Coleções Especiais.

O indivíduo fotografado está vestido em trajes religiosos, com manta e hábito com capuz, carrega uma bíblia embaixo de um dos braços e está apoiado em um cajado; possui cabelos curtos e barba branca que se estende até o peito; seu rosto é comprido, sua pele é branca e não parece ser de estatura elevada; a mão direita, apoiada na bengala, está com luvas; a *mão esquerda*, postada na altura do abdômen, sem luvas, apresenta um *aleijão*, notadamente em *três de seus dedos*. Sobre a fotografia, ainda preciso ver sob que circunstâncias ela foi feita. No mais, impressiona a imagem do retratado, que muito se parece com a descrição física do “frei João Maria de Agostinho” presente no Livro de Registros de Estrangeiros da cidade de Sorocaba feita em 24 de dezembro de 1844. O sinal particular da mão esquerda parece ser uma prova irrefutável de se tratar do mesmo indivíduo.

O eremita do Novo Mundo

Destacando a importância de estudos anteriores, maximamente o de Oswaldo Cabral por seu pioneirismo na construção da trajetória do italiano em terras brasileiras, estou, contudo, trilhando um caminho diferente dos que até então foram percorridos. Começo pelo episódio que reconheço como chave, já que é ele que vem me permitindo entender os motivos deste italiano ter se tornado personagem conhecido no Brasil do século XIX. As “águas santas” do Campestre de Santa Maria, localizadas no interior do Rio Grande do Sul, foi fato dos mais emblemáticos, pois mobilizou desde populares a autoridades políticas e médicas, e fez com que se produzisse uma quantidade grande de documentos. Por isso, acredito que deva iniciar a análise da trajetória de João Maria de Agostini a partir de tal evento.

No ano de 1848 formou-se no sul do Brasil uma situação inusitada, singular em vários sentidos, na qual está sendo possível perceber as relações entre práticas de cura e crenças religiosas de matrizes distintas. Entre os devotos que se dirigiram até as águas santas para buscar sanar suas enfermidades, predominava uma lógica que acreditava em curas milagrosas, poderes sobrenaturais atuantes no mundo natural e que percebiam em

personagens como o monge João Maria Agostini sujeitos capazes de servir de intermediários entre Deus e os fiéis.

Conforme estudo de PEREIRA DE QUEIRÓZ (1965), TORRES (1968), ZALUAR (1980), DEL PRIORE (2000), se pode inferir que esses agentes humanos deveriam, antes, passar por um processo de divinização que se baseava numa vida exemplar centrada na generosidade, na renúncia aos bens deste mundo e no sofrimento assumido. Tornar-se-iam, então, eles próprios, *santos* e poderiam chegar a ser associados à figura de Cristo. No caso em questão, é possível perceber que para ser considerado santo, o monge João Maria de Agostini passou pelo processo de divinização popular por sua conduta exemplar o que legitimou a crença de que ele possuía poderes para tornar uma fonte de água milagrosa.

Por outro lado, autoridades políticas e médicas, calcadas em outro tipo de racionalismo, entendiam o povo como que mergulhado na “ignorância”, “superstição” e “fanatismo”. Quanto a indivíduos como João Maria, governo e médicos tinham opiniões um tanto diferentes. Para estes últimos, João Maria de Agostini era um impostor que se arvorava detentor de poderes que fanatizava e enganava o povo incauto com suas falsas promessas de cura. Os médicos acadêmicos muito lutaram contra estes tipos de sujeitos, uma vez que a medicina legal estava em plena campanha contra práticos e curandeiros, muito embora se apoiassem em muitos de seus procedimentos. O que de fato buscavam os médicos da academia era ter o exclusivo direito no exercício da arte de curar (WITTER, 2007).

Já as autoridades do governo adotavam uma postura cautelosa quanto a estes peregrinos que andavam pelo extenso território brasileiro fazendo serviços missionários. Muito presentes no período que compreende o Segundo Reinado (1840-1889), missionários europeus³⁰ e leigos que os acompanhavam faziam intensos trabalhos de evangelização pelos sertões do Império, contanto com o apoio e aval do Imperador D. Pedro II e de

³⁰ Predominavam, a partir de 1830, os frades capuchinhos entre os missionários que vinham para o Brasil trabalhar como catequizadores nos sertões brasileiros. Sobre este assunto, ver trabalho de: AMOROSO (2005).

ministros e presidentes de províncias, estes últimos os que mais solicitavam a presença deste tipo de religioso³¹. Esperava-se que os missionários não somente catequizessem para “civilizar” o gentio (KODAMA, 2009), mas, igualmente, que tentassem apaziguar os conflitos e rivalidades políticas através de suas pregações moralizantes. Porém, nem sempre os objetivos de políticos e missionários andavam lado a lado, já que estes últimos vinham a serviço de causas que consideravam puramente evangélicas, não querendo se sujeitar aos mandos ou interesses políticos, causas terrenas na visão daqueles. O comportamento por vezes “rebelde” dos frades fez com que alguns fossem deportados dos lugares onde estavam evangelizando e, em raríssimos casos, até expulsos do Brasil por terem se tornado inconvenientes aos interesses do Império³².

Para alcançar o João Maria de Agostini, o desconhecido “italiano” que aportou no Rio de Janeiro em 18 de agosto de 1844³³ e, depois, foi registrado como “frei” em Sorocaba no dia 24 de dezembro de 1844, o procedimento metodológico que estou adotando procura separar o indivíduo do “monge milagroso”. Este último surgiu a partir do episódio das águas santas no Campestre de Santa Maria, interior do Rio Grande do Sul, ganhando vida própria e desdobrando-se em histórias múltiplas, à revelia do peregrino missionário que continuou sua trajetória por outros países da América após sair do Brasil em 1852. A “fama” adquirida ganhou as

³¹ Nos relatórios anuais dos ministros do Império é constante a menção de pedidos por missionários por parte de presidentes de província, onde a preocupação central era catequizar os índios através de admissões populares pelos sertões. Os Relatórios de Ministros do Império podem ser encontrados na Biblioteca Nacional, Setor de periódicos e Micro-filmes, e também na internet: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/hartness/imperio.html>

³² É o que se pôde perceber em um caso ocorrido na província do Espírito Santo em princípios de 1849, onde dois frades capuchinhos foram deportados pelo governo local sob acusação de incentivarem o fanatismo entre os escravos. Documentos no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (CO-29, Cx 840).

³³ Conforme “Movimento do Porto do Rio de Janeiro”, no jornal *Diário do Rio de Janeiro*, 19 de agosto de 1844, n. 6694, p. 8. Biblioteca Nacional, Sala de Periódicos e Micro-filmes, Rio de Janeiro.

províncias do sul, antecedendo seus passos e determinando-lhe o destino no Brasil, pois se viu impelido a deixar o país visto que o povo o seguia acreditando em seus poderes sobrenaturais. Segundo CABRAL (1960, p. 107), “pela ingenuidade de muitos”, o monge João Maria subiria, posteriormente, “os degraus de um tosco e rústico altar sertanejo”.

Antes de se ver envolvido pela “aura de santidade”, o “frei” João Maria de Agostini obteve autorização do Vigário Geral do Rio Grande do Sul, Thomé Luiz de Souza, para pregar e fazer práticas doutrinárias pela província, apesar de sua condição de leigo, já que não possuía ordens sacras. Sua vestimenta de frade, aliado ao conhecimento das Escrituras e de teologia, credenciaram-no perante o Vigário Geral e outras autoridades do Império. O padre Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva³⁴ escreveu um relatório sobre a conversa que teve com o monge João Maria de Agostini enquanto este se encontrava auto-exilado na Ilha do Arvoredo, em Santa Catarina, entre janeiro e maio de 1849. O padre argumentava com o presidente da província que o monge possuía bons conhecimentos das Escrituras, era versado em “Teologias” e sabia “perfeitamente as línguas latina e francesa”. Além disso, e o mais importante:

João Maria Agostinho é um verdadeiro Eremita, ou Anacoreta, que deixando a sociedade, convenceu-se de que melhor poderia servir a Deus buscando o ermo e a solidão, onde seguindo o Instituto de Santo Antão Abade, vive em continua oração, na mais completa abstinência, e entregue a vigílias e mortificações³⁵.

O vigário Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva concluiu seu relatório afirmando estar convencido de que o eremita João Maria de Agostini nada

³⁴ Era pároco da vila de São José, localizada no continente e próxima a Ilha de Nossa Senhora do Desterro, capital da província de Santa Catarina, atual Florianópolis.

³⁵ Vila de São José, 23 de fevereiro de 1849, Vigário Joaquim Gomes de Oliveira Paiva ao vice-presidente da província de Santa Catarina, Severo Amorim do Valle. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Série Justiça, IJ1-558.

tinha de hipocrisia, uma vez que “sua vida austera e penitenciária, a sua linguagem franca, a pureza de seus costumes e a abnegação de todos os negócios terrenos” bastavam como testemunhas da sua virtude. Contudo, o vigário constatou que o povo, cheio de esperanças e nutrindo “idéias do maravilhoso, possuído da mais ardente fé”, e que quando voltava do encontro com João Maria de Agostini passava a contar grandes novidades, era o responsável por fazer com que as autoridades suspeitassem “de um indivíduo digno de admiração, que neste século adotou uma vida solitária, de que tivemos tantos exemplos nos primeiros tempos do Cristianismo”³⁶.

Este relatório do vigário Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva faz parte de um conjunto de documentos produzidos em função das investigações que o ministro da Justiça, Euzébio de Queiroz Coutinho Matoso Câmara, ordenou que se fizessem a respeito do “monge” João Maria de Agostini por seu envolvimento no caso das águas santas no Rio Grande do Sul. Por isso a minha opção em iniciar a busca pelo indivíduo a partir de tal episódio. Contudo, em um determinado momento, o procedimento deve ser outro para tentar separá-lo da fama que lhe cercou, pois só assim conseguirei perceber-lhe as características pessoais, ver como ele foi construindo sua trajetória, fazendo escolhas em meio às expectativas que tinha e as possibilidades que se apresentavam.

No Brasil, antes da fama de “monge milagroso”, João Maria de Agostini viveu na Pedra da Gávea, no Rio de Janeiro, entre agosto e dezembro de 1844³⁷. Esta informação chegou ao conhecimento do ministro da Justiça pelo relatório do vigário Joaquim Gomes de Oliveira e Paiva.

³⁶ Idem.

³⁷ O italiano chegou ao Rio de Janeiro, pelo Vapor *Imperatriz*, vindo da Província do Pará, em 18 de agosto de 1844. Cf. “Movimento do Porto”, jornal *Diário do Rio de Janeiro*, 19 de agosto de 1844, n. 6694, p. 8. A sua saída se deu no dia 15 de dezembro de 1844, pelo Vapor *Paquete do Sul* até Santos. Cf. “Movimento do Porto”, jornal *Diário do Rio de Janeiro*, 16 de dezembro de 1844, n. 6795, p. 4. Os jornais estão na Biblioteca Nacional, Setor de Periódicos e Micro-filmes. A viagem até Santos durava, em média, trinta e duas horas, o que lhe deu tempo suficiente para se dirigir até Sorocaba e se fazer registrar em 24 de dezembro de 1844 no Livro de Estrangeiros da cidade.

A par disso, o ministro Euzébio de Queiróz requisitou esclarecimentos sobre o comportamento do monge enquanto morador da Pedra da Gávea, o que foi fornecido pelo 9º inspetor de quarteirão da Lagoa Rodrigo de Freitas, o proprietário de terras José Francisco Ferreira, que afirmou que “nunca vi nem me constou que o dito Monge fosse homem de maus costumes”. Declarou também que o eremita recebia constantes visitas de escravos que iam até o local próximo de seu retiro, no alto da pedra, levar-lhe mantimentos a mando de seus senhores. Os escravos voltavam com rosários e crucifixos fabricados pelo próprio monge eremita³⁸. Nesta busca por tentar desvendar o sujeito histórico que foi acobertado pela manta de santo e milagroso, percebe-se detalhes como o fato de ser o eremita um artesão, o que lhe permitia trocar os artefatos por mantimentos e até receber algumas moedas para continuar sua vida de peregrino.

Com relação ao início de sua vida errante, essa parece ter tido início logo após deixar a cidade de Roma em 1827. Segundo se pode apurar a partir das memórias atribuídas ao eremita italiano, transcritas por Arthur Leon Campa³⁹, a decisão em vir para a América esteve condicionada a uma promessa que *Giovanni Maria de Agostini* fez à Virgem Maria quando ele estava na Espanha na década de 1830 (*apud* CAMPA, 1995, p. 170). Por cinco anos ele passou de santuário em santuário em busca de paz e isolamento. Tentou tornar-me um monge cartuxo e em seguida, um monge trapista, mas nenhuma destas ordens parecia satisfazer o seu desejo de uma vida de solidão absoluta. Enquanto vivia neste estado de conflito interior e de indecisão, a Virgem teria aparecido para ele indicando, com o seu braço estendido, a direção oeste – a América. Há de se levar em conta o contexto europeu daquela época, quando o culto mariano passava por um reavivamento, crença alimentada por inúmeras “aparições” da Virgem que acabaram sendo reconhecidas pela Igreja Católica. Seja como for, as

³⁸ A carta do 9º inspetor de quarteirão da Lagoa, escrita em 3 de abril de 1849, encontra-se no Arquivo Nacional (Série Justiça, IJ1-558).

³⁹ As memórias atribuídas ao eremita estão redigidas em espanhol. Publicadas parcialmente no livro de Arthur Leon Campa, o texto está em inglês. A tradução para o português é livre.

memórias indicam que foi este o momento em que *Giovanni*, ou *Juan Maria de Agostini* resolveu iniciar uma vida de peregrino missionário como promessa à Santa Mãe de Deus.

Cruzou o Atlântico e chegou à Caracas, na Venezuela, em 1838. De acordo com as memórias, declarou que, “na verdade, eu não sabia nada da América do Sul, com exceção de que havia altas montanhas e desertos extensos. Era isto que eu estava procurando, a fim de entrar plenamente em uma vida de solidão perfeita”. Quando chegou a Caracas, capital da recém-formada República da Venezuela, “uma nova vida começou para mim”, alegou o italiano (*apud* CAMPA, 1994, p. 170). A partir disso, o mesmo foi construindo uma trajetória um tanto incomum pelo continente americano, mantendo uma relação não de isolamento com o mundo – como se poderia esperar de um eremita que ele declarava querer ser⁴⁰ –, mas de proximidade e interação. Isso fez com que o seu campo de atuação se expandisse, pois uma de suas particularidades residiu no bom conhecimento que adquiriu na América, no uso combinado de plantas, ervas e águas de fontes cristalinas para a cura de certas afecções de pele. Além disso, era artesão especializado na fabricação de rosários e crucifixos⁴¹, além de comerciar pinturas e imagens de santos⁴², aproveitando-se dos recursos e possibilidades que encontrava pelos lugares por onde passava, sendo uma forma de angariar mantimentos

⁴⁰ Santo Antão Abade, o patriarca dos eremitas cristãos, que viveu no Egito entre os séculos III e IV, exercia alguma influência na conduta de vida de Juan Maria de Agostini. Porém, entre a expectativa de viver como eremita e as possibilidades que se apresentaram ao longo de sua trajetória, esse acabou por ampliar o campo de atuação ao exercer serviços de missionário.

⁴¹ Segundo informações relatadas pelo 9º inspetor de quartelão da Lagoa, José Francisco Ferreira, ao ministro da Justiça em carta de 3 de abril de 1849. Arquivo Nacional (Série Justiça, IJ1-558).

⁴² Prática essa que foi considerada delituosa, segundo documento que o presidente da Província do Rio Grande do Sul, Francisco José de Souza Soares de Andrea, enviou ao vice-presidente de Santa Catarina em 4 de março de 1849. Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Códice A-5.90 (1848-1849). Neste mesmo documento é que surge a informação de que o monge não possuía ordens sacras e nem pertencia a Congregação monástica alguma. Era um leigo, portanto.

e dinheiro para continuar em suas viagens, já que não era sempre que poderia contar com a caridade e proteção de alguém.

Após sua passagem pelo Brasil (1844-1852), com interregno na Argentina (1845), cruzou pelo Paraguai (1853), Chile (1854-1856), Bolívia (1857), Peru (1858), México (1859), Cuba (1860) e Quebec, cidade do Canadá onde permaneceu somente por alguns meses (1861). Em todos estes países a sua estada não foi tranqüila, pois ou enfrentava crises espirituais ou a própria sanha das autoridades que o viam como um estrangeiro que ameaçava a ordem pública (CAMPA, 1994, p. 170-178). Ao final de 1861, o peregrino desembarcou no país que seria a sua última morada. A sua passagem por Nova York, onde tirou o retrato, foi rápido o suficiente para decidir tomar o caminho do oeste estadunidense. As suas anotações se encerram neste momento, e nada se sabe o que ocorreu entre 1861 e 1863, tempo em que saiu de Nova York e foi, aos poucos, para a região da Califórnia, pródiga em atrair todo tipo de aventureiro, colonos e missionários religiosos.

Segundo o pesquisador Arthur Leon Campa, o eremita italiano fez uma longa viagem a pé antes de chegar ao Novo México, ao lado de um comerciante e fazendeiro chamado Dom Manuel Romero. Juntos percorreram mais de quinhentas milhas levando uma tropa de gado até a região de Las Vegas⁴³, ocasião em que o eremita peregrino contou muito de sua vida ao seu companheiro de viagem. Isso aconteceu no ano de 1863, criando-se uma amizade entre ambos que seria importante para aqueles que se interessariam pela vida (e morte) de Juan Maria de Agostini nos Estados Unidos (CAMPA, 1994, p. 179-182).

Após passar quase quatro anos morando em um cerro de uma cadeia de montanhas no norte do estado do Novo México⁴⁴, o eremita empreendeu

⁴³ Las Vegas no estado do Novo México, que não é a mesma cidade famosa hoje pelos cassinos.

⁴⁴ Poucos anos após a morte de Juan Maria de Agostini, em abril de 1869, este cerro passou a se chamar "Hermit Peak", ou Pico do eremita. Desde a década de 1950 há, nesta região, uma sociedade de nome "sociedad del eremitaño", que, duas vezes ao ano, sobe em procissão até o cume do cerro como uma forma de relembrar e homenagear o seu mais ilustre morador (CAMPA, 1994, p. 166-167).

viagem até o povoado de Mesilla, onde se apresentou como amigo de Dom Manoel Romero. De 1867 a 1869 habitou uma gruta em um cerro próximo ao povoado. Avisado por moradores de que era perigoso viver sozinho naquela área, uma vez que a região estava sendo disputada por colonos e índios, além de ser zona onde bandos armados se refugiavam, o agora idoso eremita deu a seguinte resposta: “toda a sexta feira acenderei uma fogueira para avisar que continuo vivo e orando por vocês”. E assim foi durante dois anos. Nesse tempo, o eremita descia ao povoado de Mesilla para ensinar às crianças a catequese e a leitura, fazer pregações e tratar da saúde de algumas pessoas (CAMPA, 1994, p. 180-196).

Em abril de 1869, em uma sexta feira, a fogueira no alto do cerro não se acendeu. O eremita tinha o hábito de descer ao povoado aos domingos, mas naquele final de semana não o fez, preocupando os moradores da vila. Liderados pelo Xerife Mariano Barela, uma escolta subiu até a caverna encontrando o corpo estendido do eremita, de bruços e segurando firmemente um rosário. Havia sido assassinado, crime jamais solucionado. No jornal *The Rio Grande Republican*, do dia 30 de junho de 1869, foi publicada a seguinte notícia: “Índios cometem depredações perto da vila de *Las Cruces*”, acrescentando a nota: “Abril, 29, eremita italiano é assassinado nas Montanhas dos Órgãos, no condado de Dona Ana” (*apud* CAMPA, 1994, p. 195). Dom Manuel Romero, amigo e protetor de Juan Maria de Agostini, tornou-se fonte de informação para aqueles que, anos mais tarde, procuraram conhecer a História do “solitário”. Do mesmo modo, os habitantes passaram a contar sobre a vida e morte do italiano eremita, criando-se lendas a seu respeito, conforme Arthur Leon Campa pode constatar em suas pesquisas (CAMPA, 1994). Os objetos pessoais de Juan Maria de Agostini ficaram sob a guarda de Dom Manuel Romero, que os repassou ao neto, Hipólito Baca.

As memórias, que foram publicadas parcialmente no livro de Arthur Leon Campa⁴⁵, ainda não são a fonte principal de meu estudo. Antes vem

⁴⁵ O livro de Arthur Campa trata de casos e tradições hispânicas do estado do Novo México. O autor reserva dois capítulos para o caso do eremita italiano: “The hermit of Las Vegas” (p. 161-178) e “The hermit’s trail to New Mexico” (p. 179-196) (CAMPA, 1994).

servindo para conhecer o itinerário de *Giovanni Maria* na Europa e América antes e depois de sua passagem pelo Brasil. Também a utilizo de modo complementar, confrontando-a aos documentos que foram produzidos no Brasil ao seu respeito. Por ser uma “escrita de si” – o que em si mesmo é discutível para um eremita, mas não para missionários religiosos –, sujeita a críticas como qualquer outra fonte, mantenho a atenção quanto ao sentido proposto pelo eremita/autor, cujas intenções, como ele mesmo nos diz, deveriam servir para “defender a minha honra contra aqueles que me atacaram” (*apud* CAMPA, 1994, p. 165).

As memórias cobrem desde o início de sua vida de peregrino entre a França e a Espanha, em 1827, até a decisão de rumar ao oeste quando se encontrava em Nova York em 1861. Em uma passagem, consta ter o peregrino entrado no Brasil em maio de 1843, pelo Rio Maranhão – um dos maiores tributários do Rio Amazonas –, em Tabatinga, uma pequena aldeia onde Brasil, Peru e Equador se reúnem. Embora deixe de mencionar, o peregrino provavelmente tomou um barco e adentrou a Amazônia, uma vez que não poderia ter feito esta viagem a pé através da selva. Este itinerário pelo Rio Amazonas se resume a uma simples declaração: “Continuei indo ao leste, e cheguei à Foz do grande Rio para, na sequência, seguir pela costa passando por Pernambuco, pela Bahia e Rio de Janeiro, onde parei por algum tempo” (*apud* CAMPA, 1994, p. 171-172).

O pesquisador Arthur Leon Campa afirmou que Juan Maria de Agostini nasceu em 1801, pois nas memórias há a seguinte referência: “em 1846, quando tinha quarenta e cinco anos de idade, dirigi-me para um lugar chamado Campestre e, depois, para Santa Maria da Boca do Monte”. Na sequência, diz que neste lugar havia uma fonte de águas minerais com “maravilhosas propriedades curativas”, e, apesar de nunca ter professado ser um curandeiro, as pessoas beneficiadas pelos banhos e ervas passaram a atribuir os resultados às suas virtudes pessoais.

Pessoas ignorantes começaram a pensar que as curas produzidas pelas águas e os remédios naturais que eu receitava eram efeitos de minha própria santidade, e eu tive que abandonar o local para escapar de suas constantes visitas e das exageradas honorárias que me passaram a ser dirigidas (*apud* CAMPA, 1994, p. 173).

De certo estamos diante de um indivíduo multifacetado. Ingênuo ou consciente de seus atos, ele devia saber que a sua condição de penitente e peregrino, seu hábito de frade e seus discursos eloquentes de pregador do Evangelho já *a priori* o colocavam na categoria de homem santo. E isso o fez ser visto pelos devotos como intermediário entre Deus e os fiéis, e, por isso, capaz de ser receptáculo do poder Divino. Não demorou muito para que o poder sobrenatural se manifestasse através de suas mãos de curandeiro, segundo a crença daqueles que o cercavam. Ao sair do Campestre das águas minerais em 1846 ou 1847, e escrever os motivos que o fizeram abandonar o local, vê-se que Juan Maria de Agostini fez uma escolha de acordo com suas concepções de peregrino-missionário, não querendo assumir o papel de líder ou profeta religioso, nem se vendo como santo milagreiro. Aspirava à santidade, disso não há dúvidas, mas tal objetivo não era incomum a homens que dedicavam suas vidas a pregar o Evangelho e “salvar almas” pelo mundo⁴⁶.

Para Arthur Leon Campa, os dois lugares a que se referiu Juan Maria Agostini – Campestre e “Santa Maria de La Boca Del Monte” – ficavam no Paraguai! O pesquisador presumiu assim porque os nomes dos lugares estavam escritos em espanhol e que, na sequência da narrativa, o eremita diz ter entrado na Argentina para se dirigir ao Paraguai, em 1852⁴⁷. O eremita/autor, apesar de não mencionar os contratempos passados no Brasil em função das águas minerais do Campestre de Santa Maria da Boca do Monte, apresenta lugares e pessoas que são geográfica e historicamente corretos. Além disso, a data de chegada ao Campestre em 1846, aos quarenta e cinco anos de idade, coincide com a suspeita de um historiador que

⁴⁶ A santidade podia ser alcançada com o trabalho missionário pelo mundo, mas o que não excluía seguir uma série de comportamentos, regras rígidas como penitências, orações, autoflagelação, jejuns prolongados, vigílias noturnas, abstenção completa de carne, e, obviamente, de vida sexual. Sobre este assunto, consultar: VAUCHEZ (1995); LACARRIÈRE (2002).

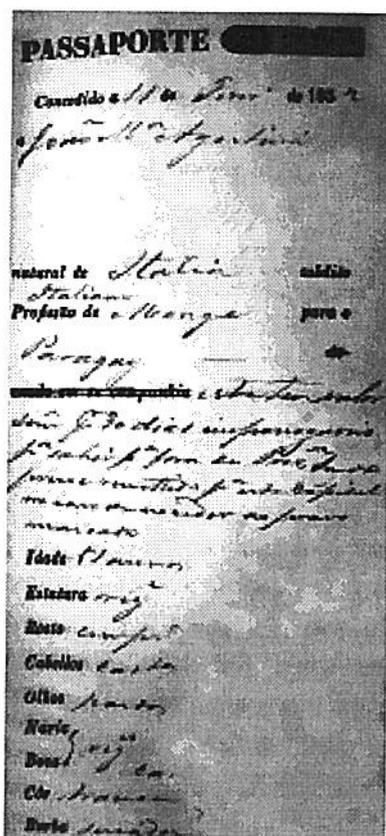
⁴⁷ Vale lembrar que o texto memorialístico está redigido em espanhol. Como mencionado, Arthur L. Campa não veio ao Brasil, talvez por isso tenha se equivocado ao localizar o Campestre e a cidade de Santa Maria no Paraguai. Como se sabe, ficam no centro do Rio Grande do Sul.

acreditava ter o monge João Maria de Agostini passado pelo local em 1846, mais precisamente, no mês de maio (BELÉM, 1933, p. 176).

A saída definitiva do Brasil, segundo a narrativa das memórias, se deu em 1852, quando o eremita se dirigiu ao Paraguai não sem antes cruzar pelo território argentino. De fato, em fevereiro de 1852, o monge João Marde Agostini se apresentava ao chefe de polícia em Porto Alegre requerendo um passaporte para o Paraguai. Por certo surpreso com a inusitada aparição, uma vez que o monge havia sido enviado para Santa Catarina quatro anos antes sob aviso de que não poderia retornar ao Rio Grande do Sul – já que fora acusado de incentivar o fanatismo ao propagar os efeitos medicinais das águas do Campestre, em Santa Maria –, o chefe de polícia consultou o vice-presidente Luis Alves de Oliveira Bello pedindo orientação. Como resposta, Oliveira Bello autorizou a emissão do passaporte, mas com a observação que “saísse da província no prazo de 30 dias”, e caso assim não procedesse, deveria “ser preso e remetido para esta Capital”⁴⁸. A seguir, o chefe de polícia, sob ordem expressa do vice-presidente, enviou circulares para diversos delegados e subdelegados do interior do Rio Grande do Sul avisando sobre a passagem do monge e que o mantivessem sob vigilância⁴⁹.

⁴⁸ Palácio do Governo de Porto Alegre, 10 de fevereiro de 1852, Luis Alves de Oliveira Bello, Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Códice A-5.46.

⁴⁹ Secretaria de Polícia em Porto Alegre, 11 de fevereiro de 1852, Antônio Ladislau de Figueiredo Rocha, chefe de polícia interino, Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Fundo Polícia, Códice 231. O chefe de polícia em questão era delegado do município de Triunfo.



Passaporte N° 73. Concedido a 11 de Fevereiro de 1852 a João M^a Agostini, natural da Itália, subditoitaliano. Profissão de Monge para o Paraguai. E este tem valor somente por 30 dias improrrogáveis para sair para fora da Prov^a, sendo preso e remetido para esta capital no caso de exceder o prazo marcado. Idade 51 anos; Estatura regular; Rosto comprido; Cabelos curtos; Olhos pardos; Nariz Boca regulares; Cor branca; Barba serrada [cerrada]⁵⁰.

Os pormenores desta sua trajetória estão sendo reconstituídos em minha atual pesquisa, pois é preciso responder como este italiano conseguiu transitar por tantas regiões, províncias e países, ultrapassando perigos e dificuldades de naturezas distintas e, o que é mais impressionante, vivendo

⁵⁰ Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Fundo Polícia, Códice 143. Esta foto é o canhoto do passaporte.

como um peregrino mendicante. Estabelecer redes de relações, mesmo que momentâneas, eram fundamentais para o deslocamento dos viajantes. Não foi diferente no caso de *Giovanni Maria*. Não há dúvida de que estamos diante de uma trajetória excepcional, uma verdadeira “odisséia” que estou tentando remontar a partir de peças encontradas aqui e acolá, e que ainda podem revelar inúmeras surpresas.

Bibliografia

- AMOROSO, Marta Rosa. *De quanto custa ganhar o céu nestes sertões. Antropologia das missões capuchinhas no Império. Pós-Doutorado no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). São Paulo, 2005.*
- AURAS, Marli. *Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla. 2ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 1995.*
- AZEVEDO, Felicíssimo de. Morro das Cruzes. In: *Jornal A Federação, de 15 e 18 de março de 1895. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa, Porto Alegre, RS.*
- BELÉM, João. *História do município de Santa Maria – 1797-1933. Porto Alegre: Selbach, 1933.*
- CABRAL, Oswaldo R. *João Maria: interpretação da Campanha do Contestado. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.*
- CAMPA, Arthur Leon. *Treasure of the Sangre de Cristo: tales and traditions of the Spanish Southwest. University of Oklahoma Press, 1994.*
- CAVALCANTI, Walter Tenório. *Guerra do Contestado: verdade histórica. 2ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2006.*
- KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009.*
- DEL PRIORE, Mary (org.). *Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: História das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2000*
- DERENGOSKI, Paulo Ramos. *O desmoroamento do mundo jagunço. Florianópolis: Fundação Catarinense de Cultura, 1986.*

- ESPIG, Márcia Janete. *A presença da gesta carolíngia no movimento do Contestado*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.
- ESPIG, Márcia Janete, MACHADO, Paulo P. (org.). *A Guerra Santa Revisitada: novos estudos sobre o movimento do Contestado*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008.
- FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Porto Alegre; Florianópolis, Editora da UFRGS; Editora da UFSC, 1995.
- FILATOW, Fabian. *Do sagrado à heresia: o caso dos monges barbudos (1935-1938)*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.
- GALLO, Ivone Cecília D'Avila. *O Contestado: o sonho do milênio igualitário*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1999.
- _____. Profetismo popular na Guerra do Contestado. In: MACHADO, Paulo P.; ESPIG, Márcia Janete (org.). *A Guerra Santa Revisitada: novos estudos sobre o movimento do Contestado*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008.
- GOES, César Hamilton Brito. *Nos caminhos do Santo Monge: religião, sociabilidade e lutas sociais no sul do Brasil*. Tese de doutorado em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- GORNISKI, A. *Monges: Vidas, milagres, histórias, lendas*. Lapa, PR: Nossa Senhora Aparecida, 1980.
- LACARRIÈRE, Jacques. *Padres do deserto*. Homens embriagados de Deus. 2ª edição. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2004.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.
- OLIVEIRA, Célio Alves de. *A construção e a permanência do mito de João Maria de Jesus na região do Contestado, Santa Catarina*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1992.

- OLIVEIRA, Susan A. de. "As vozes e a doxa: os relatos orais e a biografia dos monges do Contestado". In: Boitatá. Londrina, PR: *Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL*. n. 5, jan-jul de 2008.
- PEREIRA DE QUEIRÓZ, Maria Isaura. *La Guerre Sainte au Brésil: le mouvement messianique du Contestado*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1957, Boletim n. 187.
- _____. *O Messianismo – no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus Editora - Editora da Universidade de São Paulo, 1965.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e Conflito Social (A Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- SERPA, Élio Cantalício. *A Guerra do Contestado (1912-1916)*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.
- SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre, ERUS, 1979 (1ª edição de 1909).
- SINZIG, Pedro. *Frei Rogério Neuhaus*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1939.
- SOARES, José Otaviano Pinto. *Guerra em sertões brasileiros*. Rio de Janeiro: Papelaria Velho, 1931.
- THOMÉ, Nilson. *Os iluminados: personagens e manifestações místicas e messiânicas no Contestado*. Florianópolis: Insular, 1999.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil. (A Igreja e a sociedade brasileira)*. São Paulo: Grijalbo, 1968.
- VALENTINI, Delmir José. *Da Cidade Santa à Corte Celeste: memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado*. Dissertação de Mestrado em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na idade média ocidental: séculos VIII a XIII*. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- WELTER, Tânia. *O profeta São João Maria continua encantado no meio do povo: um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

WITTER, Nikelen Acosta. *Dizem que foi feitiço: as práticas de cura no sul do Brasil (1845 – 1880)*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

_____. *Males e epidemias: sofredores, governantes e curadores no sul do Brasil (Rio Grande do Sul, século XIX)*. Tese de doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2007.

ZALUAR, Alba. Milagre e Castigo Divino. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 5, Junho, 1980.

O FATO PELÁGIO

*Eduardo Gusmão de Quadros**

*A singularidade é essencialmente
pré-individual, não pessoal, aconceitual*
Gilles Deleuze

É difícil compreender as demandas da santificação. A princípio, o caminho de uma pesquisa histórica seria retroativo, partindo do presente, da figura canonizada, e retrocedendo em sua vida de modo a encontrar os pontos onde ocorrem intercessões entre povo, igreja e personagem. Verdade que as tradicionais biografias ou hagiografias costumam tomar sentido inverso, narrando do nascimento ao pós-morte do santo ou santa. Isso ocorre com os livros acerca do redentorista alemão Pelágio Sauter, tema de nossa investigação, redigidos pelo padre Bovo (1999 e 2007), que segue este modelo tradicional.

Entretanto, há um problema nessas opções. Ele decorre basicamente da temporalidade concebida por essas narrativas. A linearidade em que ambas operam desfavorece a construção de uma imagem multifacetada e plural, como a requerida na abordagem dos fenômenos religiosos¹. Afinal, o que motivou a redação desses escritos não foi a vida singularmente especial dessas pessoas? O fato de terem se tornado santas, qualquer que seja o significado desse termo, está mais como origem do que como um *telos* narrativo.

* Doutor em História pela Universidade de Brasília. Professor da Universidade Estadual de Goiás e da Universidade Católica de Goiás.

¹ A defesa dessa perspectiva pode ser vista na introdução de Ioan P. Couliano ao *Dicionário das Religiões* (ELIADE E COULIANO, 1999). Ali, ele compara os sistemas religiosos com a teoria dos fractais, onde os objetos tendem a uma

Assim, o futuro da personagem vem antes, a exemplo da redação dos Evangelhos contando a vida de Jesus Cristo. A cristificação de Jesus, ou seja, a identificação de um salvador naquela personagem histórica constitui uma modalidade intrínseca aos feitos que são registrados. A fé na ressurreição já estaria imbricado ao relato do nascimento virginal. No fundo, como demonstram os estudos de Vauchez (1995), o grande modelo da hagiografia está exatamente na vida de Cristo: os santos são perfilados conforme sua imagem e semelhança.

Mas onde estaria essa semelhança? Surgem aí muitas divergências. O enfoque clerical costuma ser bem diferenciado do que é elaborado pelos leigos. E, apesar de tudo, os santos devem possuir *uma* imagem, inclusive, iconográfica. Ela é construída por diversas mãos, inclusive as de quem escreve este texto. O que faremos aqui nada mais é que repartir e cortar (análise), reconstituir e juntar (síntese) partes do *corpo* documental² acerca de padre Pelágio. Atualmente ele é envolto por sentimentos devocionais em Goiás, onde passou boa parte de sua vida. Faremos isso observando seu processo oficial de canonização postulado à Congregação da Causa dos Santos no Vaticano.

As virtudes da voz

O processo é composto de três partes básicas. A primeira, redigida pelos postulantes da causa e assinada pelo representante da Ordem Redentorista junto à Congregação. Trata-se de uma síntese geral da vida de

ramificação infinita a partir de certa regra. A ruptura com um historicismo *ipse litteris* também é enfatizada pelo autor: "... uma religião é, primeiro, um sistema infinitamente complexo e, depois, a parte desse sistema que foi escolhida durante sua história; ora, apenas uma parte infinitesimal desse fractal está presente em dado momento que se pode chamar agora" (id.: 19). Consideramos esta perspectiva frutífera para os estudos da santidade.

² Bom lembrar que na época colonial tais operações eram feitas literalmente com o corpo do santo, muitas vezes repartido por várias dioceses. Um caso clássico ocorreu com o jesuíta pe. Anchieta (VIOTTI, 1966). As metáforas para a destruição e reconstrução dos documentos são de Foucault (1997).

padre Pelágio a partir dos dados que estão documentados nas partes seguintes. A segunda, e maior parte do processo, contém os testemunhos das pessoas que de alguma forma entraram em contato com o sacerdote. A terceira, reúne documentos do acervo pessoal de Pelágio Sauter, bem como artigos publicados na imprensa sobre ele.

O conjunto das mais de oitocentos e cinquenta páginas encerra com uma interessante declaração de que Pelágio não é objeto de culto na Arquidiocese de Goiânia. Ora, todo o processo aponta exatamente para o inverso, descrevendo diversos atos onde as pessoas o procuraram, em vida corpórea ou não, e onde a intercessão do padre redentorista fora eficiente. O cuidado dos eclesiásticos em afirmar que ele não recebe nenhuma forma de *latria*, o que seria um grave problema no Vaticano, indica os melindrosos meandros de um processo como esse.

São muitas as vozes reunidas naquelas páginas, mas é nítido que elas estão orquestradas sob a batuta dos padres postulantes da causa. Eles produziram a investigação com interesses claramente colocados. As respostas das testemunhas, mesmo se revelassem grandes divergências com a teologia oficial, foram obtidas com questões padronizadas e previamente estabelecidas. Não se deve ser ingênuo na leitura dessas fontes.

Fazemos o alerta porque, seja na historiografia acerca de temas religiosos ou de forma geral, parece-nos que a *crítica documental* tornou-se exígua. Sabe-se que os grandes movimentos metodológicos da História no século XX foram gerados enquanto reação ao positivismo (Cf. ROJAS; MALERBA, 2007). Em decorrência, todo um aparato acerca do que constitui a condição de veracidade dos testemunhos foi sendo lentamente abandonado. Em outras palavras, o dito tornou-se mais importante que o dizer.

Não é o caso de tentar aqui estabelecer os princípios para uma “nova crítica”, extremamente necessária, que a nosso ver partiria da *Gramatologia* (DERRIDA, 1973; QUADROS, 2010). Queremos apenas demonstrar a importância do estudo cuidadoso da construção dos documentos antes de discutir os passos metodológicos que os transformam em historiografia. Atualmente, encontrarmos muitos debates sobre como interpretar o que foi dito, mas poucos se aprofundando sobre o que fez dizer. Ou, nos termos da História Cultural, muito sobre as representações e pouco acerca das

condições de representacionalidade. Há discussões longas sobre os diferentes sentidos encontrados nos textos e uma grande desatenção com a montagem das significâncias. Este texto quer, exatamente, examinar as *condições de produção* das fontes históricas sobre a canonização de Padre Pelágio.

Escutar as vozes contidas em tantas páginas não deixa de ser um desafio. Não que os responsáveis pela inquisição diocesana – como se denomina a investigação – quisessem calá-las. Pelo contrário, queriam fazê-las falar, mas certas somente certas coisas e de certo modo. Nos textos recolhidos, encontram-se diferentes vozes e distintas visões do personagem a ser canonizado, mas sendo registradas são simultaneamente harmonizadas. A vida descrita torna-se, portanto, um pélagio, um abismo, em torno do qual circulam um grande conjunto de discursos. Todos querendo, de algum modo, dar conta do que realmente aconteceu. O protocolo de denotar com maior correção possível o fato Pelágio é explícito.

Fato que, para quem fala, vai muito além de si mesmo. Afinal, os testemunhos são referentes ao *religioso*; remete a forças de outra ordem além da natural. Pretende-se provar que aquela pessoa humana revelava algo de divino. O processo pode ser considerado uma *fonte missionária*, pois pretende converter e convencer, semelhante ao que fez em suas práticas o próprio redentorista. Como escreveu Michel De Certeau, esse tipo de documentação é “um discurso de virtudes” (1982, p. 273).

Os tópicos do questionário norteador da investigação giram em torno deste termo. Foi perguntado como se manifestariam na vida de padre Pelágio a *virtude heróica*, as *virtudes teologais* (fé, esperança, amor) e as *virtudes cardiais* (prudência, justiça, fortaleza, temperança, pobreza, obediência, castidade, humildade). Há ainda pontos sobre os dons carismáticos da personagem e sobre sua fama de santidade em vida, mas destaca-se no conjunto a ênfase à doutrinação e a moral conferida pela instituição (GOIANIEN, 2005 – II, p. 12-22)³.

³ Daqui por diante, vamos citar desta forma o processo intitulado *Goianien. Beatificationis et canonizationis servi dei Pelagii Sauter sacerdotis professi Congr. SS. mi Redemptoris (1878-1961)*. Roma: Tipografia Nova Res, 2005. O algarismo romano remete a parte referida, pois a numeração das páginas não foi feita de forma seqüencial.

Já para os devotos, o termo possui outro significado, muito mais próximo da virtude (*dynamis*) descrita no Novo Testamento. Nesta acepção, a doutrina não possui tanta importância, ressaltando-se os aspectos pragmáticos da devoção. Padre Pelágio dá “força” às pessoas, resolve os problemas, pacifica os conflitos, restaura as deficiências corporais e espirituais. Ele é literalmente um sacerdote, uma pessoa revestida do sagrado (*sacer*, em latim).

Portanto, a divergência semântica enunciada existe, mas não é tão absoluta. Quem *consagrou* aquele jovem alemão foi a instituição eclesíastica, ainda antes de vir ao Brasil. Mais tarde, ele aceitou o convite para ser missionário nos “sertões” e foi enviado por sua ordem religiosa. Viveu com todas as garantias dadas pelo grupo, desfrutou das rendas proporcionadas pela igreja e do prestígio de ser um sacerdote. Por fim, depois de falecer, foi sepultado no jazigo pertencente aos redentoristas no cemitério de Campinas (GO).

Sua vida foi plenamente sacerdotal, mas isso de forma nenhuma impediu que fosse apropriado como um “mago”. Os preconceitos dos clássicos da teoria sociológica com os poderes mágicos precisam ser superados. Referimo-nos tanto a tipologia weberiana de sacerdote, profeta e mago (WEBER, 1997) – retomada por Bourdieu no conceito de campo religioso (1974) – quanto à teoria durkheimiana, que chega a afirmar não existir igreja mágica (DURKHEIM, 1989, p. 76). A função sacerdotal, em acordo com as intuições de Joachim Wach (1990), afirma-se como a mais abrangente de todas, podendo tranqüilamente englobar as de vidente, mago, santo, profeta, reformador, dentre outras⁴.

⁴ Ele escreve que “muitas vezes é difícil diferenciar de forma adequada o mago e o sacerdote. O primeiro força a divindade ou os espíritos a lhe obedecerem, ao passo que o segundo submete a sua vontade ao divino. Embora a autoridade popular do sacerdote derive na maior parte daquelas atividades que distribuem as bênçãos dos deuses aos indivíduos e grupos, essa autoridade repousa finalmente em sua comunhão com o *nume*, que se expressa no culto formalizado. E porque o *nume* é solicitado, existe a expectativa de que os desejos especiais do povo possam ser atendidos pela divindade” (WACH, 1990, p. 433). Infelizmente, os estudos de Wach, que tentou mesclar a fenomenologia religiosa com a sociologia, são pouco aprofundados no Brasil. A base da multifuncionalidade do padre está no domínio do *numinoso* e do *maravilhoso* pela igreja, de quem, é bom lembrar, ele é um funcionário.

Podemos avançar supondo, inclusive, que o sacerdote *acredita* em seus poderes mágicos, em sua *virtude*. Isso não é necessário para que ocorra a eficácia simbólica dos ritos, como demonstrou Levi-strauss (1967, p. 208), mas é comum acontecer. No fim da vida, por sinal, padre Pelágio dedicou muito tempo abençoando as pessoas na igreja, difundindo-se rapidamente nesta época sua fama de taumaturgo. Tal atitude, e as curas decorrentes, foi o elemento mais lembrado pelas testemunhas no processo. Mas já estamos adiantando o assunto. Primeiro, precisamos averiguar os motivos por que a investigação foi realizada.

Em nome da causa

É um processo longo e dispendioso. O que pretende verificar a cúria romana com esse tipo de averiguação? Quais interesses a ordem redentorista no Brasil teve para produzi-la? O que os leva a mantê-lo, inclusive financeiramente, correndo nos órgãos do Vaticano? Ou por que os devotos de Padre Pelágio se submeteram àquelas inquirições?

Não se deve cair na relativa ingenuidade de muitos que trabalham com processos eclesiais, a exemplo dos estudos com a documentação inquisitorial, sem levantar questões como essas. Os investigadores não são “antropólogos” (Cf. GINZBURG, 2007), independente dos assuntos que abordem. E mesmo se fossem seus interesses não estariam em suspensão, nem os dados obtidos deixariam de conter suas marcas.

Objetivamente, para a igreja, não bastaria ter padre Pelágio incorporado tanta gente na comunhão eclesial, despertado a admiração de muitos, curado outros tantos e ter praticado o bem? O que o clero hoje pretende *provar*? Tal necessidade de comprovação demonstra que os escritos gerados e ali reunidos têm pretensões que vão muito além do simples registro ou da descrição de uma vida sacerdotal.

Esta consiste na primeira parte do volume. Consta de um resumo biográfico, seguido da exposição de como padre Pelágio manifestou as virtudes descritas acima. O primeiro texto narra cronologicamente o nascimento, a ordenação, sua vinda para o Brasil, as funções que exerceu,

indo até a missa fúnebre realizada. Contém muitos dados inacessíveis para as testemunhas que o conheceram pessoalmente, reunidas na segunda parte do processo, principalmente acerca do período passado na Alemanha. Por outro lado, despreza sua vida *espiritual* depois do sepultamento, tema abordado nas entrevistas realizadas.

Tanto na biografia quanto na demonstração das virtudes, o texto utiliza dados retirados da segunda parte. As citações, inclusive, são destacadas graficamente e indicada sua fonte. Tendo muitas informações repetidas, porque não ir direto para as entrevistas? Justamente porque ali se encontra o enquadramento a ser confirmado no restante da leitura. As testemunhas deveriam *complementar* aquela visão de padre Pelágio, nem corrigi-la, nem desvirtuá-la.

Esse tratamento interpretativo vem assinado pelo relator da causa, Monsenhor José Luís Gutiérrez, e pelo postulador geral da Ordem redentorista, padre Antonio Marrazo. Nota-se na redação, o controle realizado sobre as informações e o direcionamento teológico conferido, manifestos dentro do próprio texto. Há uma expectativa sobre o que o clero da Congregação da Causa dos Santos deseja escutar. Ela precisa ser satisfeita para o processo sair vitorioso.

Mas como fazer com a parte das entrevistas, onde o domínio dos protocolos interpretativos é bem menor? Os dados obtidos devem ser respeitados, mantendo-se o rigor e a correção exigida pelos métodos científicos. Não pode haver fraudes, nem manipulação. Nesse ponto, portanto, o regime religioso busca adequar-se aos critérios de verdade correntes no mundo intelectual secularizado. O controle então é tentado através de pequenos comentários em forma de resumo, numa coluna lateral ao texto principal, contendo o número dos parágrafos da transcrição.

Para se ter uma idéia mais efetiva, podemos exemplificar pelos comentários sobre o riso de Pelágio. Ele foi comentado por muitos entrevistados, sendo comum encontrar sua representação iconográfica sorrindo⁵. Este hábito pelagiano é considerado como a “serenidade de um ânimo reto” (GOIANIEN, 2005 – II, p. 25), o “cultivo da virtude” (Ibidem,

⁵ Poucos santos possuem uma imagem risonha, é bom destacar.

p. 58), da “caridade sem limites” (Ibidem, p.80), uma “bondade na reprovação” (Ibidem, p.121), ou “um sorriso que reflete o mundo interior” (Ibidem, p.163).

A expectativa com o que o clero quer escutar também está normatizando a fala das testemunhas. Não vamos discutir as estratégias implícitas na transcrição das falas, o polimento das expressões, o conjunto de regras da transposição para o escrito, contudo queremos chamar atenção para o que está ainda antes do que foi dito. Quando uma pessoa é convocada para realizar esse tipo de relato, há diversos pressupostos envolvidos. Em ambas as partes, eles já forneceram critérios para a seleção dos possíveis entrevistados e tais critérios continuam presentes no ato da entrevista. Ocorre, portanto, uma organização do discurso que visa atingir o âmago dos propósitos compartilhados entre os defensores da causa e os devotos. Essa *teologia intersticial* talvez possa ser sintetizada no conceito de santidade.

Legenda santa

Obviamente, o personagem que a instituição religiosa pretende canonizar nos dias atuais possui um perfil específico, indicando comportamentos que o alto clero deseja imprimir em seu rebanho. Os santos já foram considerados quase “homens-deuses” no cristianismo oriental, traziam proteção contra os males da peste na Idade Média européia e podiam ser simples guardiões de uma pequena comunidade (BROWN, 1991). A relação estabelecida com a ortodoxia eclesiástica provém do século XI, com os esforços feitos pela reforma gregoriana. Foi a partir de 1160, indica Vauchez (1987, p. 297), que o papado assumiu o direito de se pronunciar sobre o caráter santo, iniciando como consequência os processos de canonização.

Afirma-se a partir de então, esse intercâmbio entre as demandas institucionais, representadas pela cúria romana, e aquilo que os clérigos imaginam do que sejam as necessidades populares. O Concílio de Trento reforçou a devoção aos santos, com sentido moral e pedagógico, pois eles seriam as personagens dignas de *imitação*. Principalmente na Europa do

período moderno, a santidade obteve um sentido missionário, como aponta Chatelier:

Desde então, tudo o que pudesse aproximar o homem de Deus era muito vivamente recomendado por Roma. Era o caso dos cultos de intercessão que haviam sido rejeitados pela Reforma protestante do século XVI e, mais recentemente, pelos jansenistas e numerosos teólogos das Luzes. [...] As devoções aos santos terapeutas ou intercessores, que freqüentemente haviam sido olhadas com desconfiança pelos bispos do século XVIII, readquiriram o seu estatuto de privilégio com os encorajamentos vindos de Roma (1995, p. 256).

O perfil de santo missionário e taumatúrgico enquadra-se perfeitamente na descrição da vida de padre Pelágio. Nossa questão, todavia, não está nos dados apresentados, mas principalmente nos protocolos que guiaram sua exposição. Os textos da “introdução” e da “premissa” do processo, redigidos pelos representantes da causa em Roma e não por quem executou a investigação, nos fornecem algumas diretrizes gerais.

O primeiro parágrafo da “introdução” inicia com uma referência à tentativa de canonizar o jesuíta José de Anchieta. Ela seria uma primeira “campanha nacional” e o processo de padre Pelágio estaria iniciando uma segunda movimentação nesse sentido⁶ (GOININEN, 2005, p.5). Independente da abrangência dessa assertiva, ou de seu grau de veracidade, observamos a preocupação em *universalizar* o catolicismo. Agora ele passa pelas identidades nacionais, regionais talvez, e daí a importância desse “novo santo” ser reconhecido oficialmente.

Já o segundo parágrafo toca no aspecto *pastoral* do reconhecimento. Essa tem sido uma grande preocupação do clero nas últimas décadas, centro da realização e das decisões do último Concílio Ecumênico Vaticano II. A vida de Pelágio, conforme está descrita, demonstraria essa atitude

⁶O texto está assinado em julho de 2005, portanto antes do brasileiro Frei Galvão, da Ordem franciscana, receber o almejado título de primeiro santo brasileiro. De qualquer modo, Anchieta nasceu nas Ilhas Canárias, vindo jovem para o Brasil.

fundamental de cuidado com a sociedade e de responder às necessidades do mundo.

O terceiro parágrafo se refere à devoção popular já existente e o quarto ao arcebispo de Goiânia. A ponte está feita: o clero e a população estariam unidos em torno daquela causa. As divisões estariam, destarte, superadas com a igreja em sua universalidade, servindo aos interesses maiores da fé e da expansão do Reino de Deus.

Após essa demonstração de fidelidade e de capacidade da igreja, apela-se ao cumprimento do seu dever através da canonização. Haveria grande *utilidade* em confirmar a santidade padre Pelágio, e somente então, surge a referência ao poder milagroso. Este fator continua a ser fundamental para o bom andamento dos processos, mas ele ocorre de uma forma relativamente discreta. Não só pela posição argumentativa em que aparece, mas também pela necessidade de ser certificado pela ciência. A verdade religiosa está aparentemente submissa àquilo que um médico afirma ou não. Reforçamos esse caráter aparente, porque aquilo que pertence ao sobrenatural engloba, na verdade, o universo naturalizado e fechado dos métodos científicos. Ora, quem reconhece Aquele que supera a natureza possui estatura ainda maior. Assim sendo, a igreja se coloca como senhora do Universo natural e sobrenatural, como um canal entre a divindade que tudo criou, que mantém e domina as leis existentes, apenas notadas pelo conhecimento científico para indicar Sua grandeza.

A expansão desse *domínio integral* pode ser denominada teologicamente de evangelização. Pelágio dedicou sua vida a este projeto evangelizador, sendo um modelo evidente para o mundo atual. Tal é a tese que funciona enquanto “premissa” do processo. Sendo elevado à modelo, é óbvia a necessidade da construção de uma *legenda* que o acompanhe. Esse termo, que era utilizado como título nas antigas vidas de santos, tem ainda o significado de indicar “o que deve ser lido”, ou seja, como os fatos relacionados devem ser interpretados.

Os fatos narrados precisam compor, como pinceladas, essa imagem do personagem a ser imitado. Ele deverá reunir aspectos destacados na ação da igreja, que levem igualmente à salvação do mundo. A intenção do

processo, portanto, já vem colocada antes. Constitui uma pré-tensão à compreensão de quem realmente foi padre Pelágio Sauter.

Um herói do cotidiano

Quem forneceu os dados para a investigação possui isso em mente? Podemos supor que em parte sim. Não por uma imposição repressiva, mas pela identificação com a instituição normatizadora do processo. A própria seleção das testemunhas já pressupõe um grau forte de conformidade identitária do grupo. Como muitos conheceram pessoalmente padre Pelágio, deduz-se que a identificação fora, literalmente, realizada através de sua intermediação.

Noventa e seis pessoas testemunharam, incluindo três bispos que são arrolados ao final da segunda parte do processo. Deste grupo, somente duas pessoas não o conheceram pessoalmente, justificando sua inclusão as graças que receberam com Pelágio já falecido. Para os dados analisados abaixo, deixaremos as informações episcopais⁷ à parte, como fez o próprio processo. Buscamos com isso, mapear quem interessa ser escutado neste tipo de investigação.

Predominaram amplamente as mulheres, formando 68% do grupo. Apenas duas são religiosas, significando que a inquirição dá voz a um grupo que não tem geralmente poder de decidir ou mesmo opinar na lógica da hierarquia eclesiástica. Mesmo assim, é bom ressaltar que as entrevistas iniciam com a fala de um padre e conclui com os três bispos. O testemunho dos eclesiásticos, a nosso ver, possui destaque especial e maior autoridade, apesar de ocorrer em número reduzido (8%)⁸.

São mulheres na faixa dos setenta anos. A investigação como um todo valorizou os idosos, como se vê na tabela abaixo:

⁷ São eles Dom Antonio Ribeiro de Oliveira, arcebispo de Goiânia, D. José Carlos de Oliveira, bispo de Rubiataba (GO) e D. José Rodrigues de Souza, bispo de Juazeiro (BA), os dois últimos pertencentes à Ordem Redentorista.

⁸ Interessante a inclusão de um “padre casado” (GOIANIEN, 2005 – II, p. 400), ressaltando-se que o matrimônio fora realizado com autorização da “santa igreja”.

Faixa etária	Porcentagem no grupo
39 a 63 anos	10%
64 a 70 anos	29%
71 a 79 anos	40%
80 a 87 anos	20%
88 a 96 anos	01%

Nota-se que o grupo predominante está composto com pessoas de 71 a 87 anos (60%), havendo depois desta idade apenas uma pessoa com noventa e seis anos. Abaixo de 58 anos temos somente quatro indivíduos. Teriam as idosas maior credibilidade aos olhos da Cúria? Demonstrariam mais firmeza de fé ou fidelidade eclesial? É possível, sendo a igreja católica uma sociedade gerontocrática, contudo um critério que deve ter tido peso foi o longo tempo de convivência com o próprio padre Pelágio.

A maioria dos entrevistados conheceu o missionário até os oito anos de idade (52%), e muitos até foram batizados por ele. Já os que tinham mais de trinta anos quando o encontraram representam no processo apenas 5% das testemunhas. Cruzando esse dado com o lugar onde conheceram Pelágio, vemos que muitos foram seus paroquianos ou o encontravam regularmente nas “desobrigas”⁹ que fazia periodicamente. Três quartos das testemunhas, inclusive, nasceram em Goiás. Por isso, ele fora caracterizado como um “herói do cotidiano” (GOLANIEN, 2005 – II, p. 115 e 359), um padre extremamente dedicado às tarefas paroquiais, sem nada mais que o destacasse dos demais.

⁹ Nome popular para as incursões regulares que os padres faziam nas redondezas. Geralmente, a ênfase estava na administração dos sacramentos, uma “obrigação” que para ser cumprida dependia da presença clerical.

Onde conheceu Padre Pelágio	Porcentagem
Trindade	50%
Goainira	02%
Guapó	06%
Bela Vista	01%
"desobrigas"	10%
Campinas	31%

Foi na região em torno do município de Trindade, onde trabalhou por quase trinta anos, que padre Pelágio começou a ser visto como santo. Poucos relatos milagrosos, entretanto, datam daquele período, revelando-se seu carisma taumatúrgico posteriormente, principalmente através de sua atuação na paróquia de Campinas.

Tendo quase oitenta anos, a Ordem resolveu transferi-lo para lá, onde fica a sede da missão e o convento. O sacerdote deixou as viagens missionárias, mas dedicou-se a abençoar as pessoas durante a missa da tarde. Permaneceu ainda com o ministério de visitação dos doentes, sempre solícito afirmam os relatos, no atendimento de quem requisitava sua presença. Muitas testemunhas (50%) o conheceram com idade acima dos sessenta anos:

Idade de Pelágio quando o conheceram	Porcentagem
35 a 45 anos	20%
50 a 59 anos	27%
60 a 66 anos	24%
67 a 78 anos	17%
79 a 82 anos	09%
Não sabe ao certo	03%

Isso nos leva a algumas hipóteses sobre a construção de sua imagem hagiográfica. Uma primeira fase se ligaria ao trabalho em Trindade. Ali existem dois aspectos básicos. O primeiro relacionado ao trabalho de missionário, onde o padre vestido de sua batina surrada ia montado na pequena mula percorrer o “sertão”, administrar os sacramentos, pregar a conversão e o arrependimento. Esta é uma representação tradicional nos meios populares do sacerdote consagrado. O segundo fator está relacionado aos festejos do Padre Eterno na igreja de Trindade, onde é realizada a maior romaria religiosa do Estado de Goiás. Acreditamos que os milagres atribuídos ao Padre Eterno confluíram com a atuação do velho e dedicado sacerdote que residiu ali por anos a fio.

Na paróquia de Campinas, padre Pelágio já era conhecido por boa parte dos fiéis que freqüentava as missas e bênçãos ministradas por ele. Contudo, através delas sua fama de milagreiro se consolidou. Note-se que nove por cento das testemunhas o conheceram nos três últimos anos de vida e ainda assim foram entrevistadas. Neste período, algo mudou e, simultaneamente, uma tradicionalidade pré-estabelecida se confirmara. Os promotores da investigação valorizaram este aspecto.

A nosso ver, haveria um terceiro lugar onde a santidade de nossa personagem se consolidou: o cemitério. Do túmulo de padre Pelágio começou a minar água, e a população logo atribuiu poderes miraculosos ao fluído. Os dados recolhidos, contudo, não valorizam esta fase da “vida” do santo. Para as testemunhas arroladas, ela recebe certo destaque (Cf. GOINIEN, 2005-II, p. 36-376), o que aponta para as divergências entre os promotores do processo e os devotos leigos.

Considerações Finais

Esses três lugares são fundamentais, interagindo e se complementando. Como recomendou Michel De Certeau, a “vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma manifestação graças à combinação topológica de ‘virtudes’ e ‘milagres’” (1982, p. 267). Os milagres são eventos contextuais: soluções para problemas concretos.

A instituição eclesiástica, contudo, possui um projeto universalista, de conquista e expansão mundiais. O processo de canonização articula ambos, estabelecendo relações de interdependência.

A plataforma possibilitadora desses intercâmbios é a busca mútua de legitimidade. No conteúdo do processo de canonização, o ato milagroso não basta em si mesmo. Da mesma forma que o elemento santo, gerador do milagre, ele está direcionado para outras dimensões da alteridade, funcionando enquanto sinal do transcendente. O fato pelágio é capaz de absorver a singularidade e torná-la impessoal, lembrando a definição deleuziana colocada em epígrafe. Sem romper com o que podemos chamar de profundamente subjetivo, a fé passa a atingir dimensões pouco explicáveis dentro da ordem natural.

A personagem santificada é, deste modo, um veículo, elemento que possibilita passagens. Projeta-se como uma metaforização dos desejos. Por isso, o que aquele santo talvez tenha sido torna-se tão importante quanto o que ele passa a ser. A lógica linear do tempo – já que a caracterização dos lugares também recebe redirecionamentos – perde a importância quando o “divino” sobrepõe-se ao “humano”.

A figura pelagiana acabou por catalisar os anseios da população goiana. Sua aconceitualidade transformou-a numa brecha, ou, quem sabe, um abrigo. Nesse sentido, a instituição religiosa pode suplementar a busca singular dos fieis, manifestada nas abundantes páginas do processo. Ali está revelado o sonho de uma salvação sempre precisa e necessária.

Bibliografia

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BOVO, Clóvis de Jesus. *Vida do Padre Pelágio – apóstolo de Goiás*. Goiânia: Editora dos redentoristas, 1999.
- BOVO, Clóvis de J. *O jeito de padre Pelágio*. Goiânia: Scala, 2007.
- BROWN, Peter. *Society and holy in the late antiquity*. California: University of California press, 1991.

- CERTEAU, Michel De. *A escrita da História*. Trad. Maria de L. Meneses. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHATELIER, Louis. *A religião dos pobres*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- DELEUZE, Gilles. *A lógica do sentido*. Trad. Luís R. S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato J. Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea e COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*. Trad. Ivoni Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. 5 ed. Trad. Luís F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. In: GINZBURG, C. *O fio e os rastros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GOIANIEN. *Beatificationis et canonizationis servi dei Pelagii Saúter sacerdotis professi Congr. SS.mi Redemptoris (1878-1961)*. Roma: Tipografia Nova Res, 2005
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- QUADROS, Eduardo. A Gramatologia e a crítica histórica. *Revista de Teoria da História* (www.revistadeteoria.webcindario.com), Universidade Federal de Goiás, 2010 (no prelo).
- ROJAS, Carlos Aguirre; MALERBA, Jurandir (org.). *Historiografia contemporânea – perspectiva crítica*. São Paulo: EDUSC, 2007.
- VAUCHEZ, André. O Santo. In: *Mythos/Logos, Sagrado/Profano*. Lisboa: Casa da Moeda, 1987.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- VIOTTI, Hélio A. *Anchieta, apóstolo do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1966.
- WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. Trad. Atílio Cancián. São Paulo: Paulinas, 1990.
- WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Istmo, 1997.

“É NA FORÇA DA FUMAÇA DO CACHIMBO”. HISTÓRIAS DE RELIGIOSOS NO RECIFE: PRÁTICAS DE ENFRENTAMENTO E FÉ (1930-1940)

*Mário Ribeiro dos Santos**

O território do sagrado

Nas primeiras décadas do século XX, algumas capitais brasileiras passam por transformações aceleradas nos planos da política, da economia, e da cultura. O Recife tornou-se palco de uma ampla reforma urbanística, sintonizada com os anseios da burguesia, então obcecada pelas ideias de “progresso” e de “civilização”. Vivemos momentos agudos de mudanças históricas e redefinição dos lugares sociais da população, novos hábitos são determinantes para a construção de um novo modelo comportamental dos recifenses.

Nesse período, o Recife parecia estar em ebulição. A população se avolumava, o barulho tomava conta das ruas, as avenidas eram verdadeiros territórios da loucura. Um cenário marcado por diferentes sonoridades, onde os sons das picaretas, que derrubavam imóveis e monumentos públicos para abertura de novas vias de circulação, confundiam-se com as buzinas dos automóveis, que se misturavam com as conversas nos pontos de parada dos bondes, com as negociações dentro das lojas, com os pregões dos vendedores

* Doutorando em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Gerente do Centro de Formação, Pesquisa e Memória Cultural da Secretaria de Cultura do Recife e Professor do curso de Turismo da Faculdade Joaquim Nabuco.

ambulantes, com os alto-falantes nas fachadas dos prédios, com as sirenes das fábricas convocando os operários para mais uma jornada de trabalho. A cidade vivia um verdadeiro *frenesi*.

Essa ambientação é resultado de uma industrialização crescente e de um reajuste dos valores econômicos do país ocasionados com a crise do pós-guerra, que somados ao desenvolvimento das nossas rodovias, a eficácia do rádio, do transporte aéreo, do automóvel, a Revolução de 1930 e o Golpe de Estado de 1937, atribuem ao Recife outra atmosfera. Essas transformações proporcionam mudanças nas relações sociais, principalmente com a formação de uma classe operária e a disciplina do trabalhador, que fazem surgir outros quadros e outros pensamentos.

A rua se tornou um importante espaço de sociabilidades entre os seus habitantes, onde "a vida em toda a sua diversidade, desenvolve-se entre os paralelepípedos cinzentos" (BENJAMIN, 1991). Ficar em casa, repousando nos finais de semana era sinônimo de caduquice para o homem moderno. O lema era: "todos para a rua: é lá que a ação está. Não é descansando que alguém se prepara para a semana vindoura, é recarregando as energias, exercitando os músculos, estimulando os sentidos, excitando o espírito" (SEVCENKO, 1992).

Assim, durante a semana, logo cedo, o falatório entre os transeuntes revelava a existência de uma cidade em movimento:

Operários passam para as fábricas, para as docas, para as construções, alguns levando as latinhas para com as suas refeições, outros os instrumentos do seu trabalho. Bandos de cigareiras, no colorido variado dos vestidos, numa algaravia feminina que a manhã bonita estimulava, grupos de costureiras querendo puxar a elegância num reclamo de maestria profissional, pares de criadinhas e cozinheiras, em palestras, em confidências contra as patroas, todos buscando os empregos ou caminhando para as compras nos mercados. Nas vendas, abriam-se as portas de madeira, punham amostras de feijão, de milho, de charques à vista dos transeuntes; penduravam papelões com *pressos* em agoniado português; uma carrocinha de leite distribuindo garrafas de boca em estado de sítio: bem arrolhadas; um gazeteiro apregoando os matutinos; *psius* de um sobrado fazendo os olhos se altearem e

um vulto de mulher surgindo na varanda, protegendo a nudez do seio com o roupão vistoso contido pela mão, porém mostrando muito das pernas (SETTE, 2005).

Uma espécie de coral itinerante, que misturavam vozes incoerentes, saudações, comentários, respostas, desdêns, pragas, pregões. Cenas que marcaram a vida dos moradores da urbe, atribuindo à paisagem urbana um conjunto de vários sentidos. No centro do Recife, determinados trechos da cidade incorporavam representações que são assimiladas pelos moradores da localidade. Na Rua Nova, “local onde se [concentrava] o comércio mais fino da cidade” (PARAÍSO, 2002), encontramos pelas calçadas e rua, entre o público da Leiteria Vitória¹, dos consultórios médicos e das lojas elegantes,

o soldado de polícia levando o preso pelo cós; os tocadores de tachos, oferecendo-se para remendar panelas e caldeirões; um cego que [pede] esmolas, soprando num realejo; engraxates no pé das escadas que [dão] acesso aos consultórios; e até um verdadeiro mercado de vendas de pequenos animais, acomodados em caixas de sapatos: cachorros, tartarugas e pintinhos que, para atrair a atenção da freguesia, meninos em geral, [são], às vezes, extravagantemente pintados de róseo e até de azul (PARAÍSO, 2002).

A alguns passos dessa afamada rua, outros tantos trabalhadores ganhavam a vida sonorizando os pátios e os becos da cidade com a criatividade de seus pregões, num misto singular de emboladas e poesias:

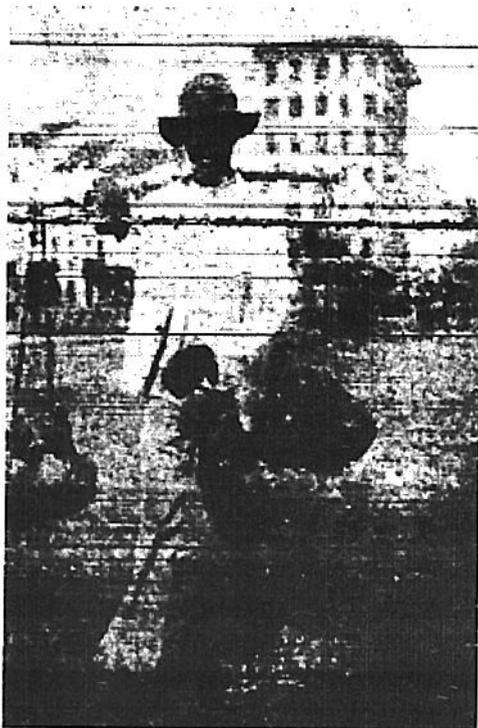
Pintomba, tomba não tomba
chora menino por um vintém

¹ A Leiteria Vitória foi uma casa bastante frequentada no centro do Recife nas primeiras décadas do século XX. Localizada entre a Rua Nova e a Matias de Albuquerque, era uma casa que oferecia um variado cardápio aos seus frequentadores: sanduíches, abacate com leite, macarronada, papa de aveia, cartola, ovo frito, maltado. Segundo o pesquisador Rostand Paraíso, um local de preferência do público masculino, que, enquanto esperavam a sessão do Cine Royal, lanchavam e paqueravam as moças que admiravam as vitrines.

pede a papai que mamãe não tem
 É doce, é doce o abacaxi
 É doce, é doce e é barato.

Ostra chegada agora, chegada agora, chegada agora
 Banana prata, maçã madurinha, sapoti, sapotá
 Manga espada, manga rosa, sapatí, Itamaracá

Ê a bolinha de cambará, dois pacotes é um tostão.
 Ê munguzá, tá quentinho, munguzá,
 está bom, espiciá².



Vendedor de caldo de cana pelas ruas do centro do Recife.
 Fonte: *DIÁRIO de Pernambuco*. Recife, 1 jan. 1938. p. 8.

² Pregões dos vendedores ambulantes do Bairro de São José em poesias de Solano Trindade. Cf. documentário *Solano Trindade: 100 anos*, de Alessandro Guedes e Helder Vieira. Recife, 2008.

Nesse cenário de múltiplas cores e sons, componentes de um imaginário da sociedade foram projetados sobre o espaço, as ruas, as calçadas, os adros, as praças e as pontes, que revestidos de simbolismos, atribuíram uma dinâmica própria ao cotidiano da cidade. Essa movimentação da urbe intensificou-se com a multiplicação de espaços de convivência de estranhos nas primeiras décadas do XX. O Recife tornou-se o terceiro município mais populoso do país, perdendo apenas para Rio de Janeiro e São Paulo, e possuía uma população com aproximadamente 342.740 habitantes, entre os quais 157.487 são homens e 185.253 são mulheres³. Essa atração exercida pela área urbana explicava-se não somente pela natureza da dinâmica econômica porque passava o país nessa época, mas também, pelo fato do Recife ser a capital do estado, e por isso, sede do poder de político, o que diferenciava de outras cidades, produzindo uma atmosfera urbana singular⁴.

Num ritmo diferenciado, a cidade foi sendo ocupada por uma legião de pobres e desabrigados, sobretudo, pela massa de proletariados (ferroviários, trabalhadores dos transportes e serviços urbanos, trabalhadores do porto, operários das fábricas, gráficos, entre outros), que se formava no Recife, decorrente de migrações originadas de outras áreas do estado.

O ingresso na capital dessa parcela humana proporcionou o crescimento desordenado da cidade, identificado pela pesquisadora Virgínia Pontual durante os estudos de proliferação da cultura dos mocambos no Recife. Segundo a autora, pelo censo de 1913, “um total de 16.347” mocambos existia na cidade; no de 1939, “45.581 imóveis” (PONTUAL, 2001). A imagem de moradias desse tipo apoiadas em escoras, “feitos de todas as peças, desde a lata de querosene, da caixa de sabão até o barro preto dos paúes” (MAGALHÃES, 1985), atribuía à figuração da cidade

³ http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/analise_populacao/1940_2000/comentarios.pdf> Acesso em 28/09/2008.

⁴ Sobre o processo de ocupação urbana de cidades que sediam os núcleos de poder e decisão política de cada estado, ver o trabalho da historiadora ARAÚJO, Rosa Maria Barboza. *A Vocação do Prazer: a cidade e a família no Rio de Janeiro republicano*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

uma plástica insalubre, fétida, obscura e perigosa. “A grande avenida que liga o Recife a Olinda, só tem água e mangue, viveiros e alagadiços. [...] da ponte de Limoeiro até a Encruzilhada, observa-se um aglomerado sombrio de mocambos” (MAGALHÃES, 1985). Uma paisagem que contrastava com a estética de um Recife moderno, com arranha-céu, ruas largas, iluminadas e pavimentadas.

Caminhar pelas artérias centrais da capital, calçadas, pontes, pátios e praças, era dividir os espaços e os olhares com diferentes públicos, que embora não desfrutassem todos dos mesmos perfumes das casas afrancesadas da Rua Nova, transitavam e ouviam os mesmos pregões dos vendedores; escutavam as mesmas músicas e notícias dos alto-falantes, sentiam os mesmos cheiros. Referimo-nos aos caminhantes da cidade: os bacharéis em Direito, os engenheiros, os jornalistas, os militares, os médicos e até mesmo as caravanas de mendigos, que em pleno progresso e embelezamento da cidade, percorriam os espaços na sua ingrata *necessidade* de implorar a caridade pública.

A intolerância com a condição de vida do homem pobre morador do centro da cidade comungava com a ideia de “progresso” da modernidade, que visava instaurar outra ordem social em meio a uma nova ordem espacial. Agamenon Magalhães, empenhado na política de combate à inércia e à vagabundagem, colocou em prática uma campanha que visava prestar um relevante serviço à estética e à moral da cidade. Para o político:

A mendicância não é uma virtude. É um vício. Vício que o Estado deve combater, como estamos fazendo com a malandragem, por meio de estabelecimentos de reeducação pelo trabalho. Quem não acreditar nos milagres da regeneração pelo trabalho, faça uma visita à Colônia do Ibura, a 25 minutos da capital, e veja o número de correccionais readaptados, empregados na Fábrica de Farinha Panificável, ganhando justo salário, contentes por terem encontrado o seu verdadeiro destino. [...] Os mendigos, em geral, não são totalmente inválidos. A sua capacidade de trabalho pode ser reduzida de 10 até 80 por cento. Mas o que eles podem produzir, deve ser aproveitado. As velhinhas farão renda. Os velhos plantarão couve. Os que não tiverem pernas, trabalharão com os braços. Os cegos terão a sua indústria. Essa, a meu ver, é

que será a verdadeira caridade. A verdadeira justiça. Dar ao homem são ou doente, válido ou inválido, meios de trabalho. A consciência de ser útil. A consciência de um dever (FOLHA DA MANHÃ, 1940).

Essa campanha de combate à mendicância atingiu as principais capitais do país, contestando a expulsão dos mendigos e trabalhadores pobres da área central para desfrute de uma classe cosmopolita, profundamente identificada com o estilo de vida da capital da República; condenava também “hábitos e costumes ligados pela memória à sociedade tradicional e a negação de todo e qualquer elemento da cultura popular que pudesse macular a imagem civilizada da sociedade dominante” (SEVCENKO, 2003). O mocambo inflamava a imagem de um Recife moderno, e a partir de 1939, iniciou-se oficialmente uma mobilização para extinguir, de uma vez por todas, a imagem desse tipo de moradia da paisagem urbana do Recife.

A imprensa assumiu um papel de sensibilizar a opinião pública, destacando as benesses do projeto. Manchetes do tipo: “Velhos Arraiais de palha, zinco e lama”, “O Sentido de uma atitude”, “Mudança”, “A nova jornada”, “O fim dos mocambo”, “A derrubada dos mocambos”, “A beleza das grandes causas”, “Como vamos acabar com os mocambos”, “Contra os mocambos”, “O pudor dos mocambos”, “A luta contra os mocambos”, “Um ano de Cruzada”, entre outras, eram frequentemente veiculadas, com depoimentos de moradores beneficiados, do interventor, do prefeito, de intelectuais, de representantes de empresas que apóiam o projeto, da Igreja⁵.

Somado a esse projeto do Estado de limpar a capital da “triste manchete da miséria dos mocambos”, outras moradias consideradas problemáticas e fora dos padrões de uma cidade produtora de civilização também desapareceram na onda devastadora do “bota-abaixo”. Nessa expansão do urbano, o Bairro de São José, reduto de trabalhadores pobres residentes nos numerosos cortiços de ruas estreitas e escuras, em becos sujos e sem asfalto, tornou-se um dos principais alvos dessa intervenção no

⁵ Sobre o conteúdo dessas reportagens, ver AGAMENON, Magalhães. *Idéias e Lutas*. op. cit. p. 195-233.

centro do Recife⁶. Mudanças significativas na organização social do espaço, deslocando para outras áreas da cidade, centenas de famílias pobres, muitas das quais, seguidoras das práticas religiosas afro-brasileiras.

Para esse debate, reunimos, especificamente, os registros que fazem referência aos bairros de Beberibe, Afogados e seus distritos, Mangueira e Mustardinha, localidades que concentraram a maior dessa população sem endereço nesse contexto de reorganização dos espaços de moradia e sociabilidades no Recife.

Os devotos e a trama da fé

Os atores construtores do espaço simbólico da fé protagonizado pelas religiões afro-brasileiras no Recife dos anos 1930 e 1940 são muitos, de origens socioeconômicas diversas, que intervêm na paisagem urbana por meio de diferentes práticas culturais. Em geral, são pessoas pobres residentes em locais considerados insalubres, geralmente em mocambos ou cortiços ou em áreas conhecidas como zonas operárias, a exemplo de Afogados e Campo Grande.

Esses territórios são caracterizados por serem recintos das camadas populares em suas diferentes funcionalidades: atividades de trabalho (artesanais, domésticas, braçais), residência e vivência de suas práticas

⁶ É importante destacar, que o Bairro de Santo Antônio, apesar de ser considerado o “Bairro do comércio elegante”, segundo Gilberto Freyre em seu Guia para os turistas, a concentração das lojas e os espaços de maior circulação das elites restringiam-se à Rua Nova, à Matriz do Santíssimo Sacramento – Santo Antônio – à Rua do Imperador, pelos jornais e cafés; à Praça da República, pelo teatro de Santa Isabel, o Palácio do Governo e o da Justiça. Por outro lado, a classe trabalhadora e pobre da cidade: operários, lavadeiras, engomadeiras, barbeiros, artesãos, costureiras, alfaiates, prostitutas (as polacas, principalmente), sertanejos migrantes, habitavam as áreas que compreende a Camboa do Carmo (próximo à Igreja de Nossa Senhora do Carmo), onde havia inúmeros cortiços e bordéis, a rua Estreita do Rosário (na lateral da Igreja de N. S. Rosário dos Homens Pretos), entre outras ruas que ficavam, onde hoje tem lugar a Avenida N. S. do Carmo.

religiosas, a exemplos de reuniões festivas para orixás, caboclos e outras entidades; atendimento ao público visitante em busca de consultas, entre outros acontecimentos de naturezas diversas.

De acordo com a nova ordem do Estado, a ideia de progresso ultrapassava as questões urbanísticas de organização do espaço e atingia o estilo de vida da população, modificando hábitos de lazer coletivo, entre os quais, os referentes ao exercício da fé.

A ideia era atuar com pragmatismo, com atitudes objetivas, diretas, que funcionassem como instrumentos de ação e que produzissem efeitos práticos. Para isso, o Estado espalhou, do centro aos subúrbios, uma equipe de policiamento treinada para fiscalizar, investigar e prender aqueles que contrariassem os novos códigos de comportamento moral. Esse tipo de postura enquadra-se nos métodos de um governo autoritário, fundamentado em ações que visavam, sobretudo, a manutenção da ordem do sistema. Sobre isso, o próprio interventor comunicou à população de forma bastante clara e enfática:

O governo não é um homem. É uma orientação. É um sistema que coordena as vontades, as inteligências, o desejo de servir à comunhão social. Todas as forças particularistas, que tentem perturbar esse sistema, provocarão reações do Estado. [...] O que caracteriza o Estado moderno é precisamente a conquista de uma autoridade incontestável. Autoridade que assenta na boa razão, ou que tem por conteúdo o bem comum. Autoridade, que não é arbítrio, nem arrogância, nem violência, nem opressão. É uma pragmática do Estado. É, sobretudo, força moral, que se fortalece nas boas ações, e que exige, por isso, dos indivíduos, uma conduta social, que tenha por base a verdade, o honesto, o justo (FOLHA DA MANHÃ, 1940).

Esse tipo de posicionamento das autoridades alterou significativamente o cotidiano dos subúrbios (reduto da massa pobre trabalhadora), com a circulação diária de soldados da Polícia Militar pelas ruas e becos; uma forma de vigilância do comportamento social dos moradores, intensificando, sobretudo, as perseguições e as proibições aos momentos de lazer e outras práticas socioculturais protagonizados pela população. As frequentes batidas policiais

nos Xangôs, o número de prisões de religiosos do candomblé e o funcionamento clandestino de muitas casas de culto constituem reflexos da atuação do Estado nesse período da história no país.

Embora a campanha contra essa religião e seus seguidores acontecesse de forma desenfreada pelo Estado, nos sítios, ruas estreitas e becos de Afogados, muitos terreiros funcionavam na clandestinidade, dirigidos por pais e mães de santo, com “clientela” certa; pessoas de diferentes localidades, que para lá convergiam em busca de soluções para problemas do cotidiano, em geral, relacionados a emprego, ao amor e à saúde (LIMA, 2007).

O bairro de Afogados e seus distritos, Mangueira e Mustardinha, por exemplo, era considerado “uma zona rica na seara do catimbó e do feitiço” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1933). No bairro, muitos moradores eram frequentadores das reuniões religiosas realizadas nas casas de amigos e parentes; em geral à noite, depois do trabalho, ou final de semana, disfarçadas de festas, bailes dançantes e/ou ensaios de agremiações carnavalescas para ludibriar a polícia e outras autoridades.

O número de seguidores, identificado pela imprensa durante as notificações, reflete a popularidade da religião em Afogados e o prestígio dos seus dirigentes. Nomes como José do Mel, Monoel do Burro, Maria Praça e Seu Dé eram constantemente mencionados pelos jornais quando o assunto era Xangô na localidade⁷. Pessoas com lugar de fala no bairro, legitimadas pelos seus pares como lideranças não somente religiosas, mas, sobretudo, social e política dentro da comunidade.

A proximidade dos endereços e das datas das “batidas” policiais no bairro também possibilita identificar o consumo dessa prática religiosa pela população nessa área da cidade⁸. Num curto período de 8 dias, em setembro

⁷ Essas lideranças são registradas nas reportagens da *FOLHA da Manhã* e *DIÁRIO de Pernambuco*, respectivamente: 28/04/1943, 03/09/1943, 14/09/1938 (FM) e 01/08/1933 (DP).

⁸ Nesse estudo, o conceito de consumo será utilizado segundo o pensamento do historiador Iranilson Buriti de Oliveira. Para o pesquisador, o conceito de consumo não é territorializado apenas pela sua restrita definição econômica, mas como consumo de imagens, de sons, de ritmos e de valores que emergem nesse contexto histórico. (OLIVEIRA, 2007, p. 59).

de 1938, foram realizadas 3 prisões de religiosos somente na Rua 21 de Abril. Foram eles: Antônio Cavalcanti, Sebastiana Paschoal de Sant'Ana e Maria Magdalena Pereira (Maria Praça)⁹. As perseguições aconteceram sob as ordens da Polícia e do Estado, que em geral associavam as práticas religiosas afro-brasileiras aos altos índices de criminalidade na cidade, aparecendo como protagonistas no levantamento oficial e enquadrando-os com frequência na secção policial das reportagens sobre violência. A ideia do Estado era negar o discurso dos sacerdotes e sacerdotisas do Candomblé, no intuito de vetar o poder de fala e o prestígio dessas lideranças diante de seus seguidores. Esse pensamento leva duas frentes principais, a Igreja e o Estado, aliados à Imprensa – importante instrumento ideológico – a tentarem impedir que as massas cultivassem essa prática, investindo no combate com discursos que reforçavam o preconceito social e religioso (BOURDIEU, 1989).

Uma das preocupações do meu governo foi dar a policia uma organização technica, que correspondesse às exigencias da ordem social. Substitui-se o velho aparelho repressivo, inadequado, sem eficiencia, nem mais finalidade, por uma orientação inteiramente nova. [...] Abolidos os sensacionalismos na imprensa, o baixo espiritismo, as seitas africanas e a pratica das chamadas sciencias hermeticas, e outras formas de exploração da credibilidade e da miseria social, desapareceram os factores da exacerbação e desespero. Completando essas providencias, a propaganda, pela imprensa e pelo radio dos principios de renovação e saude moral, consagrados pelo novo regime, operou rapidamente a mudança de ambiente, que se tornou propicio as boas maneiras e as boas accões. [...] Não só a ordem social se revigorou e definiu, como os delictos communs descreceram, baixando de maneira surprehendente os indices de criminalidade. [...]. A policia deixou de ser assim um aparelho antipathico de compreensão, para transformar-se em um orgão de defesa e Ordem, estendendo-se as suas funções de caracter preventivo, em todos os sectores sem

⁹ As prisões desses religiosos foram registradas pela *FOLHA da Manhã*, nos dias 13, 14 e 21 de set. 1938, respectivamente.

irritar nem contundir, inspirando confiança e colaboração num alto sentido social (FOLHA DA MANHÃ, 1938).

Nessa tentativa de renovar os princípios e a saúde moral da sociedade, com base nas exigências da nova ordem social estabelecida, o Estado investiu numa Polícia que se tornasse conhecida como o órgão de defesa e da ordem; que desenvolvesse um trabalho eficiente, com orientações e campanhas preventivas em todos os setores da vida pública, "inspirando confiança e colaboração num alto sentido social" (BALANDIER, 1999). Para tal fim, com o propósito de zelar pela ordem e segurança da população, a Secretaria de Segurança Pública iniciou uma intensa campanha de perseguição às religiões afro-brasileiras, legitimando suas ações por meio do Código Penal de 1890, sobretudo nos artigos 156, que trata de práticas ilegais da medicina; 157, dos crimes por prática da magia, da cartomancia, do uso de talismã e credulidade pública; e 158, da proibição da prática do curandeirismo. Com esse respaldo, a Polícia movimentou as buscas nos bairros pobres da cidade, fechando casas, apreendendo objetos e seus seguidores; taxando-os de criminosos, exploradores e trapaceiros¹⁰.

De ordem do commissario Alcindo Maranhão, os investigadores ns 192 e 170, effectuaram hontem uma diligencia e busca na casa da catimboseira Maria Carmelita de Sant' Anna, no sítio Boa Ideia, em Afogados, achando-se a casa em preparativos para uma sessão que seria effectuada na madrugada de hoje. A feiticeira foi presa, e bem assim o velho explorador da baixa magia Francisco Severino Venancio, vulgo Chico Grande (FOLHA DA MANHÃ, 1938). O Dr. José Francisco, delegado de Vigilancia Geral e Costumes, sabendo que, a mulher Sebastiana Thomazia de Sant' Anna, residente no Becco do Corrinboque, em Afogados, vinha secretamente explorando á baixa magia, deu instrucções ao commissario Ildefonso Vasconcellos, para proceder diligencias a respeito. Assim, estabelecido, foi á casa indicada, revista, [...] todo o "material" foi levado para a Delegacia de Vigilancia Geral e Costumes, afim de ser incinerado (FOLHA DA MANHÃ, 1940).

¹⁰ Sobre a perseguição e a repressão aos adeptos das religiões afro-brasileiras no Recife ver os estudos de QUEIROZ, 1999.

A representação em torno da eficiente atuação policial é fortemente divulgada na Folha da Manhã que se encarregava de publicar manchetes com frases que proporcionassem efeitos de sentido na população. Uma estratégia encontrada pelo Estado para visibilizar às ações praticadas pela polícia na luta sem tréguas contra essas práticas distantes da “beleza da religião católica no seu realismo e na sua verdade” (FOLHA DA MANHÃ, 1942).

Nesse sentido, como a Polícia priorizava em seus princípios defender a sociedade de todo e qualquer movimento causador da desordem, ela intensificou uma dupla campanha na cidade: de propagação do medo das práticas culturais afro-brasileiras e ao mesmo tempo, uma política que visava tranquilizar a população sobre tal perigo. A frequência com a qual as notícias eram veiculadas e as expressões utilizadas nas manchetes com as extensas listas de objetos apreendidos contribuíam para a formação de um pensamento, que ressaltava a constante atuação do Estado e da Polícia no empenho dos trabalhos para manter tudo sob controle.

Descoberto em Afogados um centro de catimbozeiros
 Cercada pela policia uma sessão de catimbó
 A polícia não dá trégua aos catimbozeiros
 Guerra aos Catimbozeiros
 Catimbozeiros no Xadrez
 Campanha contra os Catimbozeiros
 Prisão de Catimbozeiro e apprehensão de materiais
 Uma diligência da polícia a dois antros de mistério e fetichismo
 Extinguido um núcleo de macumbagem africana
 Catimbozeira é cousa mais grave¹¹.

No entanto, a difusão assídua dessas investidas reverberava entre os seguidores das religiões afro-brasileiras um verdadeiro jogo de resistência, que não se dava à parte dos acontecimentos históricos, sociais e políticos, mas, de maneira articulada e conjunta. Longe de estarem limitados a expedientes individuais ou coletivos de simples recusa, os adeptos traduziam

¹¹ As manchetes destacadas foram publicadas nos jornais Folha da Manhã, Diário de Pernambuco e Diário da Tarde, entre os anos de 1933, 1938 e 1939.

essa resistência em esforços de negociação, que confrontavam perseguidos e perseguidores, e articulavam um amplo conjunto de estratégias.

A reportagem da edição matutina da Folha da Manhã ilustra um mecanismo muito utilizado pelos filhos-de-santo, na tentativa de ludibriar a perseguição policial do Estado Novo: a atuação silenciosa dos trabalhos religiosos durante a madrugada.

Há tempos, estava sendo procurado, pela policia, o individuo José Batista da Silva, denunciado á policia, como adepto e explorador da baixa magia. Na madrugada de ontem, o embusteiro, n'um casebre em Afogados, após uma sessão clandestina, reunia os utensilios da feitiçaria, candieiros de flandre, cachimbos, rolos de fumo, pé de pião rôxo, etc...., deixando subir pela coberta de palha, um forte fumaceiro, de hervas que acabava de queimar, para assim "afastar" na sua linguagem, os máus espiritos. Atraídos pelo que se passava, os guardas noturnos de ronda, n. 29, 64 e 65, prenderam o catimbozeiro entregando-o ao commissario do districto. Em seguida levaram o fato ao conhecimento do dr. Jorge Castro, chefe do expediente da corporação para os fins convenientes (FOLHA DA MANHÃ, 1942).

Esse tipo de prática, durante o silêncio da madrugada, era muito comum nos subúrbios, nos quais as denúncias se faziam com mais frequência. A resistência dos seguidores das religiões afro-brasileiras à perseguição do Estado se fazia constante e de diferentes maneiras. Um mecanismo criado para dar continuidade às práticas e para ludibriar a policia foi a criação de agremiações carnavalescas, a exemplo de maracatus e troças de frevo. Os sacerdotes obtinham a autorização legal para fazer funcionar sua "sede de maracatu" e colocava em prática os "ensaios" dos grupos, planejados e divulgados entre a comunidade. Na verdade, esses encontros sistemáticos funcionavam como pano de fundo para a realização de festas e reuniões espíritas.

Em Beberibe, bairro da Zona Norte do Recife, a casa de santo do Babalorixá Eudes Chagas, funcionava com o alvará de autorização para os ensaios festivos da troça carnavalesca *Rei dos Ciganos*, fundada em 5 de outubro de 1938. Segundo o sacerdote:

[...] os maracatus estavam “queimados”, aventou-se, então, a ideia da fundação de uma agremiação carnavalesca que não tivesse nenhuma vinculação com o “Xangô” e nem de longe deixasse transparecer que seus integrantes pertencessem à seita. Foliões de tradição comprovada, entre eles, [...] Dona Santa do Maracatu Elefante, Seu Eudes Chagas, Aluísio Gomes e João Cabral, tomaram a deliberação de fundar uma troça carnavalesca que no carnaval sairia durante o dia e nos demais meses do ano promoveria festas dançantes na sede em louvor às divindades negras; somente assim, disfarçadamente, o culto teria continuidade. [...] A primeira festa dos “santos” realizou-se em dezembro daquele ano, com um retumbante baile dedicado a Orixalá, comparecendo (de branco) todos os participantes. Foi também o teste à argúcia policial. Restava, apenas, que a verdadeira finalidade da troça fosse guardada no mais rigoroso sigilo, o que ocorreu até 1945. No interior da sede da agremiação, foi armado um tablado de regular altura, destinado às orquestras que animavam as danças internas. Na parte de baixo, separado dos olhos curiosos e leigos, estava um simulacro de Peji, onde discretamente foram colocadas as representações simbólicas dos orixás, seus axés, pratos, vasilhas e jarros protegidos por uma grossa cortina estampada (REAL, 2001, p. 33-34).

A criação de *Rei dos Ciganos* é uma boa saída para reunir, no mesmo espaço físico, pessoas que buscavam interesses comuns, além de garantir a uma parcela da comunidade do bairro e de outras localidades, a continuidade de suas crenças. Com mais uma função, não somente a religiosa, o terreiro funcionava também como a sede da agremiação, transformando-se num movimentado ateliê de produção de fantasias e adereços, e em local de ensaio dos repertórios e das coreografias. O entra e sai na casa, as conversas entre amigos, vizinhos e familiares possibilitavam ainda a criação de redes de sociabilidades e negociações entre seus membros e demais instâncias da sociedade, assegurando, contudo, a conquista do espaço público da cidade ao integrar no calendário oficial das festividades carnavalescas o desfile de sua agremiação. Uma forma de driblar o olhar da polícia e as visitas frequentes de autoridades na sua casa.

Em outro ponto do Recife, mais precisamente no Pátio do Terço (uma das áreas não destruídas do Bairro de São José), a casa das Tias do Terço, também funcionava como reduto de carnavalescos e templo de divindades afro-brasileiras. Um espaço caracterizado como ponto de encontro entre os adeptos do Xangô e os numerosos carnavalescos, que aí se reuniam para costurar e bordar suas fantasias e estandartes, jogar cartas, búzios, rezar o terço no mês mariano e frequentar as orações para São José durante o mês de março. Essa casa traz no seu enredo personagens que sedimentam a memória da história da cultura afro-brasileira no Recife, como Eugênia Duarte Rodrigues (a primeira das Tias), africana e casada com Joaquim Duarte Rodrigues, com o qual tem duas filhas: a primogênita Viviana Rodrigues Braga (1867-1966), também conhecida como Mãe Sinhá; e Emília Duarte Rodrigues (1870-1968), mais conhecida por Tia Iaiá. Maria de Lourdes da Silva (1915 – 1991), a Badia, apresenta-se como a sucessora das Tias e responsável pela continuidade dos preceitos religiosos do espaço.

A casa de Badia tornou-se uma Federação. As velhas eram muito conhecidas e todo mundo do candomblé. [...] a casa era muito respeitada. Era como entrar no Palácio do Governo. A casa tinha as obrigações, era frequentada por políticos. As agremiações, às vezes, recolhiam lá, pra sair no outro dia porque tava mais perto do centro da cidade. Às vezes tinha cinco estandartes na casa de noite, das agremiações que iam desfilar no outro dia. Então se encontravam lá: adereços, estandartes, cabeças de roupas, até na calçada tinha roupas, carros alegóricos. A casa delas na verdade era o candomblé, com a Igreja Católica e a Federação Carnavalesca¹².

O reconhecimento da atuação dessas mulheres, pelos moradores do Bairro, os quais atribuem a casa como sendo “um grande reduto de carnavalescos, pois lá se preparavam as comidas votivas¹³ e ofereciam aos

¹² Depoimento de Seu Manoel do Nascimento Costa, popularmente conhecido como Manoel Papai. Entrevista realizada por Mário Ribeiro. Recife, 25 set. 2009.

¹³ Alimentos oferecidos às divindades nos terreiros, como elo entre este plano e o mundo dos invisíveis, a fim de fortalecer a relação entre o homem e o seu orixá.

orixás para que esses trouxessem a vitória para os grupos no momento da disputa no Carnaval”¹⁴, constata que o sentido religioso das agremiações está circunscrito ao sentido das crenças de seus próprios atores, e de como transportam a estrutura ritualística vivenciada no seu cotidiano para a brincadeira¹⁵.

O preparo de alimentos que são oferecidos aos orixás para que estes facilitem a vitória para os grupos no momento da disputa no Carnaval é uma forma de tradução da religiosidade dessas pessoas. Esse tipo de prática é comum entre as manifestações culturais ligadas à religiosidade afro-brasileira. Os rituais de proteção, como são conhecidos, são realizados dias antes do Carnaval ou qualquer outro tipo de celebração, pelas lideranças dos grupos e alguns integrantes adeptos, com o intuito de se resguardar e se

¹⁴ Trecho da entrevista realizada com a carnavalesca Severina dos Ramos Caminha, pelo Núcleo da Cultura Afro-Brasileira para a pesquisa sobre as Tias do Terço. Recife: Prefeitura do Recife, 2004. Sobre as histórias que tornam enriquecedor o enredo da trajetória das Tias, consultar o trabalho do antropólogo SILVA, Vagner Gonçalves da. *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002; e da historiadora ALMEIDA, Magdalena. *Novas Dimensões para a História do Recife*. (Revista Arrecifes). Recife, Ano 30, n. 10, dez 2005. p. 25-29.

¹⁵ Sobre o cotidiano na casa das Tias, consultar a pesquisa “As Tias do Terço” realizada pelo Departamento de Documentação e História da Fundação de Cultura Cidade do Recife, em 2004. Os depoimentos arquivados constituem importantes fontes de conhecimento para reconstruirmos o cotidiano na casa, as pessoas que lá frequentavam, os acontecimentos realizados, além do contexto histórico da cidade do Recife na época. Em função da relevância histórica e religiosa, há aproximadamente dez anos, o Pátio do Terço transformou-se oficialmente no Pólo Afro do Carnaval do Recife, com programação específica e bastante frequentado por foliões e turistas. A Noite dos Tambores Silenciosos – cerimônia realizada pelos adeptos das religiões afro-brasileiras em homenagem aos “eguns” (antepassados), acompanhada por sacerdotes das diferentes casas religiosas, diversas Nações de Maracatus e foliões – acontece nessa localidade, na segunda-feira de carnaval, à meia-noite. É importante destacar que esse ritual teve início na década de 1960, pelo jornalista Paulo Viana e seus seguidores, na frente da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no Bairro de Santo Antônio, só depois transferindo-se para o largo da Igreja de Nossa Senhora do Terço.

prevenir do mal. Não executá-los pode trazer sérios prejuízos, seja para a agremiação ou para os próprios componentes. Também é denominado de “calço”¹⁶, podendo ser individual ou coletivo, que acontece juntamente com a preparação e purificação das fantasias, dos adereços e dos instrumentos musicais.

São muitas as fórmulas de proteção de acordo com o contexto da cultura africana no Brasil. Em geral, a procura pelas consultas ultrapassa o período de Carnaval e vincula-se ao cotidiano dos moradores da comunidade e de outras localidades, que para os terreiros se dirigem em busca dos trabalhos de caridade (para curar os males físicos ou espirituais) realizados pelas entidades espirituais e sacerdotes dos espaços.

Esse compartilhamento de favores, fundamentado na medicina natural à base de raízes, folhas, frutos, cascas, flores, mel, etc, e mesclada com traços da cultura africana, como orações, cânticos e oferendas, em dias normais ou outros agitados pelas festas, historicamente é criticado pela cultura ocidental, pautada em discursos de “verdades” e numa totalidade homogeneizadora, que adota a Igreja Católica como o modelo ideal de religião e o discurso médico, como oficial para as questões de saúde orgânica e psíquica (LIMA, 2007).

No entanto, o que se observa é que apesar do controle e da perseguição, vários aspectos relacionados à cultura religiosa afro-brasileira permanecem vivos através da resistência, instituindo valores e estabelecendo táticas de poder. Um período que se anuncia desde os preparativos em casa até a chegada dessas agremiações às ruas, espaços de manifestações do controle.

Desse modo, considerando a concepção de Michel De Certeau, as táticas estão relacionadas a operações que fogem e minam um lugar. São mais simbólicas. De certa forma, estão relacionadas a um desafio comum:

¹⁶ Termo utilizado entre os adeptos das religiões afro-brasileiras para designar proteção espiritual; geralmente é realizado à base de ervas, banhos de purificação, velas, fumaçadas, bebidas, com cânticos e rezas para a entidade ou divindade responsável pelo trabalho. Com relação à diversidade de formas de proteção ritualística empregadas pelos carnavalescos seguidores dos cultos afro-brasileiros no Recife, Cf. SANTOS, 2006.

a possibilidade de se agir dentro de determinadas condições – o campo de batalha, o contingente ou dentro dos limites de discursos hegemônicos (JOSGRILBERG, 2005, p. 30). São procedimentos de caráter informal que atuam no espaço do outro, o lugar (controlado), e instituem um novo espaço, ou seja, o “lugar praticado”, de circulação de pessoas de diferentes crenças, cujos itinerários foram definidos e conquistados.

Fontes

DIARIO DA TARDE: jun. 1933

DIARIO DE PERNAMBUCO: ago.1933

FOLHA DA MANHÃ: jul/dez 1938; jan/jun 1939; out. 1940; abr/set 1943

Bibliografia

BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução Ana Maria Lima. Coimbra: Minerva, 1999.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

JOSGRILBERG, Fábio B. *Cotidiano e Invenção: os espaços de Michel De Certeau*. Coleção Ensaios Transversais. São Paulo: Escrituras Editora, 2005 p 30.

LIMA, Ivaldo Marciano de França & GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Cultura Afro-descendente no Recife: maracatus, valentes e catimbós*. Recife: Bagaço, 2007.

MAGALHÃES, Agamenon. *Idéias e Lutas*. Recife, Raiz, 1985

MELO, Oscar. *O Recife Sangrento*. 1936.

MOTTA, Roberto. *Os Afro-brasileiros*. Recife: Massangana, 1985.

OLIVEIRA, Iranilson Buriti. *Temp(l)os de consumo: memórias, territorialidades e cultura histórica nas ruas recifenses dos anos 20*

- (século XX). SAECULUM – Revista de História [16]; João Pessoa, jan./jun.2007.
- PARAÍSO, Rostand. *A Velha Rua Nova e Outras Histórias*. Recife: Ed. Bagaço, 2002.
- PONTUAL, Virginia. *Uma Cidade e Dois Prefeitos: narrativas do Recife das décadas de 1930 a 1950*. Recife: Ed. Da UFPE, 2001.
- QUEIROZ, Martha Rosa Figueira. *Religiões Afro-brasileiras no Recife: – intelectuais, policiais e repressão*. Dissertação (Mestrado em História) Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.
- REAL, Katarina. *Eudes: o rei do maracatu*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2001.
- SANTOS, Jocélio T. dos. *O poder da cultura e a cultura no poder*. Tese (Doutorado) – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000;
- SANTOS, Mário Ribeiro dos. *Trombones, tambores, repiques e ganzás: a festa das agremiações carnavalescas nas ruas do Recife (1930-1945)*. Recife: SESC, 2010.
- SETTE, Mário. *Romances Urbanos. Seu Candinho da Farmácia*. Recife: Ed. Do Organizador, 2005.
- SEVCENKO, Nicolau. *Orfeu Extático na Metrópole*. São Paulo: sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Literatura como Missão: tensões sociais e criação cultural na primeira república*. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Rua Cora Coralina s/n.
13083-896 – Campinas – São Paulo – Brasil

Tel. / Fax.: Livraria (19) 35211604 / Publicações (19)
35211603
pub_ifch@unicamp.br
<http://www.ifch.unicamp.br/pub>

Impressão e Acabamento
Gráfica do IFCH