



Organização

Ítalo Domingos Santirocchi
Marcia Milena Galdez Ferreira
Wheriston Silva Neris

Religiões e Religiosidades no Brasil: História, Historiografia e Ensino



PPGHIST
Programa de Pós-Graduação em História - UEMA

**RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES NO BRASIL:
História, Historiografia e Ensino**

Ítalo Domingos Santirocchi
Marcia Milena Galdez Ferreira
Wheriston Silva Neris
(orgs.)

**RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES NO BRASIL:
História, Historiografia e Ensino**



São Luís, 2018

© copyright 2018 by UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Todos os direitos desta edição reservados à EDITORA UEMA.

RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES NO BRASIL: História, Historiografia e Ensino

EDITOR RESPONSÁVEL

Claudio Eduardo de Castro

CONSELHO EDITORIAL

Alan Kardec Gomes Pachêco Filho • Ana Lucia Abreu Silva
Ana Lúcia Cunha Duarte • Cynthia Carvalho Martins
Eduardo Aurélio Barros Aguiar • Emanuel Gomes de Moura
Fabiola Oliveira Aguiar • Helciane de Fátima Abreu Araújo
Helidacy Maria Muniz Corrêa • Jackson Ronie Sá da Silva
José Roberto Pereira de Sousa • José Sampaio de Mattos Jr
Luiz Carlos Araújo dos Santos • Marcelo Cheche Galves
Marcos Aurélio Saquet • Maria Medianeira de Souza
Maria Claudene Barros • Maria Sílvia Antunes Furtado
Rosa Elizabeth Acevedo Marin • Wilma Peres Costa

Diagramação: Jéssica Moreira/ Paul Philippe

Capa: Liliانا Araújo

Foto da capa: Ítalo Domingos Santirocchi

Revisão: Liana Mafra

R382

Religiões e Religiosidades no Brasil: História, Historiografia e Ensino / Ítalo Domingos Santirocchi, Marcia Milena Galdez Ferreira, Wheriston Silva Neris, organizadores. – São Luís: Editora UEMA, 2018.

421 p.

Coletânea de artigos.

ISBN: 978-85-8227-211-4

1. História – Religião – Religiosidade. 2. Ensino de História. I. Santirocchi, Ítalo Domingos. II. Ferreira, Marcia Milena Galdez. III. Neris, Wheriston Silva. IV. Título

CDU: 2(091)(81)

EDITORA UEMA

Cidade Universitária Paulo VI - CP 09 Tirirical - CEP - 65055-970 São Luís – MA
www.editorauema.uema.br – editora@uema.br - Telefone (98) 3245-8472



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO **7**

PARTE 1: Religião, Política e Poder

Por uma sócio-história dos imbricamentos entre os domínios religioso e político

Ernesto Seidl e Wheriston Silva Neris **10**

A questão religiosa no reinado de D. José I em Portugal
Ítalo Domingos Santirocchi **59**

Sotainas Constitucionais: religião e política na comarca de Paracatu - 1821-22

Marcus Caetano Domingos **90**

Sobre o ultramontanismo: os bispos do Oitocentos e a romanização

Fernando Arthur de Freitas Neves **125**

Para onde vamos? construção do discurso moral e teológico do fiel e eleitor assembleiano na sociedade brasileira

Elba Fernanda Marques Mota **153**

PARTE 2: Religião, Memória e Representações

Corpos santos e históricos: os fenômenos de Juazeiro nos periódicos do século XIX

Edianne dos Santos Nobre **180**

Fundação da Congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas: entre as tensões e as contradições da missão indígena no Maranhão

Maria Aparecida Corrêa Custódio **200**

Um novo jeito de ser Igreja nos ditames da Ditadura: a experiência de Freis Franciscanos na luta pela terra no Médio Mearim-MA

Jaciara Leite Frazão 226

Luto e luta pela terra no Médio Mearim-MA: mediações e traduções através da Teologia da Libertação

Marcia Milena Galdez Ferreira 255

PARTE 3: Religião, Trajetórias e Narrativas Biográficas

O caminho que leva a Deus: a trajetória do padre lazarista Pierre Auguste Chevalier (Ceará, 1831-1901)

Pryscylla Cordeiro Rodrigues Santirocchi 281

Dimensão Histórica e Cotidiana das Nucleações Protestantes Pentecostais no Médio Mearim Bacabalense a partir das Narrativas Biográficas e Oraís (1930-1940)

Marcos Ferreira Silva 308

Trajetória do Pastor Boaventura Pereira Sousa na Assembleia de Deus em Bacabal-MA (1963 – 1996)

Poliane Pereira Almeida 335

PARTE 4: Religião, Religiosidade e Ensino

Educação, relações étnico-raciais e ensino de história: cultura africana e afro-brasileira em códigos legais

Reinilda de Oliveira Santos 362

Seria tupã um deus? os mitos e o ensino de história e cultura indígena

Renata Carvalho Silva 392

Apresentação

A coletânea *Religiões e religiosidades no Brasil: história, historiografia e ensino* vem a público apresentar resultados de pesquisas desenvolvidas em diversas regiões do país por autores em diferentes estágios de maturação, além de concepção teórica e metodológica plural, mas com objetos de estudos comuns: religiões e religiosidades.

Apesar da maioria dos textos versarem sobre religiões cristãs, o livro também abarca aqueles de origens indígena e africana. Religiões e religiosidades no plural, como nos lembra Marcello Massenzio (2005, p. 37), “adverte, prontamente, que o olhar histórico-religioso não se volta apenas para aquela que, na mentalidade ocidental comum, é considerada a religião por definição, pois ele possui uma extensão bem mais ampla, permitindo abarcar as formações religiosas da religião das mais diversas civilizações”¹.

Os capítulos a seguir permitem ao leitor adentrar na História das Religiões e das Religiosidades através de perspectivas diversas: da História Política àquela Cultural, passando pela História Social da Cultura, de uma perspectiva holística, que engloba as relações entre Estado e Religião, até a micro história e a abordagem biográfica, que permitem captar outros nuances das religiões e das religiosidades. A pluralidade temática permite ainda reunir pesquisas que abrangem o catolicismo (em diferentes momentos da História do Brasil), o protestantismo, bem como religiões afro-brasileiras e mitologias indígenas.

Para tanto os autores fazem uso de uma documentação vasta e variada que engloba documentos oficiais e eclesiásticos, imprensa, crônicas, história oral e fontes de cunho biográfico. Há espaço também para um olhar historiográfico e meta etnográfico que inquire as formas de escrita da história das religiões, religiosidades e mitologias.

A obra permite, portanto, ir do tecer das tramas

1 MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

ao modo como são tecidas, chegando até suas possibilidades e impasses de tradução nas salas de aula da educação básica. Não perdendo de vista a necessidade de transformar o conhecimento acadêmico em escolar.

Outro desafio abraçado pelos organizadores é o de criar um espaço de diálogo e publicização para pesquisas que se lançam a um novo campo, profícuo e instigante, da abordagem da História das Religiões e Religiosidades em sala de aula. Em tempos de intolerância e retrocesso político, convidamos o leitor a adentrar os meandros das relações entre religião e poder no Brasil, bem como a problematizar o imbricamento do sagrado e profano na experiência cotidiana e nas formas de representação e reapresentação (memória) do vivido.

São Luís, 08 de outubro de 2017.

Ítalo Domingos Santirocchi
Marcia Milena Galdez Ferreira
Wheriston Silva Neris

PARTE 1

Religião, Política e Poder

POR UMA SÓCIO-HISTÓRIA DOS IMBRICAMENTOS ENTRE OS DOMÍNIOS RELIGIOSO E POLÍTICO

Ernesto Seidl²
Wheriston S. Neris³

Resumo: O presente capítulo tem como objetivo principal explorar alguns dos eixos de pesquisa mais consolidados internacionalmente a respeito das interpenetrações entre religião e política nas sociedades contemporâneas, dando destaque a estudos voltados ao Brasil. Assim, a partir da questão incontornável da redefinição do político conhecida na modernidade, o capítulo abordará em um primeiro momento as recomposições da relação entre religião e esfera pública com foco no processo de afirmação do pluralismo religioso como princípio liberal. Uma segunda linha de interesse aparece na dimensão religiosa da socialização, como orientadora de valores morais que têm impactos sobre visões e opções políticas dos agentes sociais, não raro com efeitos decisivos em matéria de engajamentos individuais. Ainda neste tópico da associação da religião com a participação política coloca-se a temática, especialmente cara aos países latino-americanos, da politização da religião. Entendido pelo ângulo da redefinição das fronteiras do domínio religioso pela incorporação às práticas religiosas de temas, lógicas e esquemas de percepção considerados políticos, o fenômeno revela ampla gama de manifestações individuais e coletivas orientadas pela indissociabilidade entre pertencimento religioso – sobretudo cristão – e intervenção política

Introdução

De modo quase invariável, o tema religião e política aparece na literatura da Ciência Política como ponto de partida

2 Doutor em Ciência Política. Professor do departamento de Sociologia e Ciência Política, Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisador do CNPq.

3 Doutor em Sociologia. Professor e pesquisador da Universidade Federal do Maranhão.

para discussões sobre o processo de constituição do Estado e da modernidade política no Ocidente. A dissociação das esferas da religião e da política e a consequente diferenciação do político são, portanto, situadas no vértice da formação de uma nova forma de conceber, organizar e legitimar o poder, progressivamente imposta na Europa a partir do final da Idade Média. As variantes desse processo, com recortes segundo o grau de secularização e de laicização, o tipo de religião dominante e os impactos na composição de diferentes culturas políticas e de identidades nacionais, têm fornecido aos especialistas material abundante e rico em controvérsias. Por seu turno, o fenômeno da expansão do modelo ocidental de organização do político para todo o mundo também tem feito proliferar estudos em torno de outras dinâmicas de interação da variável religião com a política. Configurações mais ou menos híbridas – com os Estados teocráticos num extremo – apontam realidades empíricas altamente complexas quanto à imbricação entre as duas lógicas. E se a ambivalência nessa relação não escapa a praticamente nenhum país, como o atestam os usos simbólicos que o Estado faz do religioso em nações ocidentais de forte tradição republicana, a tensão se acentua naqueles contextos em que o Estado extrai legitimidade da religião para exercer sua dominação ao mesmo tempo em que se defronta com um espaço político internacional cujas regras tendem a cobrar a adoção de modelos e de valores políticos ocidentais. Inclusive, sob risco de ataques, invasões e guerras!

Para além da problemática mais geral sobre o grau de laicização da política, as múltiplas formas de interpenetração entre religião e política nas sociedades contemporâneas fornecem uma variedade de terrenos de investigação explorados com diferentes recortes. Procuramos aqui indicar alguns dos eixos de pesquisa mais consolidados internacionalmente, dando destaque a estudos voltados ao Brasil. Assim, a partir da questão incontornável da redefinição do político conhecida na modernidade, o capítulo abordará em um primeiro momento as recomposições da relação entre religião e esfera pública com foco no processo de afirmação do pluralismo religioso como princípio liberal. Uma segunda linha de interesse aparece na di-

menção religiosa da socialização, como orientadora de valores morais que têm impactos sobre visões e opções políticas dos agentes sociais, não raro com efeitos decisivos em matéria de engajamentos individuais. Ainda neste tópico da associação da religião com a participação política coloca-se a temática, especialmente cara aos países latino-americanos, da politização da religião. Entendido pelo ângulo da redefinição das fronteiras do domínio religioso pela incorporação às práticas religiosas de temas, lógicas e esquemas de percepção considerados políticos, o fenômeno revela ampla gama de manifestações individuais e coletivas orientadas pela indissociabilidade entre pertencimento religioso – sobretudo cristão – e intervenção política. A emergência da Teologia da Libertação e de suas interpretações e o peso do trabalho de agentes religiosos no espaço político (movimentos sociais, ONGs, sindicatos, partidos) são alguns dos exemplos mais vigorosos desse fenômeno.

Formação da política moderna: definição de fronteiras entre o político e o religioso

A perspectiva segundo a qual o surgimento do Estado ocidental moderno e, em sentido mais geral, da *política moderna*, consagra a dissociação entre a esfera da religião e a da política é amplamente dominante em meio aos especialistas. Este processo estaria enquadrado no vasto fenômeno de racionalização do mundo detectado por Max Weber (1982, 2000, 2004) como força motriz e traço específico de uma forma de organização da vida peculiar ao Ocidente. O longo caminho que desembocou na afirmação de dois domínios de atividades *relativamente* separados, com contornos, questões, especialistas e princípios de legitimação diferenciados, é matéria de volumoso conjunto de pesquisas de modo geral situadas no campo de estudos rotulado de Sociologia do Estado ou Sociologia Histórica.

O ponto central assinalado nos estudos genéticos sobre a política moderna reside na imposição gradual de um modelo comum de definição das relações entre a ordem política e a ordem religiosa ao longo da Idade Média da Europa cristã ocidental. Na base da competição pelo monopólio da autoridade

temporal entre Igreja Católica e soberanos territoriais identifica-se uma história de movimentos pendulares e de jogadas complexas. A disputa travada em torno do alcance do poder dos papas e do alto clero sobre a gestão mundana da vida, reivindicada pelos reis, é também marcada por ambições de ambos os lados ao acúmulo dos poderes religioso e político, ao poder supremo. Embora não deixasse de reconhecer certa legitimidade dos poderosos sobre a ordem do temporal – canonicamente considerada inferior e subordinada ao espiritual –, até pelo menos o século XI o papado detivera a primazia da autoridade dentro da cristandade do Ocidente. São as pressões por autonomia por parte do imperador, dos reis e até dos bispos conselheiros monárquicos, por um lado, e, sobretudo, as pretensões do sacro imperador romano de reunir em suas mãos poder espiritual e secular (cesaropapismo), por outro, que levaram o papa Gregório VII (1073-1085) a invocar a teoria da distinção dos dois poderes e das duas legitimidades.

É portanto num contexto de reafirmação do monopólio da Igreja sobre o sagrado que a expressão bíblica “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” é retomada”, dando assim contornos ao princípio de diferenciação dos papéis e das atividades políticas e religiosas. Contudo, a estratégia católica de evitar a concentração de poderes pelos soberanos ao lhes garantir autonomia na gestão dos bens temporais, ao mesmo tempo em que lhes mantinha subordinados à legitimação religiosa, teve consequências indesejadas à Igreja. O temor de unificação de territórios sob a mesma coroa acabou por permitir o fortalecimento gradual de reinos periféricos na França e na Inglaterra que, no longo prazo, adquiriram traços de estados coerentes e viram germinar embriões de identidades nacionais (BADIE; HERMET, 1993; BENDIX, 1996; BIRNBAUM, 1982). O reforço paulatino do monopólio dos soberanos sobre o político dentro de seus limites territoriais acentuou o distanciamento relativo vis-à-vis a Santa Sé e configurou o surgimento de uma autoridade que reclama para si o domínio sobre as questões terrenas. A esta autoridade pessoal que extraía sua legitimidade da tradição e da religião opõe-se aos poucos uma estrutura de poder permanente e que se diferencia da pessoa

do soberano. Nessa dinâmica, o desenho do Estado moderno pós-absolutista definirá em contornos fortes, em seguida, o novo lugar do político na sociedade ao buscar legitimar-se em princípios que tendem a excluir o sobrenatural, apoiando-se antes de mais nada numa nova mitologia de pretensão universal e objetivada em termos como democracia, cidadania, bem-comum, igualdade, republicanismo. Por outro lado, como bem demonstrado por análises de viés antropológico da política (ABELÈS, 2005; RIVIÈRE, 1988), da sagração dos reis às festas revolucionárias, da consagração da república francesa (14 de Julho) e a celebração das festas do Dia do Trabalho (1º de Maio) às liturgias do nacional e do comunismo, a força do religioso e do sagrado impregna os rituais da política e do Estado.

O processo de ascensão do Estado como estrutura de dominação que aspira à universalidade e à impessoalidade ao se afastar do patrimonialismo faz emergir a dicotomia público *versus* privado, chancelada em especial pela ideologia do republicanismo. Opera-se nesse sentido a elaboração de uma hierarquização de legitimidades que busca situar o público/estatal acima do privado, do particular. Não apenas a religião, mas igualmente outros princípios de identificação e outros grupos primários, como família, clã, etnia, região, corporação, são submetidos a uma reviravolta cuja lógica visa a alocar Estado e nação no topo da escala de valores e de lealdades aos quais os indivíduos modernos – agora cidadãos e cidadãs nacionais – devem prestar obediência em primeiro lugar (ASAD, 1999; BADDIE, 1985; DÉLOYE, 1999; ROSANVALLON, 2001). Em sua versão ideal-típica, o Estado moderno logra em alto nível dissociar republicanismo e laicidade – noções caras ao novo panteão cívico que desaloja referências religiosas milenares – de esfera privada e liberdades individuais, dentre as quais está a religiosa ou de crença. Este processo é sintetizado por James Beckford (1989), para quem, na modernidade, a Igreja deixa de ser uma instituição social para se tornar apenas um recurso cultural.

Se o trabalho estatal de inculcação de um espírito cívico-nacional ou “espírito de Estado” (BOURDIEU, 1996) pressupõe um deslocamento de identidades, de moral e também de energia entre os indivíduos, calcado especialmente na ação de um

sistema escolar público, laico, universal e obrigatório, trata-se de uma configuração em que cabe ao próprio Estado garantir a seus cidadãos a possibilidade de adesões e identificações religiosas. Destaque-se, contudo, que a politização da religião (ou de outros princípios, como etnia ou região, por exemplo) por determinados grupos permanece uma questão delicada perante a lógica estatal, que tende a combatê-la (BIRNBAUM, 1982). A associação entre partidos políticos e religião representa, aliás, uma das características de Estados-nação extra-ocidentais marcados por dificuldades de legitimação da ordem política, em ampla medida relacionadas com a importação de modelos políticos do Ocidente (BADIE, 1992; BADIE & HERMET, 1993).

Os impactos da reforma protestante a partir do século XVI também merecem atenção na medida em que rompem a unidade tanto das estruturas cristãs quanto das concepções da ordem política e social, afetando a formação dos Estados (PORTIER, 2011). Em termos gerais, o protestantismo minimizou a concepção de dissociação das esferas ao justificar o enfraquecimento ou a destruição dos aparelhos eclesiásticos e de suas burocracias, privando as Igrejas de meios de ação autônomos e favorecendo a legitimação da supremacia do poder político. Ao contrário do que ocorreu nos Estados católicos, cujas disputas sobre o controle de setores da vida social com a Igreja permaneceram uma dimensão central, nos protestantes a concorrência foi mais branda. Pela ótica de Weber, o racionalismo ascético do protestantismo foi ingrediente importante no desenvolvimento do capitalismo e afetou, de modo mais amplo, os tipos de organização e as funções dos grupos sociais e políticos, incluindo o Estado (WEBER, 2004). Em tipologia bastante conhecida sobre os Estados europeus, Rokkan (1975) sugere a combinação de dois eixos: um, no sentido leste-oeste, indicaria a distância dos Estados em relação aos grandes centros de comércio capitalista; e outro, de caráter religioso e cultural, no sentido norte-sul, mediria a distância dos Estados em relação ao centro da Igreja Católica. Em grandes traços, o esquema reforça a perspectiva da coincidência de surgimento de Estados de capitalismo precoce em países afetados pela reforma protestante, realçando

o vínculo entre os esforços de governantes para se livrar da tutela católica e a adesão aos projetos de reforma religiosa.

Em que pese a diferenciação relativa entre religião e política nos Estados modernos ocidentais – monarquias constitucionais ou repúblicas –, as tensões geradas pelos embates travados em torno de definições da moral, da cultura e da representação da ordem social, logo, também das identidades, mantiveram-se ao longo do tempo e são reatualizadas constantemente sob as formas mais diversas. Nos países em que o republicanismo procurou firmar-se com maior intensidade a partir do final do século XIX, a política de laicização conduzida pelo Estado tocou em mecanismos sensíveis de regulação da vida social disputados com a religião, sobretudo o sistema escolar. Na França, aponta Raison du Cleuziou (2009), a querela escolar teve por objeto o domínio das normas de produção moral da população e opunha os republicanos, que buscavam moldar um indivíduo autônomo, apto a sustentar a democracia e livre de qualquer fardo social ou religioso, aos católicos, que percebiam essa ambição como atentado a uma ordem social apoiada em valores de outra natureza. O antagonismo entre concepções como fiel x cidadão, paróquia x município, comunhão litúrgica x solidariedade nacional indica a lógica desses confrontos que se cristalizam em questões tão concretas quanto a regulamentação do toque dos sinos e a celebração de rituais públicos.

Estado e regulação da religião: modelos de laicidade

Fonte de debates acadêmicos intensos e com imprecisões em seu emprego, os termos secularização, laicização e laicidade merecem breve esclarecimento. Enquanto a palavra secularização remete a um amplo processo de substituição relativa da religião como base para a compreensão do mundo e para a justificação dos valores e atitudes sociais – o que se vincula à ideia weberiana de desencantamento e de racionalização da vida –, laicização remete especificamente ao afastamento do Estado ante referências religiosas. Logo, a palavra laicidade comporta conotação jurídica e define, de modo ge-

ral, uma situação em que o Estado é soberano e garante as liberdades de consciência e de culto (BAUBÉROT, 2011; BAUBÉROT & MILOT, 2010), isto é, pode ser basicamente tomada como secularização das estruturas institucionais. Por outro lado, se a laicidade é uma característica do mundo ocidental e a palavra tem sua história fortemente ligada à França, a heterogeneidade das formas de compreender as relações entre o poder político e as instâncias religiosas naquelas sociedades apresenta um panorama multiforme (BRESSLER & SIMARD, 2006). Uma tipologia geral das laicidades na Europa Ocidental – também aplicável à América Latina (ORO, 2011) – aponta três grandes modelos: o regime de Igrejas de Estado; o regime de separação entre Igreja e Estado; e o regime de separação legal entre Igreja e Estado, porém, com a manutenção de relações preferenciais com certas religiões.

No primeiro caso, o de países confessionalistas como Inglaterra (anglicanismo), Suécia e Finlândia (luteranismo) e Irlanda (catolicismo), o sistema de regulação da crença se baseia na adoção de uma religião oficial sem prejuízo à existência e liberdade de outras religiões, as quais não gozam, contudo, do mesmo reconhecimento estatal nem dos mesmos privilégios. O monopólio luterano no ritual de coroação real dinamarquesa, no ensino religioso como disciplina curricular, na gestão de cartórios e cemitérios e no acesso a diversas subvenções e a isenções fiscais exemplifica essa configuração, a qual também é encontrada, com variações, na região do catolicismo ortodoxo da Grécia, Bulgária e Romênia. O regime de separação, por seu turno, veda a intervenção do Estado na organização de qualquer religião ao mesmo tempo em que chancela sua existência e defende a igualdade entre os cultos.

Entretanto, como alerta Portier (2011), um exame mais preciso do panorama revela um gradiente na aparente rigidez dessa separação. Em seu polo mais flexível estão sobretudo países do Norte e da Europa Central (Alemanha, Áustria, Bélgica, Países Baixos), em que apesar da inexistência de religiões oficiais tem-se uma benevolência do Estado com as instituições eclesiásticas, favorecidas pelo financiamento de suas ações e pelo reconhecimento público através de acordos e de

contratos com o Estado. Nesse sistema de cooperação, o fato religioso tem forte respaldo estatal, as Igrejas organizam o ensino religioso nas escolas públicas – como ocorre na Alemanha – e o poder público as legitima como ator político em atividades assistenciais e culturais. No polo de separação mais rígida encontra-se basicamente a França, onde o Estado não admite nenhum reconhecimento particular do fato religioso, proíbe as instituições religiosas de reivindicarem direito público e não permite financiamentos a qualquer tipo de culto. Cabe registrar que em anos recentes os princípios de laicidade republicana na França têm sido objeto de discussão acirrada, motivada por leis que proíbem o porte de signos (véus, kippas, cruzeiros) religiosos de tamanho considerado ostensivo nas escolas públicas, assim como o uso de roupas que escondam o rosto (como a burca e o nicabe muçulmanos) em locais públicos como teatros, cinemas, hospitais, vias públicas, transporte coletivo.

Uma dinâmica europeia de convergência nos modelos de laicidade pode ser identificada, contudo, nas últimas décadas (PORTIER, 2011). Em grandes linhas, o espaço da União Europeia estaria progressivamente compartilhando concepções afinadas com os critérios de igualdade e de publicidade dos pertencimentos, que se apoiariam numa lógica do diferencialismo igualitário. A desconfessionalização observada tanto em países de matriz católica (Itália, Grécia, Espanha e Portugal) quanto nos de matriz protestante (Suécia) e o reconhecimento público da pluralidade do fato religioso, com a intervenção positiva do Estado, seriam traços de uma Europa multirreligiosa sensível a uma percepção do âmbito estatal menos como instituidor da sociedade do que como reflexo de suas particularidades históricas, culturais e religiosas.

Ainda na órbita das grandes democracias ocidentais, o caso da República americana traz especificidades que forjaram percepções de forte imbricação entre política e religião, o que não se confirma exatamente, no entanto, em análises recentes e mais atentas (FROIDEVAUX-METTERIE, 2009; PERRY, 2009). A existência de duas dinâmicas – um *espírito de religião* e um *espírito de laicidade* – que se antagonizam desde as colônias iniciais marcaria a elaboração de um sistema fortemente lai-

co e, ao mesmo tempo, vazado por elementos religiosos. Esse amálgama singular em uma "religião civil" traduz a orientação secular do protestantismo americano no bojo de uma sociedade que elabora sua identidade como nação lançando mão de narrativas que combinam o destino grandioso dos Estados Unidos (em alguns momentos, em termos de superioridade, como na noção do Destino Manifesto do século XIX) dentro de um quadro constitucional de liberdades e de garantias republicanas (a Constituição é explícita ao vedar tanto o estabelecimento de uma religião oficial quanto a proibição de qualquer religião). Como indica Froidevaux-Metterie, os três pilares da religião civil americana são a crença no apadrinhamento divino da nação, a convicção de que o modelo republicano constitui um exemplo a ser ofertado ao mundo e, por fim, a vontade de defender os valores que a sustentam dentro e fora das fronteiras do país. A importância dos locais cívicos e das grandes datas nacionais (Memorial Day, 4 de Julho, Ação de Graças) comunga, assim, de um mesmo quadro de referência cultural que naturaliza a constante menção a Deus na retórica política e mesmo em símbolos como a bandeira e a moeda nacionais. Se a integração do povo norte-americano pelo culto à nação não exclui uma matriz de base religiosa, é o intenso sentimento de comunidade especial e, eventualmente, exemplar, que está na raiz dos traços peculiares do sistema republicano daquele país e do tipo de cidadania à americana que tanto animou Tocqueville ainda no século XIX.

Religião e Estado no Brasil

É dentro do fenômeno de expansão do Ocidente detonado pelas Grandes Navegações que a região da América Latina conheceu o início de um processo inédito de organização política e social que separaria a religião das demais atividades sociais e introduziria pela primeira vez noções tão exóticas quanto Estado, instituições, Igreja e autoridade política. A chegada dos colonizadores ibéricos significou a imposição de uma nova ordem social e a conversão dos grupos autóctones ao catolicismo, de modo particularmente violento no caso do

choque com as complexas civilizações pré-colombianas. A cruz da Igreja e a espada do Estado desembarcavam, assim, unidas na tarefa de conquistar territórios sob as bênçãos divinas e em nome de uma missão. Logo, o lento processo de implantação de uma nova forma de dominação promovido pelas coroas europeias, baseado em princípios completamente desconhecidos até então, andou de mãos dadas com a própria expansão ou internacionalização da Igreja Católica.

Do México até a Argentina, o catolicismo transplantado ao Novo Continente com os colonizadores foi hegemônico e mantido como religião oficial por séculos. Embora o arranjo das liberdades religiosas e de igualdade dos cultos nem sempre tenha se traduzido de modo direto no nível social e jurídico, a separação oficial entre Estado e Igreja, na maior parte dos países da região, acabou por se concretizar antes do que na Europa (MILOT, 2009). Por outro lado, em que pese os modelos de regulação da crença e de adoção da laicidade na América Latina obedecerem, em um nível geral, à lógica daqueles encontrados nos países europeus, como mencionado, os diferentes itinerários percorridos pelas nações latinas e os efeitos de interpretações e amálgamas culturais definiram agenciamentos específicos em cada contexto. Argentina, Bolívia e Costa Rica mantêm um regime de religião oficial de Estado – obviamente, a católica –, na Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Peru e no Paraguai vigora o regime de separação com dispositivos favoráveis à Igreja Católica. Nem por isso, entretanto, nos demais onze países do subcontinente, incluindo o Brasil, se pode falar de um Estado imparcial quanto à religião. Mesmo nos casos da Cuba pós-revolucionária e de um Uruguai fortemente laicizado, como demonstram pesquisas recentes (ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, 2009), os privilégios de diversa natureza mantidos pelo catolicismo em detrimento de outras confissões e, em especial, a força da religião na definição da moral social – com impactos sensíveis nas lutas político-jurídicas – são uma realidade da América Latina contemporânea.

Tomando em conta o caso brasileiro, dois aspectos merecem atenção especial quanto às relações entre religião e po-

lítica nos períodos colonial e imperial. Em primeiro lugar, o papel chave das missões católicas – sobretudo jesuíticas – como instrumento de alargamento das fronteiras e de conquista territorial. Isto é, a realização pela Igreja de um trabalho inicial de *State-building* num contexto em que a precariedade de recursos do Estado transformava em virtude os serviços católicos, subordinados à autoridade política por um regime de Padroado real em que os monarcas de Espanha e Portugal atuavam como chefes da Igreja no ultramar. A independência brasileira ante a Coroa portuguesa em 1822 não alterou este regime e manteve o catolicismo como religião de Estado e a Igreja sob o controle do imperador do Brasil, como parte dos serviços burocráticos em uma configuração tipicamente (neo) patrimonial (FAORO, 1958; URICOECHEA, 1978). Em segundo lugar, associado ao trabalho eclesiástico na formação de uma ordem nacional – presença extensa no território e próxima das pessoas, administração de serviços civis, homogeneização do idioma, inculcação de categorias identitárias –, estava a intensa atuação da Igreja em movimentos e na política de um modo geral.

O envolvimento expressivo de parte do clero (inclusive de alta hierarquia) em movimentos independentistas e em vários outros está também conectado ao fato de a Igreja representar, à época, porta de entrada privilegiada para filosofias e ideologias originárias da Europa e dos Estados Unidos. As tarefas de mediação entre o pensamento em voga em contextos de inovação e sua importação para o terreno local permitiram ao clero exercer papel importante na recepção, reelaboração e divulgação de ideários liberais e iluministas, bem como suas diversas interpretações, com atuação destacada em movimentos revolucionários, sociedades secretas e academias (BOEHRER, 1970; HOORNAERT et al., 2008). Vale notar que no famoso processo da Inconfidência Mineira, encerrado em 1789, nove padres foram julgados. Providas de recursos culturais distintos e envolvidas no cotidiano da administração da vida mundana numa situação de baixa profissionalização religiosa, frações do clero integraram, ao lado dos magistrados, as elites políticas e intelectuais no Brasil durante todo o século XIX (BARROS, 1971; CARVALHO, 1996; NERIS, 2014a).

Indicador forte do entrelaçamento dos homens de batina com as atividades do espaço político, entre 1835 e 1837, um sacerdote católico, expoente do Partido Liberal, ex-deputado e ministro da Justiça, de discurso antiescravagista e contra o celibato clerical, foi eleito para governar o país no período conhecido como Regência (1831-1840). O caso do padre-regente Feijó dá cores fortes não apenas a uma situação de fronteiras tênues do domínio religioso e de suas afinidades com o trabalho político, mas também a um tipo de catolicismo pouco disciplinado e heterodoxo, encontrado em toda América Latina do período colonial até fins do século XIX. Porém, se durante a primeira metade do século XIX os padres eram parte significativa da elite política imperial, a partir da década de 1840 houve uma redução notória dos efetivos no parlamento brasileiro (SOUZA, 2008), não sem efeitos sobre as condições de coalização de projetos da Igreja junto às instâncias centrais de poder (NERIS, 2014a).

Em grande medida, esse fenômeno esteve ligado à reação da Igreja ao advento do Estado liberal, demarcando uma ruptura com a postura regalista que aprovava o poder monárquico nos temas eclesiásticos, defendendo com muito vigor, a partir da metade do século XIX, a autoridade papal perante a dos governantes civis (DE ROUX, 2014). Este movimento da Santa Sé foi denominado *romanização* e se constituiu numa forte reação às tendências secularistas, anticristãs e liberais irradiadas a partir de países europeus e contra as quais a Igreja procurava reagrupar forças. A tentativa de enrobustecer a instituição na luta contra um mundo moderno ameaçador implicou a centralização do poder eclesiástico no Vaticano, bem como uma reestruturação do clero e a renovação das estruturas católicas, num projeto de restauração da influência da religião sobre a sociedade. De fato, a obediência prioritária a Roma, ou *ultramontanismo*, de Pio IX (1846-1878) não fez senão estimular uma questão desde sempre espinhosa na relação Igreja/Estado no Brasil (e também em outros países latinos, como a Argentina) – a ampla subordinação e dependência da instituição religiosa definida pelo regime de padroado (SEIDL, 2012).

No momento em que a Igreja tentou reafirmar sua supremacia diante do poder temporal pela condenação simul-

tânea da “modernidade” e de todos os seus “vícios”, voltaram a ser questionados os limites entre os dois poderes. Reflexos da guinada ultramontana se plasmaram em reações liberais e republicanas desencadeadas pelo posicionamento do Vaticano e vieram a desembocar na dramática Questão Religiosa brasileira na década de 1870 (BARROS, 1971). Na tentativa de a hierarquia católica definir uma política autônoma ante o Estado, o conflito de lealdades resultou na prisão de dois bispos leais ao Papa. Seguindo sua lógica de não abrir mão do controle da Igreja – um recurso administrativo barato e poderoso –, o Estado imperial procurava manter seu domínio sobre ferramenta não apenas muito útil, mas também potencialmente questionadora de seu poder. Submetido a esse complexo conjunto de injunções, o destino da instituição eclesiástica continuou incerto e em disputa entre diferentes projetos de formatação institucional. De um lado, encontravam-se os católicos que sustentavam a legitimidade da interferência do poder civil na religião e que concebiam que “as reformas da Igreja deveriam ser levadas a efeito pelo governo, uma vez que os interesses da religião se fundiam com os do Estado” (SOUZA, 2008, p. 131). Noutro, os católicos conservadores que lutavam por uma maior autonomia institucional e colocavam restrições à interferência daquele sobre a Igreja.

A imposição oficial do republicanismo no Brasil representou momento marcante quanto a alterações legais sobre o estatuto das religiões e em particular da Igreja Católica, não sem contrariedade da instituição. A introdução de novos códigos liberais embebidos em princípios gerais de laicização, de separação entre Igreja e Estado e de redefinição de fronteiras entre as esferas de poder traduziram-se, no entanto, em práticas concretas bastante flexíveis e compósitas. A constituição republicana de 1891 aboliu o regime de união entre Igreja e Estado e definiu este como leigo, declarando também o ensino laico e incluindo regras como a liberdade religiosa e de culto, o caráter secular dos cemitérios, o controle do registro civil e dos casamentos e a proibição tanto de auxílio quanto de coibição dos poderes públicos a qualquer prática religiosa. Entretanto, não foi exatamente o que se deu na realidade. De uma parte,

o Estado reconheceu juridicamente as associações religiosas e facilitou a expansão de diversas confissões cristãs não católicas (metodistas, presbiterianos, luteranos); por outra, limitou e reprimiu – não raro com violência – certas práticas cujo teor religioso questionava, como as exercidas pelas correntes espíritas e afro-brasileiras, estas últimas francamente em desvantagem (GIUMBELLI, 2008). A questão da liberdade religiosa e, por extensão, da legitimidade diante do poder estatal e do acesso desigual ao espaço público tem desde então constituído um tema de debate árduo (GIUMBELLI, 2008; MONTERO, 2012).

A inauguração e o desdobramento da era republicana marcaram período crucial na afirmação da Igreja Católica brasileira. Foi ao longo das primeiras décadas do século XX que se deu o tecimento de novos vínculos com o político que definiriam bases sólidas para o acúmulo de força da instituição como autoridade moral e também como ator político. É ainda no rastro dos esforços de romanização que ganharam corpo as estratégias de reação católica em face da grave perda de recursos materiais e da concorrência imposta por outras confissões e por filosofias seculares que tiravam o catolicismo de uma confortável situação de virtual monopólio. Orientada pelo objetivo de reconquista ou recristianização da sociedade e alegando que se tratava de um direito assegurado pela tradição cultural do país (AZZI, 2008), a Igreja operou um rearmamento institucional (MICELI, 1988) centrado em dois grandes eixos de ação interligados: expansão administrativa e do corpo profissional; e criação de uma rede de ensino e de organizações paralelas à hierarquia e geridas por intelectuais leigos.

Atuando em áreas estratégicas e em troca da manutenção de seus interesses em setores de crescente intervenção estatal, como o sistema educacional e os sindicatos, a Igreja também assumiu o trabalho de encenar grandes cerimônias religiosas das quais os dirigentes políticos podiam extrair amplos dividendos em termos de popularidade (MICELI, 1988). Este processo de reenquadramento operado pela Igreja tinha dimensão continental e se fundava numa ideia de catolicismo integral (DE ROUX, 2014), ao mesmo tempo pelo viés dogmático e pela ambição de atingir e orientar todas as esferas

sociais. Pautada na noção de sacralização da sociedade, a chamada Igreja da neocristandade no Brasil (MAINWARING, 2004) encontrou no campo intelectual chave-mestra de difusão doutrinária. No início dos anos 1920, congregava um núcleo de intelectuais leigos que atuaram como porta-vozes orgânicos dos interesses da Igreja, com destaque à revista *A Ordem* e ao Centro Dom Vital, no Rio de Janeiro. Ao criar núcleos de difusão doutrinária e de tomada de posição sobre uma série de questões temporais, reunindo e formando uma intelectualidade socialmente reconhecida, a Igreja ampliou seu espectro de atuação no espaço social e entrou com maior força nas disputas pela definição e classificação das questões “sociais” e “políticas” a serem encaradas como legítimas no espaço do poder nacional. É preciso ainda registrar os dividendos sacados pela Igreja da relação privilegiada estabelecida entre o presidente Getúlio Vargas e o arcebispo da então capital da República, Dom Sebastião Leme, no período 1930-1945. Ao passo que o catolicismo gozava um status de religião quase oficial do país, o regime do Estado Novo (1937-1945) reprimia abertamente o espiritismo e os cultos afro-brasileiros (ORO, 2011), numa situação de forte contraste na aplicação simultânea de discriminações positiva e negativa a diferentes religiões e, obviamente, de flagrante contradição com o modelo legal de laicidade vigente.

À semelhança de países como Itália, Bélgica, França e Espanha, vieram à luz no Brasil estruturas especializadas para a ação do laicato – como a Ação Católica, a Juventude Operária Católica e a Liga Eleitoral Católica. A formação de parte de suas lideranças, assim como de frações das elites urbanas, dentro desse espírito católico atuante – em especial nas escolas jesuíticas e posteriormente também nas universidades católicas (CASALI, 1995; MONTEIRO, 2011) –, alavancou o engajamento de indivíduos que orientariam suas ações, da esfera pessoal à profissional, por princípios afinados com a Igreja, frequentemente com um sentido de missão (PÉCAUT, 1990; TRINDADE, 1982). Assim, ao lado da influência direta do alto clero sobre dirigentes políticos de peso que incluíam presidentes da República, a instituição buscava explicitamente inserção nos principais domínios do mundo urbano. No espaço propriamente intelec-

tual, como demonstrou Pécaut (1990), da mesma forma que outros grupos reivindicavam uma “vocalização para elite dirigente”, também os intelectuais seduzidos pelo movimento católico organizado em torno do Centro Dom Vital manifestavam sua posição diante da grande questão da época: como organizar a nação. Ao tomar a própria “cultura” como seu veículo, a criação de meios variados de divulgação do pensamento católico – simpatizante de um nacionalismo conservador – provou ser um recurso na legitimação da Igreja como interlocutor de primeira grandeza, um dos próprios pilares de construção da nação.

Religião e Espaço Público

Se a invenção de um espaço público no Ocidente é tributária direta de uma dinâmica que progressivamente remeteu a religião a um foro específico e ao custo de lhe retirar influência sobre o político, é preciso lembrar que se trata sempre de um processo parcial, relativo. Exemplo dessa dinâmica, as décadas recentes têm sido de crescentes manifestações religiosas na esfera pública. Novas análises sugerem uma renovação das identidades religiosas publicamente reivindicadas tanto em eventos públicos do tipo peregrinações, procissões, jornadas mundiais, em meios de comunicação de massa, quanto na presença e na ação de grupos que mesclam objetivos religiosos e sociais no campo caritativo ou social. Além disso, personagens religiosos ganham visibilidade midiática, religiosos ativistas junto aos pobres se tornam santos modernos, grupos se expressam no campo político em debates os mais variados (DURIEZ, 2000; RUBIN; SMILDE; JUNG, 2014): pesquisa com células-tronco, legalização do aborto, uso de símbolos religiosos em lugares públicos, sexualidades, meio ambiente, corrupção, reforma do Estado, para mencionar alguns poucos.

Mas a renovação dos interesses de pesquisa pelas formas de atuação do religioso no âmbito público também parece se dever, como sugere um conjunto de evidências (BRÉCHON; DURIEZ; ION, 2000; LATIN AMERICAN RESEARCH REVIEW, 2014), ao próprio papel assumido por grupos religiosos junto a populações vulneráveis e mal atendidas pelo

Estado, o qual em muitos casos chancela estes grupos e lhes legitima na esfera política. E ainda, especialmente em países como Estados Unidos, França e Inglaterra, o incentivo à investigação e compreensão do ativismo religioso se atrela a percepções de perigo sobre modalidades radicais de expressão, incluindo aquelas denominadas terroristas, como as conduzidas a partir dos anos 2000 pelo grupo islâmico internacional Al-Qaeda. Nessa linha, uma recente sociologia do terrorismo (não somente de base religiosa) tem trazido à tona pesquisas voltadas a questões como socialização, recrutamento e preparação de militantes extremistas – muçulmanos, cristãos, sikhs, judeus –, lógicas de justificação dos engajamentos, bases materiais, de formação e atuação de redes internacionais (JUERGENSEMEYER, 2000; LAQUEUR, 1999; TURK, 2004).

Ainda pelo ângulo das relações entre religião e ação no espaço público, duas abordagens se destacam no panorama atual. Uma que privilegia as instituições, as organizações e os grupos religiosos, focando como definem suas estratégias de intervenção e as adaptam às transformações da sociedade. Nesse sentido, cada confissão ou pertencimento religioso autorizaria e daria sentido a formas de implicação social e atitudes a respeito do mundo, em um movimento que pode variar desde a retração, passando pela legitimação, até a contestação. Outro modo de abordar o fenômeno acentua a dimensão individual da adesão religiosa, com atenção à contingência dos vínculos entre fenômenos religiosos e políticos, ao peso da socialização, das experiências vivenciadas e das representações sobre o papel da religião – a “religião vivida” – os quais definirão formas e intensidades de atuação pública (BRÉCHON; DURIEZ; ION, 2000; RUBIN; SMILDE; JUNG, 2014). Assim, perante o caráter contingente e histórico dos vínculos entre religião e política e a própria diversidade dos contextos nacionais, parece prudente limitar nossa atenção à situação brasileira, o que permitirá uma abordagem mais informada acerca desses processos, sem dar vazão a generalizações prematuras e à reconstituição de fenômenos históricos complexos sob a forma de tipos ideais ou representativos.

Fragmentação religiosa e intensificação das lógicas concorrenciais

Em um país marcado historicamente pela influência dominante da religião católica, um dos fenômenos mais importantes de transformação nos modos de implicação religiosa no espaço público se vincula ao questionamento do monopólio detido pela Igreja Católica à medida que se aprofundou o processo de fragmentação do mercado de bens de salvação – muito embora fosse mantido o monopólio cristão sobre a representação da adesão religiosa (BURITY, 2014). Essa história foi descrita em linhas gerais por diversos trabalhos que tenderam a dividir a evolução do protestantismo no Brasil em três grandes grupos, tipologias ou ondas de criação institucional (reformados, pentecostais e neopentecostais), levando em conta critérios históricos de instalação e as distinções teológicas existentes entre eles (FREESTON, 1993; MARIANO, 1999). Deve-se também acrescentar a isso a expansão menos espetacular de outras denominações (Testemunhos de Jeová, Mórmons, Krishna, Moon), cujo efeito reforça o processo de fragmentação religiosa então em curso no país.

Porém, o crescimento exponencial de Igrejas pentecostais, ou das que ocupavam posição relativamente marginal no espaço religioso, no pós-Segunda Guerra Mundial constitui o principal fator de explicação para a diversificação das denominações religiosas no contexto brasileiro. Nesse processo, ao lado das denominações protestantes históricas que começaram a chegar à América Latina já em meados do século XIX, beneficiadas pelo incremento das relações comerciais entre a região e potências europeias, assiste-se à irrupção vertiginosa de um protestantismo de massa no pós-guerra, assentado principalmente sobre a expansão dos cultos pentecostais e neopentecostais financiados por Igrejas norte-americanas.

A explosão do pentecostalismo e a emergência desse quadro multifacetado não deixaram de produzir efeitos no universo das Ciências Sociais, sobretudo a partir da década de 1980 (MONTERO, 1999; STEIL; HERRERA, 2010). Entre as várias perspectivas exploradas nas investigações, destacam-se as

que enfocam aspectos como: o forte incremento de investimentos evangélicos na arena política através da proposição de candidaturas formalmente determinadas pela missão de defender interesses institucionais (FRESTON, 2010; CAMPOS, 2005; GARCIA-RUIZ; MICHEL, 2011); o aumento de conflitualidade decorrente da dimensão fortemente proselitista e, por vezes, agressiva, protagonizada pelas Igrejas neopentecostais (CORTEN, 1996; ORO, 1996); os efeitos do recurso a técnicas informáticas, cibernéticas e audiovisuais (radiodifusão, emisoras televisão, vídeos) com finalidades religiosas (Campos, 2005; Campos; Smith, 2005); as modificações no teor e no formato da mensagem religiosa ("teologia da prosperidade", "cura divina", "exacerbação da guerra contra o Diabo") (MARIA-NO, 1999); a mobilização de estratégias transnacionais como fator explicativo para a circulação de modelos organizacionais, fórmulas, rituais e a renovação das pretensões de investimento no espaço público (AUBRÉE, 1991; COLONOMOS, 1994; COMPAGNON, 2009B; CORTEN, 2001; GARCIA-RUIZ; MICHEL, 2011).

Mais raros, no entanto, têm sido os estudos que exploram a politização do universo evangélico como um fenómeno histórico anterior ao estreitamento de sua relação com as instâncias políticas mais convencionais, a partir da década de 1980. Nesse sentido, algumas demonstrações bastante concretas das modalidades de engajamento social e político de evangélicos e da própria variedade das modulações políticas da identidade evangélica com o passar do tempo (BURITY, 1997; 2006; 2011) podem ser percebidas: a criação da Confederação Evangélica Brasileira (CEB) em 1934, com o objetivo de construir uma identidade evangélica ecumênica; a organização de diversas consultas e conferências pela CEB, nas quais se discutiam conceitos como *responsabilidade social*, *transformações sociais* e *presença da Igreja* (destaca-se, nesse último caso, a realização no Nordeste da Conferência *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, em 1962); e o desmantelamento da CEB no início do regime militar – ocasionando a perseguição de vários líderes e pastores.

Da mesma forma, considerando um período ainda mais recente, percebe-se que há muito a fazer para esclarecer as re-

lações entre o protestantismo e o regime militar instituído no Brasil a partir da década de 1960. Como se pode observar em trabalhos muito atuais (REVISTA MNEMOSINE, 2014), apesar da relativa difusão do *fundamentalismo evangélico* por diversas tradições protestantes predominantes no Brasil no recorte temporal em questão – com reforço da oposição ao comunismo, ao modernismo, ao ecumenismo, ao catolicismo, entre outros (SANTOS; ALMEIDA, 2014) –, a participação política dos segmentos evangélicos esteve longe de se restringir à legitimação ou à cumplicidade com o regime. É somente com isso em vista que se pode compreender que, enquanto frações majoritárias de diversas denominações protestantes ofereceram apoio ao estado autoritário (a exemplo da Igreja Presbiteriana do Brasil, ou das Igrejas Batistas), um pequeno número de pastores protestantes tenha se destacado por assumir o papel de lideranças de movimentos políticos, sociais e religiosos e pelo engajamento em causas sociais. Não raro, essas explorações de novas formas de exercício da fé suscitaram convergências importantes, como exemplifica a colaboração entre o pastor protestante Jaime Nelson Wright, o arcebispo Dom Evaristo Arns e o Rabino Henry Sobel para a elaboração do dossiê *Brasil Nunca Mais* (1985), o qual constitui um marco das denúncias contra as torturas e da defesa dos direitos humanos no Brasil.

Em outra perspectiva, a rápida expansão das denominações evangélicas nos grandes centros urbanos e entre camadas sociais empobrecidas, em um primeiro momento, demonstrou também como essas Igrejas podiam servir como poderosos elementos na amenização de sentimentos de ruptura e na constituição de novos pertencimentos e de laços de solidariedade entre indivíduos perdidos no processo migratório (Montes, 1998). É importante ressaltar esse aspecto porque o sucesso das Igrejas pentecostais latino-americanas não se explica apenas pelas novas estratégias adotadas, posto que se inscreve igualmente em um conjunto vasto de mutações sociais e econômicas ocorridas na América Latina, e também na própria crise interna do catolicismo, a qual será vista com mais detalhe adiante.

Cabe observar, antes disso, que o avanço neopentecostal não deixou de se combinar com formas de sincretização e

de demonização de crenças e rituais afro-ameríndios, em uma investida não muito distinta daquela que fora protagonizada pela Igreja Católica no passado. Como bem demonstrado em estudos, historicamente, até a década de 1940, os ritos, cultos e práticas religiosas espíritas e afro-brasileiras eram enquadrados como crimes de feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo (MAGGIE, 1986; MARIANO, 2011). Desse modo, para descriminalizá-las, legitimá-las e proteger-se das investidas policiais, líderes espíritas, pais e mães de santo passaram a se assumir como culto religioso e/ou religião, jogando com as regulações e categorias estatais (GIUMBELLI, 1997; MARIANO, 2011; MONTERO, 2006).

Por outro lado, à medida que uma guerra contra as religiões afro-brasileiras foi deflagrada pelas Igrejas neopentecostais, e apesar das dificuldades de mobilização destas, enquanto tais, na vida pública (ORO, 1997), o processo recente de revalorização das origens e dos costumes africanos tem estendido, para além dos terreiros, novos e velhos hábitos ou formas de sociabilidade das religiões afro-brasileiras. Consequentemente, embora a ação de grupos religiosos vinculados à Umbanda e ao Candomblé, por exemplo, esteja orientada tradicionalmente em direção à vida privada dos seus membros ou às atividades mais estritamente religiosas, pouco a pouco seus adeptos ganham em visibilidade social, o que não deixa de produzir uma efetiva transformação no estilo de vida dos fiéis (MONTES, 1998). Por meio de vestimentas de cores específicas, exibição de símbolos, utilização de fios de conta de pedra, cortes de cabelo no estilo “afro”, seus adeptos têm conquistado espaços de afirmação de identidades étnicas e de legitimação de seus pertencimentos religiosos. Inclusive, para uma parte dos muitos grupos ligados à “questão negra”, a dimensão religiosa, assim como a prática da capoeira, tem lugar de destaque no leque de estratégias de suas lutas, em alguns casos constituindo a peça mais central nos esquemas de definição de uma “cultura afro-brasileira”.

Um monopólio histórico em questão

A análise das transformações da Igreja Católica no Brasil

e na América Latina conhecidas a partir dos anos 1950 dá a ver uma instituição cada vez mais atravessada por processos de crise, rupturas e recomposições nas formas de presença pública, as quais são resultantes da combinação de uma série de processos aleatórios. A começar pela crescente heteronomização da instituição diante dos impactos de diversas mutações na estrutura social brasileira (industrialização, urbanização, crescimento demográfico), da conjuntura crítica de bipolarização no auge da Guerra Fria, da Revolução Cubana e de suas consequências em nível continental e da ascensão do regime militar no Brasil em 1964 (BRUNEAU, 1974; DELLA CAVA, 1988; LÖWY, 2000). Premidos pela corrosão de suas bases sociais, pela progressão dos comunistas e das Ligas Camponesas (1955) e pelo crescimento do protestantismo e das religiões afro-brasileiras, certos setores da Igreja começaram então a desenvolver novas linhas de ação que passavam por formas de mobilização popular, como a sindicalização de trabalhadores rurais, o Movimento de Educação de Base, vários movimentos da Ação Católica, entre outros (MAINWARING, 2004; Marin, 1995). Além disso, em toda a América Latina, o pós-Segunda Guerra Mundial demarcou um período de intensa polarização e de radicalização num contexto de luta anticomunista e de instalação de diversos golpes militares, a exemplo do regime militar brasileiro em vigor entre 1964-1985. Essa situação crítica repercutiu com força sobre o espaço católico na medida em que ampliou e complexificou o espectro de posições suscetíveis de serem adotadas por religiosos, bem como as modalidades de vinculação às lutas político-ideológicas mais gerais (CORADINI, 1998; SEIDL, 2009).

A partir dos anos 1950, por outro lado, aprofundou-se o processo de *aggiornamento*, também chamado de atualização ou modernização da Igreja Católica, o que renovou sua capacidade de ação ante os novos desafios do contexto internacional (BEIGEL, 2011; COMPAGNON, 2000). E isso em diferentes níveis. Por um lado, com o Concílio Vaticano II (1962-1965), as altas hierarquias eclesiásticas legitimaram diversas inovações em curso dentro do espaço católico, bem como tentaram reformular a doutrina e as estruturas de poder dentro

da instituição (PELLETIER, 2000). Ao nível do continente latino-americano, a Igreja conheceu, por sua vez, um processo de unificação através da criação dos primeiros organismos de colegialidade episcopal modernos. Isso também se deu com a realização de conferências episcopais como a de Medellín (1968) e a de Puebla (1979), que marcaram o início de um período de intensas inovações da instituição na América Latina (SERBIN, 2008). Por outro lado, notadamente ao longo da década de 1970, multiplicaram-se as trocas entre diferentes atores católicos, tanto ao nível nacional quanto internacional, em uma dinâmica que, embora promovida pela Igreja, escapava largamente ao controle das autoridades centrais (MABILLE, 2001). Desse modo, dentro das malhas transnacionais católicas e ecumênicas que circulavam entre Europa, América do Norte e América Latina, foi sendo criado outro espaço, dominado por relações mais informais e pelo intercâmbio de ideias, práticas e trocas culturais em vários sentidos (CHAOUCH, 2007; COMPAGNON, 2009A, 2009B; NERIS, 2014b).

Nesses mesmos marcos temporais, uma parte da Igreja Católica se tornou uma força social crítica, um polo de oposição aos regimes autoritários instalados na América Latina e um poder contestatório da ordem estabelecida (KRISCHKE, 2012; LÖWY, 2001). Porém, apesar de ter despertado menor atenção nos estudos sobre as transformações da Igreja nesse período, diversos bispos e padres considerados conservadores, juntamente com setores de direita, empenharam-se igualmente em fornecer apoio financeiro e organizacional para a intervenção militar. Essas formas de cooperação, que variavam desde negociações mais cautelosas (SERBIN, 2001) até a organização de eventos coletivos como as Marchas da Família com Deus e pela Liberdade, como visto em diversas cidades (CODATO; OLIVEIRA, 2004), mostram que o que se encontrava em curso, na realidade, era uma notável ampliação do espectro de inserção política, das posições ideológicas e das esferas de ação. Trata-se aqui do fato de que a pluralidade interna de espiritualidades e de modos de presença no mundo tornou-se uma das dimensões fundamentais das disputas eclesiológicas e da própria regulação da autoridade.

de institucional católica (CERTEAU, 1994; DONEGANI, 2000).

Com efeito, quando se trata de analisar a evolução do papel sociopolítico da Igreja Católica no Brasil, parece haver um relativo consenso entre a literatura especializada em dividi-la em duas configurações distintas (IFFLY, 2010). Na primeira, correspondente aos decênios de 1950-1970, a Igreja brasileira teria assumido o papel de porta-voz político de uma grande parte da sociedade brasileira, impedida de se organizar e de se expressar, à medida que se constituía como poderosa apoiadora moral e mediadora de causas e movimentos sociais, contribuindo assim para estruturar a oposição aos regimes militares instalados na região (GOIRAND, 2009; KRISCHKE, 2012; MARIN, 1995). Coincidindo com a agitação política no Brasil e a expansão do uso da repressão e da tortura pelo regime contra leigos e clérigos, esse processo levou alguns religiosos a se aproximar da esquerda e a se engajar na causa dos direitos humanos, em favor de segmentos afastados dos centros de poder e a assumir posicionamentos críticos em relação às políticas econômicas e sociais do governo (HERMET, 1993; MAINWARING, 2004; SADER, 1988; SERBIN, 2001).

Foi por essa via, inclusive, que no começo dos anos 1960 emergiu no Brasil uma pequena mas vigorosa esquerda católica que, rompendo com a hierarquia, intensificou o envolvimento de militantes católicos com operários, camponeses e estudantes em diversas manifestações e movimentos reivindicatórios no campo e na cidade (MAINWARING, 2004; SADER, 1988). A emergência da Teologia da Libertação como matriz teológica e ideológica importante e a definição da missão junto aos “pobres” como objeto prioritário de evangelização também promoveram, por seu turno, uma renovação das relações dos clérigos com o político e o social (LÖWY, 2000; SEIDL, 2009; SERBIN, 2001). Assim, a disseminação da Teologia da Libertação e de suas interpretações no espaço católico teve grande efeito no redimensionamento da sempre delicada equação religião/espiritual/Igreja *versus* política/ação direta no mundo. Ao ressignificar os sentidos da ação e da missão religiosa cristãs, agora indissociáveis da intervenção concreta na vida ordinária em busca da “realização do reino de Deus

na Terra”, esta perspectiva abria diversos caminhos para as associações do cristianismo com modalidades as mais variadas de politização do mundo. Desse modo, a religião oferecia esquemas de percepção da realidade a frações dominadas da sociedade, agindo ao mesmo tempo na construção de grupos que passariam a intervir gradativamente na esfera pública. Aliás, a presença cristã/católica no trabalho de constituição de grupos e movimentos, como diversos tipos de sindicatos, o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra e o Partido dos Trabalhadores, pode ser apreendida sob muitos registros (COMERFORD, 1999; ESTERCI, 1984; MARTINS, 1989): desde a utilização de signos, rituais e repertórios de ação – como é muito marcante no caso do MST, que apresenta uma ritualística fortemente católica – até o emprego de um vocabulário impregnado de sentidos religiosos, como os termos “caminhada”, “luta”, “irmãos”, “salvação”, “libertação”, “emancipação”.

No âmbito dos seminários e da discussão teológica, a incorporação de utensílios de análise das Ciências Sociais, especialmente as teorias neomarxistas da dependência, favoreceu a valorização de disciplinas profanas como sociologia, antropologia e psicanálise nas categorias do pensamento católico (AYER, 2011; CORADINI, 2012; SERBIN, 2008). O forte impacto exercido sobre as formas de interpretação da doutrina e, em consequência, sobre a própria definição do papel do profissional religioso, foi especialmente visível na multiplicação de modos de vivência e de exercício de novas tarefas com base numa leitura política da religião. É interessante notar que expressões como “padre comunista” e “padre vermelho”, assim como a associação entre as palavras “Igreja” e “subversão”, povoaram o léxico do país ao longo do período, repercutindo nas representações dominantes sobre a posição política da Igreja brasileira.

A partir do final da década de 1970, em reação às tendências rotuladas de progressistas, o Vaticano submeteu as Igrejas latino-americanas a fortes constrangimentos (COMPAGNON, 2009a). À inovação teológica e ao ativismo político de religiosos em movimentos sociais e em formas de ação coletiva durante o regime militar (1964-1985) sucedeu o reforço da ortodoxia e do espiritualismo na chamada reação conser-

vadora, protagonizada pela Santa Sé desde o pontificado de João Paulo II (1978-2005) (DELLA CAVA, 1982, 1988; LIBANIO, 1983). O reestabelecimento da unidade da Igreja – que teria sido ameaçada pelo cristianismo da libertação – e a defesa do monopólio católico constituíram as linhas diretrizes do pontificado de João Paulo II na América Latina (COMPAGNON, 2000). Multiplicando as medidas contra o movimento da Teologia da Libertação, submetendo os seminários a uma estrita vigilância por parte da Cúria e modificando a política de nomeações episcopais, Roma restringiu a autonomia do episcopado brasileiro e latino-americano por meio do reforço dos vínculos entre o centro e as Igrejas locais (IFFLY, 2010; SEIDL, 2013; SEIDL; NERIS, 2012). Embora já na Conferência Episcopal Latino-americana de Puebla, em 1979, João Paulo II denunciasses as releituras do evangelho suscetíveis de “semear confusão”, assim como as “interpretações politizantes da fé”, a oportunidade para uma intervenção mais direta de Roma se deu principalmente no contexto de abertura democrática dos anos 1980 (COMPAGNON, 2000; 2009a). Essa nova configuração institucional, por sua vez, suscitou a emergência de uma geração sacerdotal em ruptura com aquela dos presbíteros ordenados no clima de renovação entre 1960-1970 (BENEDETTI, 1999; OLIVEIRA, 2005; VALLE; BENEDETTI; ANTONIAZZI, 2004).

Enquanto se dava o processo de reabertura política e de redemocratização a partir da década de 1980, a função tribunícia da Igreja teria sofrido um nítido recuo, ocasionando a diminuição de seu papel como ator político e público (MAINWARING, 2004; LEVINE; VINCENT, 1990; MARIN, 1995). Como indicam diversos estudos, as causas dessa rápida modificação englobariam a chamada guinada conservadora no Vaticano (BEOZZO, 1990; DELLA CAVA, 1992; LIBANIO, 1983), passando pelo incentivo dos órgãos de direção romana ao desenvolvimento de movimentos ditos de espiritualidade e com fins de despolitização (PIERUCCI; PRANDI, 1996), a atração exercida sobre agentes de pastoral para o engajamento em partidos e eleições (MARIN, 1995), e o próprio descompasso que teria havido entre avaliações e expectativas da atuação dos agentes pastorais e a realidade da penetração do pro-

gressismo junto às bases (BURDICK, 1998; CHAOUCH, 2007; LEHMANN, 1996; LEVINE; VINCENT, 1990). Paralelamente a esses processos, na medida em que se dava a diversificação institucional do mercado religioso, a questão dos trânsitos e do pluralismo religioso foi também paulatinamente adquirindo primeiro plano no campo de estudos sobre o catolicismo nas Ciências Sociais brasileiras (STEIL; HERRERA, 2010).

A despeito da relativa pertinência dessa periodização, diversos exemplos permitiriam atestar a força da continuidade dos vínculos diretos ou indiretos da Igreja Católica com a ação pública e a própria recomposição de seu papel sociopolítico no Brasil. Em primeiro lugar, pelo fato de a instituição e seus órgãos representativos, como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), continuarem a intervir com intensidade no espaço público. Isto tem se dado tanto em posicionamentos críticos em relação às políticas governamentais direcionadas a determinados segmentos (questões indígenas, agrárias, direitos humanos), quanto na defesa de seus interesses de regulamentação moral da população, assumindo posturas não necessariamente progressistas em matérias como aborto, educação, divórcio, reprodução assistida, ensino, família, moral etc. (IFFLY, 2010; SEIDL, 2007). Mesmo em se tratando de movimentos como a Renovação Carismática, é possível encontrar exemplos de investimento exitoso em disputas político-partidárias, o que permite cancelar a afirmação de Iffly (2000, p. 30), segundo a qual "(...) não é, portanto, apropriado opor religião emocional e religião politizada, mas sim distinguir diferentes formas de compromisso político".

Sob outra perspectiva, essa continuidade pode ser observada pela manutenção da atuação de organismos da Igreja no campo da ação social, a exemplo daqueles que compõem sua estrutura pastoral e onde se encontravam diversos dos *Presbíteros do Concílio*, entre os quais: a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Comissão Brasileira de Justiça e Paz e as diversas pastorais específicas vinculadas à CNBB (Carcerária, Operária, do Menor, da Saúde, da Mulher Marginalizada) (OLIVEIRA, 2005). Da mesma forma, se é inegável que a Teologia da Libertação sofreu um declínio

ante as condenações oficiais pelas autoridades religiosas, adicionadas às numerosas críticas formuladas sobre a teoria da dependência, ela não apenas apresenta diferentes heranças, como também enlargueceu consideravelmente seu campo de análise (Ayer, 2011). Assim, além da emergência de diversas correntes teológicas (indígenas, feministas, Black Theology, Teologia de Minjung, Eco-Teologia), entra também aqui em pauta a forte influência de seus teólogos e de uma série de organizações confessionais sobre movimentos antiglobalização ou altermundialistas, o que pode ser observado com bastante clareza em eventos como a promoção do Fórum Social Mundial e diversas formas de ativismo (AYER, 2011; CORADINI, 2010; GRANNEC, 2011; LANDIM, 2002; RAISON DU CLEUZIQU, 2011).

Mais recentemente, assumindo a condição de Papa em 2005, Joseph Ratzinger pôde dar continuidade ao reforço das linhas de autoridade ao enfatizar a importância dos sacramentos e da tradição contra as tendências consideradas centrípetas e em consonância com o que vinha fazendo na condição de cardeal e prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. No entanto, com o aprofundamento e a maior publicização dos conflitos internos à hierarquia – sejam eles vinculados às oposições no campo doutrinal, a divergências quanto à verdade da Igreja, aos modos de implicação política ou simplesmente a respeito de temas escandalosos como pedofilia e corrupção no seio da instituição –, em janeiro de 2013 Bento XVI anunciou sua renúncia. Essa abdicação de um Papa que defendia o reforço do modo de autoridade que visava a banir toda contestação às práticas e modelos tradicionais (LAGROYE, 2006) alimentou a roleta das apostas sucessórias e as expectativas de adoção de um novo regime de verdade na instituição com a eleição do primeiro papa latino-americano da história da Igreja – o jesuíta argentino Jorge Mario Bergoglio (Papa Francisco).

Pluralização religiosa e participação política

Seguramente uma das evidências mais objetivas das possíveis ligações entre política e religião se expressa na utilização de vínculos com organizações religiosas como recurso

para legitimação no espaço eleitoral. Como demonstra Coradini (2001), no entanto, se os candidatos ligados a religiões ou à filantropia têm em comum o fato de mobilizarem princípios baseados em alguma ética religiosa ou de benevolência, as relações com tais princípios comportam modalidades bastante distintas. Isto porque dependem diretamente, em primeiro lugar, do posicionamento histórico que as religiões têm com a política, sobretudo com sua dimensão eleitoral. Mas também das formas de inserção que os agentes apresentam nas esferas da religião e da filantropia, logo, das diversas origens que possuem e das trajetórias prévias ao ingresso na política eleitoral. Assim, as leituras do fenômeno político que fazem estes agentes (leigos ou religiosos) são as mais variadas, o que explica o acionamento de lógicas de investimento e de estratégias de afirmação heterogêneas.

Dentro do próprio catolicismo, por exemplo, a relação com suas muitas versões ou correntes, a proximidade ou não com a hierarquia ou com determinadas autoridades, entre outros elementos, definem o modo de investir nas lutas por cargos eletivos (CARVALHO, 2013; CORADINI, 2001; MIRANDA, 1998; 1999). Contudo, no que diz respeito à eficácia social e política das candidaturas religiosas, são os agentes ligados às Igrejas pentecostais que mais se destacam, tanto em sua quantidade – sem dúvida – quanto nas modalidades de se relacionar com a esfera eleitoral. A diferença de outras doutrinas, como o “catolicismo de esquerda” e certas posições do luteranismo, dentre outras, que pretendem ‘politizar’ as relações religiosas, os ‘evangélicos’ visam à ‘moralização’ ou mesmo à ‘evangelização’ da política”. E conforme detectado pelo exame detalhado de candidaturas, “essa ‘moralização’ equivale à aplicação de um determinado código moral da própria igreja, no qual se ressalta a associação com a prática da ‘assistência aos necessitados ou algo do gênero” (CORADINI, 2001, p. 192-193).

Enquanto a Igreja Católica procurou garantir sua projeção na vida pública, social e política por meios preferencialmente indiretos, a forte aproximação de evangélicos junto às instâncias mais convencionais da política (partidos, eleições, candidaturas), sobretudo a partir da década de 1980, certa-

mente repercutiu nas interfaces entre o universo político e o religioso no Brasil (ORO, 2003). Um dos principais resultados desse investimento foi, sem dúvida, a eleição de uma bancada de 33 parlamentares evangélicos para o Congresso Nacional Constituinte em 1986 (PIERUCCI; MARIANO, 1992). Em pouco tempo, já em 1993, foi formada a Frente Parlamentar Evangélica, contando com 60 deputados e dando mostras bastante relevantes dessa investida evangélica para influir nos rumos da política nacional (Mariano, 1999), como se pôde observar no papel essencial desempenhado nos pleitos presidenciais de 1989 e 1994 (PIERUCCI, 1989; PIERUCCI; PRANDI, 1995). A tendência de crescimento dos evangélicos foi afirmada em eleições seguintes em distintas unidades da federação e em diferentes postos eletivos (ORO, 2003), a exemplo do Congresso Nacional onde ocupam, atualmente, 12% das cadeiras da Câmara Federal (MACHADO, 2012; MACHADO; BURDICK, 2014). Registre-se ainda que, nas eleições de 2014, 345 candidatos ao Congresso indicaram vínculos com Igrejas evangélicas ao registrarem em seus nomes termos como “pastor”, “bispo”, “missionário”, número quase 50% maior que o das eleições anteriores (TAVARES, 2014). No epicentro desse processo de mutação dentro do universo protestante encontravam-se as Igrejas neopentecostais, notadamente a Assembleia de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus (MARIANO, 2004; Oro, 2003), tangenciando a transformação do “povo evangélico” em uma força política de grande visibilidade e a negociação com atores políticos, fazendo valer tanto sua concepção de mundo quanto seus interesses.

Ora, desde que deflagrado, esse forte investimento das Igrejas pentecostais em direção às instâncias mais ou menos especializadas da política – provocando nítido rompimento com a tradição política de reserva, retração e/ou apolitismo basicamente conservador do protestantismo histórico –, diversos estudos passaram então a explorar as disputas, aproximações, amálgamas e imbricações entre vida pública, política e religião no Brasil. A relevância crescente do pertencimento religioso como variável para compreender o comportamento de determinados grupos e agentes políticos esteve na origem dessas pesquisas (BOHN, 2004, 2007; BURDICK, 2005; FRESTON, 2001;

ORO, 2003; PIERUCCI, 1989). Foi dessa maneira que se tornou possível constatar que, embora existam similaridades entre o comportamento eleitoral de membros de denominações evangélicas, o caso brasileiro se distingue dos de outras nações, a exemplo dos EUA (BOHN, 2007; LAYMAN, 1997; LEEGE; KELLS-TEDT, 1993) ou da França (MICHELAT; SIMON, 1974). Naquelas, o pertencimento religioso constitui um valor estruturante dos alinhamentos políticos e demarca as clivagens mais decisivas da arena pública. Ou seja, apesar da existência de estratégias corporativas de colonização da política protagonizadas por lideranças pentecostais e até mesmo a produção recente de um efeito mimético sobre diversas Igrejas e religiões evangélicas, que passaram a tentar expressar também o seu capital político e institucional (ORO, 2003), analistas demonstraram que, além de a “bancada evangélica” não constituir exatamente um grupo coeso (FONSECA, 2008), o voto das massas religiosas não é necessariamente obediente, como se pôde observar durante a campanha eleitoral de 2010 (PIERUCCI, 2011) e, de certa maneira, se repetiu no último pleito eleitoral de 2014.

Evitando-se supor o posicionamento político dessas organizações como decorrente das tomadas de posição de suas lideranças, muito embora o peso destas nunca possa ser desprezado, o que entra em pauta passa a ser, na realidade, a intrincada combinação de diferentes dimensões de análise, tais como: as modificações nas estratégias de presença no mundo, que provocam deslocamentos nas fronteiras entre o público e o privado (MONTES, 1998); os modelos organizacionais e as estratégias institucionais variadas de inserção e de barganha política (ORO, 2003), comportando sempre certa visão de mundo; as características particulares de cada pleito e a importância do contexto político de cada eleição, que constituem variáveis fundamentais para a mobilização e desmobilização de identidades religiosas (BOHN, 2007); a própria tendência à flutuação dos pertencimentos religiosos, bem como a individualização das crenças e das práticas, os quais tornam as formas de participação e adesão políticas e religiosas mais incertas. Como visto nos diversos posicionamentos adotados na campanha presidencial de 2014, o universo evangélico está muito longe de

ser homogêneo, o que exige maior atenção às diferenciações inter e intraorganizacionais e uma exploração, caso a caso, dos vínculos entre preferências religiosas e atitudes políticas.

Considerações Finais

Como procuramos indicar aqui, uma das questões mais ricas para a agenda da Ciência Política e demais ciências do social talvez sejam os diferentes modos de relação que o religioso tenta estabelecer com o político – em todas suas formas. Pois, na tentativa de reconstituição dos vínculos históricos e contingentes entre fenômenos políticos e religiosos, com atenção às lógicas de ação dos atores em contextos históricos singulares, evita-se denegá-las, descontextualizá-las e reconstituí-las sob a forma de princípios gerais e enunciados globalizantes (RAISON DU CLEUZIQU, 2008). E não seria ocioso ainda alertar, como o faz Wade Clark Roof (2015), que sob o genérico termo “religião” pode-se entender coisas muito variadas: instituições, tradições, novos movimentos, textos sagrados, nacionalismo religioso, práticas espirituais alternativas.

Consideramos particularmente importante, por fim, o pressuposto de que em configurações sociais caracterizadas pelo hibridismo e pela porosidade dos diferentes domínios sociais, como a brasileira, o religioso e o político possuem fronteiras pouco delineadas. E mais, seus atores e espaços de ação no mundo social não podem ser definidos a priori pelo olhar científico, via de regra mais atento às modalidades institucionalizadas desses fenômenos (SEIDL; GRILL, 2013). Isso implica entender principalmente que, com frequência, categorias de compreensão da vida acionadas no cotidiano e embebidas em alguma forma religiosa estão na base das representações que os indivíduos fazem da “política”, e vice-versa! Dito de outro modo, a força da religião – ou do religioso – nas culturas está muito longe de ser pequena ou algo do passado. Portanto, sua apreensão no processo de construção social do político pode abrir trilhas promissoras de estudo. Seja pelo ângulo da garantia de preservação das crenças com base em princípios liberais ou como estratégia de afirmação de valores, visões de

mundo e de conformação de identidades numa arena pública mais plural e menos polarizada por ideologias históricas, está claro que as intersecções entre religião e política desenhavam um campo de análise vastíssimo e sempre em mutação.

REFERÊNCIAS

ABELÈS, M. 2005. *Anthropologie de l'État*. Paris: Payot.

ARCHIVES de Sciences Sociales des Religions. 2009. Dossier *Les laïcités dans les Amériques*. Paris, n. 146.

ASAD, T. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

_____. 1999. Religion, Nation-State, Secularism. In: VAN DER VEER, P.; LEHMANN (org.). *Nation and Religion*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

AUBRÉE, M. 1991. La pénétration du "protestantisme évangéliste" en Amérique latine. *Revue Tiers-Monde*, Paris, t. XXXII, n. 126, p. 439-449.

AYER, S. 2011. Des théologies de la libération à la mouvance altermondialiste. In: AYER, S.; GRANNEC, Christophe (org.). *Les chrétiens dans la mouvance altermondialiste*. Paris: Éditions Karthala.

BADIE, B. 1985. Formes et transformations des communautés politiques. In: GRAWITZ, M.; LECA, J. *Traité de Science Politique*. Paris: PUF, vol. 1.

_____. 1992. *L'État importé: essai sur l'occidentalisation de*

l'ordre politique. Paris: Fayard.

_____; HERMET, G. 1993. *Política comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.

BAUBÉROT, J. 2011. A favor de uma sociologia intercultural e histórica da laicidade. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 284-302.

BAUBÉROT, J.; MILOT, M. 2010. *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil.

BARROS, R. S. M. de. 1971. Vida religiosa e a Questão Religiosa. In: HOLLANDA, S. B. de (org.). *História geral da Civilização Brasileira – O Brasil Monárquico*. São Paulo: Difel, t. II, v. II, p. 317-365.

BAYART, F. (dir.). 1996. *La greffe de l'État*. Paris: Karthala.

BECKFORD, J. 1989. *Religion and advanced industrial society*. London: Unwin and Hyman.

BEIGEL, F. 2011. Misión Santiago: el mundo académico jesuíta y los inicios de La cooperación internacional católica. Santiago: LOM Ediciones.

BENDIX, R. 1996. *Construção nacional e cidadania: estudos de nossa ordem social em mudança*. São Paulo: EDUSP.

BENEDETTI, L. R. 1999. O "novo clero": arcaico ou moderno? *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 233.

BERGER, P. L. (org.) 1999. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing.

BIRNBAUM, P. 1982. *La logique de l'État*. Paris: Fayard.

BOEHRER, G. C. A. 1970. A Igreja no segundo reinado. In: KEITH, H. H.; EDWARDS, S. F. *Conflito e continuidade na sociedade brasileira - ensaios*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BOHN, S. R. 2004. Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. *Opinião Pública*, Campinas, vol.10 n. 2, p. 288-338.

_____. 2007. Contexto político-eleitoral, minorias religiosas e voto em pleitos presidenciais (2002-2006). *Opinião Pública*, Campinas, vol.13, n.2, p. 366-387.

BRUNEAU, T. C. 1974. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Edições Loyola.

BOURDIEU, P. 1996. Espíritos de Estado. In: Idem. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus.

BRÉCHON, P.; DURIEZ, B.; ION, J. 2000. *Religion et action dans l'espace public*. Paris: L'Harmattan.

BRESSLER, S.; SIMARD, D. 2006. *La laïcité*. Rosny: Bréal.

BURDICK, J. 1993. *Looking for God in Brazil*. The progressive Catholic Church in Brazil's religious arena. Berkeley: University of California Press.

BURGAT, F. 2004 La génération Al-Qaeda: les courants islamistes entre "dénominateur commun identitaire" et internationalisation de la "résistance islamique". *Mouvements* 6/2004 (no 36) , p. 77-87. Disponível em: www.cairn.info/revue-mouvements-2004-6-page-77.htm

BURITY, J. A. 1997. *Entre o reino de Deus e a autoridade civil: pentecostais, cultura e política*. In: Idem. *Identidade política no campo religioso*. Recife: Editora da UFPE.

_____. 2011. *Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)*. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos.

_____. 2006. *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana.

CAMPOS, L. S. 1996. *Teatro, templo e mercado: uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus*. São Bernardo do Campo. Doutorado em Ciências da Religião. IMES.

CAMPOS, L. S. 2005. De "políticos evangelicos" a "políticos de Cristo": la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangelicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre - RS, v. 7, n.7, p. 157-186.

_____. L. S.; SMITH, D. A. 2005 "Christianity and television in Guatemala and Brazil: The Pentecostal experience". *Studies in World Christianity*, Edinburgh, v. 11.1, p. 30-48.

CARVALHO, J. M. de. 1996. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro de sombras: a política imperial*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

CARVALHO, J. M. de. 2013. *Homens da Igreja: a participação de leigos católicos na política partidária em Aracaju*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Sergipe.

CASALI, A. 1995. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes.

CERTEAU, M. de. 1994. *La prise de parole et autres écrits*

politiques. Paris: Seuil.

CHAOUCH, M. T. 2007. La théologie de la libération en Amérique latine. *Archives de sciences sociales des religions*, 138 | 2007, 9-28. Disponível em: <http://assr.revues.org/4822>. Acessado em: 18/10/2012

CODATO, A. N.; OLIVEIRA, M. R. de. 2004. A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964. *Rev. Bras. Hist.*, São Paulo, v. 24, n. 47, p. 271-302.

COLONOMOS, A. 1994. Les évangélistes en Amérique Latine: de l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale. *Cultures & Conflits*, 15-16, p. 209-238.

COMERFORD, J. C. 1999. *Fazendo a luta*: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

COMPAGNON, O. 2000. L'Amérique latine. In: MAYEUR, J.-M. (dir.). *Histoire du christianisme*, vol. 13 Paris, Desclée, p. 509-577.

_____. 2009a. L'Amérique latine dans les relations internationales. *Relations internationales* (Paris/Genève), n. 137, janvier-mars, p. 7-118.

_____. 2009b. L'Euro-Amérique en question. Comment penser les échanges culturels entre l'Europe et l'Amérique latine. *Nuevo Mundo – Mundos Nuevos* (online). Disponível em: <https://nuevomundo.revues.org/54783>.

CORADINI, O. L. 1998. *Elites culturais e concepções de política no Rio Grande do Sul entre as décadas de vinte e sessenta*. Relatório de pesquisa. CNPq, Porto Alegre.

_____. 2001. *Em nome de quem? Recursos sociais no recrutamento de elites políticas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

_____. 2012. Os usos das ciências humanas e sociais pelo catolicismo e pelo luteranismo e as relações centro/periferia. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 9, p. 67-99.

CORTEN, A. O pentecostalismo transnacionalizado no contexto teológico-político. *Horiz. antropol.* 2001, vol.7, n.15.

_____. 1997. Pentecôtisme et politique en Amérique Latine. *Problèmes d'Amérique Latine*, 24, jan.-mar., p. 11-32.

_____; DOZON, J. P.; ORO, A. P. (eds.). 2003. *Les nouveaux conquérants de la foi: L'Église Universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*. Paris, Karthala.

DE ROUX, R. 2014. La *romanización* de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración. *Pro-Posições*. vol. 25 n. 1, p. 31-54.

DELLA CAVA, R. 1988. A Igreja e a abertura, 1974-1985. In: STE-PAN, A. (org.). *Democratizando o Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 231-273.

DÉLOYE, Y. 1999. *Sociologia histórica do político*. Bauru: EDUSC.

DONEGANI, J. M. 2000. Identités religieuses et pluralité des rapports au monde. In: BRÉCHON P.; DURIEZ, B.; ION, J. (dir.). *Religion et action dans l'espace public*. Paris: L'Harmattan, p. 211-224.

DUMONT, L. 1970. *Religion, politics and history in India*. La Haye: Mouton.

ESTERCI, N. (org.). 1984. Cooperativismo e coletivização no campo: questões sobre a prática da Igreja Popular no Brasil.

Cadernos do ISER, número 16.

FAORO, R. 1958. *Os donos do poder: formação do patronato brasileiro*. Porto Alegre: Globo.

FONSECA, A. B. 2008. Religion and democracy in Brazil: a study of the leading evangelical politicians. In: FRESTON, P. (ed.). *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press, p. 163-206.

FRESTON, P. 2010. As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 12, p. 13-30.

_____. 2001. *Evangelicals and politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge University Press.

GARCIA-RUIZ, J.; MICHEL, P. 2011. Amérique latine: les évangéliques en politique. *Études*, 2011/5 Tome 414, p. 583-593.

GIUMBELLI, E. A. 2008. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 28(2), p. 80-101.

_____. 1997. *O cuidado com os mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

GOIRAND, C. 2009. Movimentos sociais na América Latina: elementos para uma abordagem comparada. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 22, n. 44, p. 323-354.

GRANNEC, C. (org.). 2011. *Les chrétiens dans la mouvance altermondialiste*. Paris: Éditions Karthala.

HABERMAS, J. 2008. Secularism's crisis of faith: notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*. vol. 25, p. 17-

HERVIEU-LÉGER, D. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris: Éditions du Cerf.

_____. 2008. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.

_____ et al (dir.). 2004. *La modernité rituelle: rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Paris – Budapest – Torino: L'Harmattan.

HOORNAERT, E. et. al. 2008. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo - primeira época*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes.

HUDSON, M. 1977. *Arab politics: the search of legitimacy*. New Haven: Yale University Press.

IFFLY, C. 2010. *Transformar a metrópole: Igreja católica, territórios e mobilizações sociais no Brasil, 1970-2000*. São Paulo: UNESP, 2010.

JUERGENSMEYER, M. 2000. *Terror in the mind of God: the global rise of religious violence*. Berkeley: University of California Press.

KENTEL, F. 1998. Recompositions du religieux en Turquie: pluralisme et individualisation. *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, Paris, n. 26, p. 2-19.

KRISCHKE, P. 2012. *A CNBB e o golpe militar de 1964*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.

LANDIM, L. 2002. Experiência militante: história das assim chamadas ONGs. *Lusotopie - Enjeux Contemporains dans les Espaces Lusophones*. Paris, n.1, p. 215-239.

LAQUEUR, W. 1999. *The new terrorism: fanaticism and the arms of mass destruction*. New York: Oxford University Press.

LATIN American Research Review. 2014. Lived religion and lived citizenship in Latin America's Zones of crisis. Vol. 49, special issue.

LAYMAN, G. 1997. Religion and political behavior in the United States: the impact of beliefs, affiliations, and commitment from 1980 to 1994. *The Public Opinion Quarterly*, vol.61, nº.2, p. 288-316.

LEEGE, D. & KELLSTEDT, L. (eds.). 1993. *Rediscovering the religious factor in American Politics*. Armonk: M. E. Sharpe.

LEHMANN, D. 1996. *Struggle for the spirit: religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*. Cambridge: Polity Press.

LEVINE, D. H. ; VINCENT, G. 1990. L'impact de la théologie de la libération en Amérique latine. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 71, p. 43-62.

LIBANIO, J. B. 1983. *A volta à grande disciplina*. São Paulo: Loyola.

LÖWY, M. 2000. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes.

MABILLE, F. 2001. *Approches de l'internationalisme catholique*. Paris: l'Harmattan.

MACHADO, M. das D. C; BURITY, J. A. 2014. A ascensão política dos pentecostais na avaliação de líderes religiosos. *Dados*, v. 57(3), p. 601-631.

_____. 2012. Religião, cultura e política. *Religião e Sociedade*,

vol. 32, n. 2, p. 29-56.

MAGGIE, Y. 1986. O medo do feitiço: verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 1, p. 72-86.

MAINWARING, S. 2004. *Igreja católica e política no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense.

MARIANO, R. 1999. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola.

_____. 2011. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 11, p. 238-258.

MARIN, R. 1995. *Dom Helder Camara, les puissants et les pauvres: pour une histoire de l'Église des pauvres dans le Nordeste brésilien (1955-1985)*. Paris: Les Éditions de l'Atelier - Les Éditions Ouvrières.

MARTINS, J. de S. 1989. *Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: Hucitec.

MICELI, S. 1988. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

MICHELAT, G; SIMON, M. 1974. Systèmes d'opinions, choix politiques, pratique religieuse et caractéristiques socio-démographiques. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 37.

MIRANDA, J. 1999. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. São Paulo: Relume Dumará.

_____. 1998. O jeito cristão de fazer política: representações, rituais e discursos nas candidaturas pentecostais e carismáti-

cas. In: BARREIRA, I. A. F.; PALMEIRA, M. G. S. (org.). *Candidatos e candidaturas: enredos de campanha eleitoral no Brasil*. São Paulo: Annablume.

MNEMOSINE Revista. 2014. Dossiê "O protestantismo e o regime militar no Brasil: perspectivas". Campina Grande, vol. 5.

MONTERO, P. 2012. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, v. 32, p. 15-30.

_____. 2006. Religião, pluralismo e esfera pública. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 74, p. 47-65.

_____. 1999. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. (org.) *O que ler na ciência social brasileira*. Vol. 1 (antropologia). São Paulo: Ed. Sumaré; Brasília: ANPOCS/CAPES, p. 327-367.

MONTEIRO, L. M. 2011. *Religião, cultura e política: o apostolado laico dos jesuítas no Rio Grande do Sul e os espaços de atuação*. Tese de Doutorado em Ciência Política – IFCH/ UFRGS, Porto Alegre.

MONTES, M. L. 1998. Figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, F. *História da vida privada no Brasil*. Vol. 4, São Paulo, Companhia das Letras.

NERIS, Wheriston Silva. 2014a. *A elite eclesiástica no bispado do Maranhão*. São Luís/Jundiaí: Edufma/Paco Editorial.

_____. 2014b. *Igreja e Missão: religiosos e ação política no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão.

OLIVEIRA, P. A. R. de. 2005. O papel do padre – 1968-2004. In: MEDEIROS, K. M. Cabral; FERNANDES, S. R. A. *O padre no*

Brasil: interpelações, dilemas e esperanças. São Paulo, Loyola.

ORO, A. P. 2011. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. *Civitas*, v. 11, n. 2, p. 221-237.

_____. 1996. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes.

_____. 1997. Neopentecostais e Afro-Brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, p. 10-37.

_____. 2001. Políticos e religião no Rio Grande do Sul, Brasil. *Horizontes Antropológicos*, 12 (26), p. 185-201.

_____. 2003. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18 (53), p. 53-69.

PÉCAUT, D. 1990. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática.

PELLETIER, D. 2000. Le militantisme chrétien à l'épreuve de l'idée missionnaire. In: BRÉCHON, P.; DURIEZ, B. ; ION, J. *Religion et action dans l'espace publique*. Paris: L'Harmattan.

PERRY, M. J. 2009. USA: religion as a basis of lawmaking? On the non-establishment of Religion. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, n. 146, p. 119-135.

PIERUCCI, A. F. 1989. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na constituinte. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo, 11, p. 104-32.

_____. 2011. Eleição 2010: Desmoralização eleitoral do moralismo religioso. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 89, p. 05-16.

_____; PRANDI, J. R. 1995. Religiões e voto: a eleição pre-

sidencial de 1994. *Opinião Pública*, 3 (1), p. 20-43.

_____. ; MARIANO, R. 1992. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*, 34, p. 92-106.

PORTIER, P. 2011. A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. *Religião & Sociedade*, 31(2), p. 11-28.

PYE, L. 1981. *The dynamics of Chinese politics*. Oxford: Oxford University Press.

RAISON DU CLEUZIOU, Y. 2008. *De la contemplation à la contestation* : socio-histoire de la politisation de la Province dominicaine de France. Tese de doutorado em Ciência Política, Universidade de Paris I.

_____. 2011. Le Secours catholique et les forums sociaux: une politisation incrémentale (2003-2010). In: AÏT-AOUDIA, M. et al. Indicateurs et vecteurs de la politisation des individus: les vertus heuristiques du croisement des regards. *Critique Internationale* 1/ 2, n. 50.

_____. 2009. Le pouvoir religieux et l'État en France. In: COHEN, A; LACROIX, B.; RIUTORT, P. (dir.). *Nouveau manuel de Science Politique*: Paris: La Découverte, p. 272-280.

RIVIÈRE, C. 1988. *Les liturgies politiques*. Paris: Presses Universitaires de France.

ROSANVALLON, P. 2001. *Le sacre du citoyen*: histoire du suffrage universel en France. Paris: Folio Histoire.

ROOF, W. C. 2015. Planejamento de pesquisas. *Rever*. São Paulo, v. 15, p. 144-161.

ROUGIER, B. 2009. Les concurrences dans le monde arabe. In: COHEN, A; LACROIX, B.; RIUTORT, P. (dir.). *Nouveau manuel de*

Science Politique: Paris: La Découverte.

_____. Qu'est-ce que le *jihad*? *Sciences Humaine*, n. 266, jan. 2015.

SADER, E. 1988. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)*. São Paulo: Paz e Terra.

SANTOS, L. A.; ALMEIDA, A. J. S. 2014. Trincheiras da verdade: o fundamentalismo evangélico e a ditadura militar brasileira. *Mnemosine Revista*, v. 5, p. 130-147.

SEIDL, E. 2003. *A elite eclesiástica do Rio Grande do Sul*. Tese de Doutorado em Ciência Política. Porto Alegre. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

_____. 2012. Igreja e construção nacional no Brasil e na Argentina. In: HEINZ, F. M. (org.). *Poder, instituições e elites: 7 ensaios de comparação e história*. São Leopoldo: Oikos, p. 33-60.

_____. 2009. Lógicas cruzadas: carreiras religiosas e política. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 6, p. 11-27.

_____. 2013. Recomposição do episcopado brasileiro e a autoridade de Roma. In: CANEDO L. B.; TOMIZAKI K. A.; GARCIA, Jr. A. (org.). *Estratégias educativas das elites brasileiras na era da globalização*. São Paulo: Hucitec, p. 294-326.

_____. 2007. Um discurso afinado: o episcopado católico frente à "política" e ao "social". *Horizontes Antropológicos*, v. 13, p. 145-164.

_____.; GRILL, I. G. 2013. A política como objeto de estudo das Ciências Sociais. In: Idem. *As Ciências Sociais e os espaços da política no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

_____.; NERIS, W. S. 2011. O episcopado brasileiro e o espaço do poder: uma cultura eclesial em mutação. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 8, p. 15-37.

SERBIN, K. P. 2001. *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia da Letras.

_____. 2008. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

SOUZA, F. J. de O. 2008. Religião e política no Primeiro Reinado e Regências: a atuação dos padres-políticos no contexto de formação do Estado Imperial Brasileiro. *Almanack Braziliense*, v. 8. Disponível em: <http://revistas.usp.br/alb/article/view/11700>.

STEIL, C. A.; HERRERA, S. R. 2010. Catolicismo e Ciências Sociais no Brasil: mudança de foco e perspectiva num objeto de estudo. Porto Alegre. *Sociologias*, n. 23, p. 354-393.

TAVARES, F. 2014. Vamos orar, gente? *Época*, n. 849, 08.09.2014, p. 46-51.

TRINDADE, F. C. 1982. Uma contribuição à história da Faculdade de Filosofia da UFRGS. *Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS*, Porto Alegre, ano X, p. 39-53.

TURK, A. Sociology of terrorism. 2004. *Annual Review of Sociology*, Jun., 30:271-86.

URICOECHEA, F. 1978. *O minotauro imperial*. São Paulo: Difel.

VALLE, E; BENEDETTI, L. R.; ANTONIAZZI, A. (org.). 2004. *Padre, você é feliz? Uma abordagem psicossocial sobre a realização pessoal dos presbíteros do Brasil*. São Paulo: Loyola.

WEBER, M. 2004. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*.

São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 2000. *Economia e Sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª ed. Brasília: Editora da UNB.

_____. 1982. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: GERTH, H. H; WRIGHT MILLS, C. (org.). *Ensaio de Sociologia*. 5ª. Ed. Rio de Janeiro: Guanabara.

ZÜRCHER, E. J. 1996. The ides of April: a fundamentalist uprising in Istanbul in 1909? In: DIJK, C. van; GROOT, A. H. de. *State and Islam*. Leiden: Research School CNWS.

A QUESTÃO RELIGIOSA NO REINADO DE D. JOSÉ I EM PORTUGAL

Ítalo Domingos Santirocchi⁴

Resumo: O presente texto tem como objetivo analisar algumas das principais características das políticas religiosas do reinado de D. José I, em Portugal (1750-1777), implantadas pelo seu ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, mas conhecido como Marquês de Pombal. Encarando a “questão religiosa” como um processo de longa duração, envolvendo as relações entre Igreja e Estado na modernidade, discutiremos o fortalecimento do regalismo lusitano e a reforma eclesiástica pombalina.

Introdução

Antes de tudo temos que esclarecer o título. No Brasil a “Questão Religiosa” é encarada como um evento histórico, na visão da grande maioria dos historiadores. Teria sido somente o conflito envolvendo a Igreja, o Estado, as irmandades religiosas e a maçonaria, entre os anos de 1872 e 1875, resultando na prisão de dois bispos, D. Macedo Costa do Pará e D. Vital de Oliveira de Pernambuco. Esta visão estreita da “Questão Religiosa” no Brasil tem mantido em segundo plano o permanente estado de tensão entre o estado moderno e a Igreja Católica. O que aqui chamaremos de “Questão Religiosa” é um longo processo histórico. Ou seja, referimo-nos ao desenvolvimento das relações entre Igreja e Estado durante o Período Moderno, com o fortalecimento dos estados nacionais e a perda de poder da Igreja⁵.

Durante a Idade Moderna o poder dos estados nacionais

4 Doutor em História e Professor Adjunto do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas do Campus de Pinheiro, Universidade Federal do Maranhão. Professor Permanente dos Programas de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Maranhão e da Universidade Estadual do Maranhão.

5 Este texto é uma versão de parte do primeiro capítulo da minha tese de doutorado, intitulada *O ultramontanismo no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)*, defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana em 2010. Esta parte nunca tinha sido apresentada integralmente e não foi publicada no meu livro: *Questão de Consciência: o ultramontanismo no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. São Luís: EDUFMA, 2015.

foi se ampliando, assim como sua centralização política, em detrimento de outros setores da sociedade, como é o caso da Igreja Católica, que tinha conseguido manter um poder supra estatal na Europa durante grande parte do Período Medieval.

Entre os poderes civil e espiritual existiram, nesse período, acordos, colaborações, mas também conflitos, tensões e invasões de jurisprudência, processo que resultou na separação das duas esferas na Idade Contemporânea.

Nesse contexto, na Península Ibérica, aqueles que defendiam que o Estado deveria submeter a Igreja Católica à sua autoridade, diminuindo ao máximo possível a autoridade pontifícia, mas sem se separar de Roma, eram chamados regalistas. Enquanto o termo regalismo se refere às ações, práticas e legislações dos governos para ampliar o controle do Estado sobre a Igreja, sem o consentimento desta ou acordo bilaterais⁶.

Zília Osório de Castro, num artigo intitulado *Antecedentes do Regalismo Pombalino*, explica que as tensões entre a Igreja e o Estado, "consubstanciadas no confronto entre o poder papal e o poder régio, foram, durante séculos, uma constante na Europa, com vicissitudes diferentes para cada um dos poderes, dando origem a doutrinas e práticas regalistas e curialistas⁷". Segundo a referida autora, entende-se por regalismo, "a supremacia do poder civil sobre o poder eclesiástico, decorrente da alteração de uma prática jurisdicional comumente seguida ou de princípios geralmente aceitos, sem que haja uma uniformidade na argumentação com que se pretende legitimá-lo". Ou seja, o regalismo era uma prática corrente na Europa, sendo depois transplantada nas colônias portuguesas e espanholas. Estas diferentes práticas nos diferentes estados europeus receberam nomes diversos, como galica-

6 No processo de surgimento e fortalecimento do Estado moderno, o poder civil avança sobre um espaço antes ocupado pela Igreja Católica, com intuito de ter maior controle sobre seus súditos ou cidadãos e sobre seu território. Assim, passa a interferir cada vez mais nos assuntos eclesiásticos, mesmo sem o consentimento da Santa Sé. Portanto, o regalismo é um conjunto de atitudes ou legislações implantadas unilateralmente pelos governos dos Estados Modernos e constantemente criticadas e contestadas pelo Papa (SANTIROCCHI, 2015, p. 70-71).

7 Que defende a manutenção ou fortalecimento do poder do Papa e da Cúria romana.

nismo, febronianismo, josefismo, ou simplesmente regalismo, como em Portugal, Espanha e Brasil (CASTRO, 2002, p. 323).

Foi com o cristianismo e a distinção que fez entre o poder temporal e o poder espiritual, não existente na antiguidade quando o Imperador era chefe de ambos, que surgiu a questão das relações que estes poderes deveriam conservar entre si. A inovação cristã tem na frase do novo testamento: "Dai, pois, o que é de César a César, e o que é de Deus, a Deus" (MARCUS, 12:17), um dos seus exemplos mais conhecidos, ainda que tal máxima não falasse exatamente de separação.

Num trecho da carta do espanhol Juan Francisco Donoso Cortés (1809-1853) dirigida ao Cardeal Raffaele Fornari (1787-1854) sobre os *erros do tempo presente*, reproduzida no livro *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro*, de Candido Mendes de Almeida, é exposta uma interessante divisão entre os níveis de radicalismo no regalismo. Cortés começa expondo o que ele chama de "erros" da relação que o Estado assume com a Igreja em cada uma das quatro categorias por ele delineadas. Estes "erros" são divididos em quatro espécies: "ou se sustenta que a Igreja é igual ao Estado, ou lhe é inferior, ou não deva ter relação com o Estado, ou lhe seja inteiramente inútil". As duas primeiras espécies de "erros" que ele apresenta são propriamente regalistas e são divididas em *moderado* e *consequente*, as duas últimas já não se referem ao regalismo, mas, segundo Cortés, são consequência dele: o liberalismo, que ele chamou de revolucionário, e o socialismo-comunismo. Assim se refere aos quatro "erros":

O primeiro é a afirmação dos *Regalistas moderados*; o segundo, a dos *Regalistas consequentes*; o terceiro, a dos Revolucionários que estabelecem por primeira premissa dos seus argumentos a derradeira consequência do Regalismo; o quarto é a dos Socialistas e Comunistas, isto é, de todas as escolas radicais que tomam por premissas de sua argumentação a última consequência em que para a escola revolucionária. A teoria da igualdade entre a Igreja e o Estado induz os *Regalistas moderados* a sustentarem como sendo de natureza laical o que é misto, e de natureza mista o que é eclesiástico. Eles são forçados a recorrer a estas

usurpações para formarem o dote ou patrimônio com que o Estado se apresenta nessa sociedade igualitária. Segundo esta teoria entre a Igreja e o Estado, quase todos os pontos são controvertíveis, e tudo o que é controverso deve resolver-se por meio de arranjos amigáveis e transações. Demais o *placet* para as bulas, Breves Apostólicos, e todos os atos da autoridade Eclesiástica é de rigor, assim como a inspeção, a fiscalização e a censura exercida contra a Igreja em nome do Estado. A teoria da inferioridade da Igreja em frente ao Estado leva os *Regalistas consequentes* a proclamarem o princípio das Igrejas Nacionais, o direito que se arrogava o Poder Civil de revogar as Concordatas celebradas com o Soberano Pontífice, dispondo a seu talante dos bens da Igreja, enfim o direito de governar a Igreja por meio de decretos ou leis, obra das assembleias deliberantes. A teoria que consiste em afirmar que a Igreja nada tem de comum com o Estado, arrasta a Escola revolucionária a proclamar a separação absoluta entre o Estado e a Igreja, e, como consequência forçada, o princípio de que a manutenção do Clero, e a conservação do Culto devem ficar a cargo dos Fieis. O erro que se estriba na afirmação de que a Igreja não tem na terra utilidade alguma, sendo a negação da própria Igreja, dá em resultado a supressão violenta da ordem Sacerdotal por um decreto que acha naturalmente sua sanção numa perseguição religiosa [grifos do original] (ALMEIDA, 1866, p. I, parte I, 50-51).

Segundo tal raciocínio, o “regalismo moderado” foi aquele que existiu em Portugal até a ascensão de D. José I ao trono, sendo o seu Ministro, Sebastião José de Carvalho e Melo, representante do “regalismo consequente”. De qualquer modo, existiram alguns pontos comuns em todas as correntes de “regalismo consequente” nos vários países, entre os quais a tendência a valorizar a autoridade dos Príncipes e restringir a do Romano Pontífice nas coisas sagradas. Isso se manifestou em fórmulas inspiradas em doutrinas conciliaristas⁸

8 Doutrina que defendia que o Concílio da Igreja tinha maior autoridade que o Papa (SANTIROCCHI, 2015, p. 69).

e episcopalistas⁹, que deram azo a contínuas intervenções do Estado na ambiência eclesiástica, malgrado a eclesiologia tridentina¹⁰ concebesse a Igreja como sociedade juridicamente perfeita e independente. Perfeita por ser divina e independente por ser autônoma em relação a qualquer poder temporal.

Segundo Pe. Luiz Talassi, a negação dessa concepção eclesial foi concebida na Idade Moderna de duas maneiras: a) diretamente, atribuindo aos príncipes civis o direito nas coisas sagradas ou a respeito das coisas sagradas, segundo a fórmula clássica *lus in sacra, ius circa sacra*; b) indiretamente, diminuindo o poder nativo da Igreja, o que se fez, ou limitando a autoridade do Pontífice Romano nos negócios temporais conexos com os espirituais, ou negando a plenitude do poder dos Papas nos assuntos eclesiásticos de cada nação, quase como se esta plenitude de poder lesasse os direitos episcopais. Com efeito, diminuída a autoridade do Sumo Pontífice, seria mais fácil submeter os Superiores Eclesiásticos, existentes dentro do território da autoridade civil, aos seus pretendidos direitos. O alvo a atingir era sempre a supremacia do poder espiritual, que o poder temporal queria dominar (TALASSI, 1954, p. 3-6).

Os defensores do regalismo começaram, então, a atuar minando e enfraquecendo a autoridade do Papa por meio da defesa do episcopalismo e de uma maior autonomia das igrejas nacionais. Uma menor influência romana, uma menor centralização do poder na Cúria, dava ao Estado um maior poder sobre a hierarquia eclesiástica nacional, já que na maioria dos países católicos os bispos eram indicados pelos chefes de Estado. Esse comportamento se intensificou com o fortalecimento e centralização dos estados modernos nos séculos XVII e XVIII, pois os governantes desejavam ter o máximo de controle sobre o Estado e sua população. O galicanismo na

9 Doutrina que defendia que os bispos, nas suas dioceses, tinham autoridade comparada ao do pontífice e, por esse motivo, o Concílio seria superior ao Papa (SANTI-ROCCHI, 2015, p. 69).

10 O Concílio de Trento (1545-1563) foi dominado pelas mudanças provocadas pela Reforma Protestante e foi a base da proposta de Reforma Católica, também conhecida como Contrarreforma. Segundo Norman Tanner, este concílio “dominou a teologia católica romana por quase quatro séculos” (NORMAN, 1999, p. 85-86).

França¹¹, o febronianismo na Alemanha¹² e o josefismo¹³, com José II, na Áustria, reconheciam “a autoridade da Igreja só em

11 Doutrina católica francesa caracterizada por um predomínio do Estado sobre a Igreja Católica, com marcado sentimento nacional, tendo por isso forte repercussão política. Seus adversários, defensores do primado pontifício, receberam a designação de “ultramontanos” e sua escola de pensamento, “ultramontanismo”. Em Portugal, na Espanha e no Brasil, os movimentos influenciados pelo galicanismo receberam o nome de regalismo. Formulado pelos legisladores de Felipe o Belo, o galicanismo desencadeou, pela primeira vez, um grave conflito entre a França e o Papa Bonifácio VIII (1303). Desse conflito, o poder pontifício saiu enfraquecido. A Igreja francesa proclamou as liberdades galicanas (1407) e reforçou sua autonomia. Pela *Pragmática Sanção* de Bourges (1438), Carlos VII tornou-a praticamente independente de Roma. Luís XI, em 1462, e Luiz XII, em 1510, renovaram o apoio às liberdades galicanas. A concordata assinada entre Leão X e Francisco I (1516) foi a Carta da Igreja galicana até 1790: o rei detinha a autoridade temporal sobre o clero ao nomear bispos e abades (aos quais o Papa concedia apenas investidura canônica), e usufruía a seu critério dos benefícios. Era o galicanismo regalista. A fim de defender sua autonomia, o clero francês reivindicou as liberdades galicanas, que foram compiladas pelos juristas. Essas teses terminaram por gerar a *Declaração dos quatro artigos sobre o poder eclesiástico e o poder secular*, melhor conhecido como os *quatro artigos galicanos*, apresentada por Bossuet na assembleia do clero em 1682. Diante da oposição do Papa, Luís XIV teve de retirar a *Declaração* do ensino dos Seminários. O galicanismo posteriormente serviu de inspiração para a *Constituição civil do clero* (1790), produto da Revolução Francesa, verdadeiro estatuto da igreja galicana. A condenação do galicanismo institucional por Pio VI (1791) terminou pela cisão do clero em jurados (aqueles que juraram a *Constituição Civil do Clero*) e refratários (aqueles que não juraram tal constituição), e pela separação entre o Estado e a Igreja (1794). A concordata de 1801, mesmo impondo unilateralmente os artigos galicanos por Bonaparte, devolveu ao Papa o controle do clero, isso levou a um enfraquecimento do galicanismo que agonizou até 1870, ocasião em que a proclamação da infalibilidade pontifícia assinalou o triunfo do ultramontanismo. A separação entre a Igreja e o Estado (1905) assegurou a Roma o controle da Igreja na França (MARTINA, 2001: vol. II, 259-275; VIEIRA, 1980: 28-29; SCHATZ, 1995: vol. III, 9,19-20,74-76).

12 Doutrina exposta por Justinus Febronius (pseudônimo de Johann Nikolaus Von Hontheim), prelado católico alemão (Trier, 1701 – Luxemburgo, 1790). Assessor consistorial e professor universitário desde 1748, foi também bispo coadjutor de Trier. Tornou-se conhecido por sua obra de direito eclesiástico *De Statu Ecclesiae et de potestate legitima Romani Pontificis* (*Sobre o estado da Igreja e o legítimo poder do Pontífice Romano* – 1763), na qual defendia a volta aos princípios do Concílio de Basileia (século XV), isto é, a superioridade do concílio geral sobre o Papa. Ou seja, pregou o episcopalismo, uma maior autonomia das igrejas nacionais, colocou em questão a identidade entre primado eclesiástico e bispado romano. Em sua opinião, o curialismo seria um dos principais obstáculos para a reunião com os protestantes. O livro mereceu condenação pontifícia por Clemente XIII (1764), mas a retratação do autor só foi exigida em 1778. Apesar disso, Febronius manteve muitas de suas concepções, fruto do racionalismo, influenciando a política eclesiástica na Espanha, Portugal, Alemanha, Veneza, Nápoles e Áustria. Nesta última inspirou a política religiosa de José II, também conhecida como josefinismo, ou josefismo (MARTINA, 2001: vol. II, 268-270; SCHATZ, 1995: vol. III, 10).

13 Política religiosa inaugurada pelo Imperador germânico José II e praticada por

assuntos puramente espirituais" (CAMARGO, 1955, p. 264).

Uma das características gerais do regalismo é a afirmação de "direitos" religiosos por parte dos príncipes, que, segundo Silveira Camargo, podem ser reduzidos a dois:

a) *ius in sacra, ius circa sacra*. Trata-se do "direito nas coisas sagradas" como uma atribuição do poder civil. O princípio aplicava-se inteiramente na antiguidade, como em Roma, onde a Religião e o Estado se confundiam. A religião era um departamento da administração e os sacerdotes meros funcionários. Esse princípio foi recuperado pelos juristas, sendo o primeiro entre eles Marcilio Patavino, Reitor da Universidade Parisiense, e defendido também pelos protestantes depois da Reforma. Para eles, competia ao príncipe civil um "duplo gênero de direitos na religião: a) majestáticos, anexos ao império; b) colegiais, derivados da comunidade eclesiástica. Após a Paz de Augsburgo em 1555, a aplicação moderna deste sistema foi cunhada no princípio: *Cuius regio, illius et religio*" (A quem pertence à região sua seja a religião) (CAMARGO, 1955, p. 263-265).

b) *ius cavendi* ("Direito de precaução e de inspeção"). O esforço de protestantes e regalistas para justificar a intervenção dos príncipes nas coisas sagradas forjou um motivo jurídico: o do direito de precaver e de inspecionar. O Estado pretendia exercê-lo com intuito de preservar a ordem, defendendo a competência dos poderes civis para dispor de todas as coisas que "conduzem ou afastem do bem da comunidade pública". O direito de precaver desdobrava-se em muitos outros, por exemplo, no *Placet* ou *Beneplácito régio* e no *Recurso à Coroa* (CAMARGO, 1955, p. 263-265).

Em Portugal, a exemplo de todos os outros países europeus, o ápice do regalismo coincidiu com o ápice das políticas de centralização promovidas pelos governos dos estados modernos. Para Silveira Camargo, o

certos príncipes católicos do século XVIII, adeptos do despotismo esclarecido. Caracterizou-se pela intervenção do príncipe na disciplina interna da Igreja nacional, a fim de enfraquecer a soberania pontifícia. Seu princípio fundamental era: "A Igreja está no Estado, e não o Estado na Igreja – *La chiesa è nello stato, non lo stata nella Chiesa*". Ou seja, o Estado buscava uma soberania total, não tolerando nenhum poder concorrente por parte da Igreja ou do clero. Vale dizer: não queria um "Estado dentro do Estado" (SCHATZ, 1995: vol. III, 8-9; MARTINA 2001: vol. II, 193).

regalismo português, mais mitigado, poderia ser assim definido: a Igreja, embora seja uma realidade distinta e separada no que tange à condução espiritual dos fiéis, está, contudo, subordinada ao Império Civil (CAMARGO, 1955, p. 260).

Regalismo no governo do Marquês de Pombal

Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal, tornou-se Ministro de D. José I no dia 3 de agosto de 1750. Seu governo (1750-1777) marcou o auge da centralização política no Antigo Regime português e também uma maior radicalização do regalismo em relação à Igreja Católica.

Segundo Antônio Carnaxide (1940), Carvalho e Melo, para ter o máximo de poder em mãos, “combateu as três classes então existentes, os três braços do Estado – clero, nobreza e povo”. A luta foi contra a descentralização do poder régio. As classes da “velha sociedade” eram vistas como limitadoras da autoridade e estorvo às tentativas de reforma do estado. O povo foi reprimido de maneira violenta quando tentou se rebelar, como nos tumultos populares do Porto contra a Companhia dos Vinhos ou no “Massacre da Trafaria”¹⁴. A mesma truculência foi usada contra os nobres, principalmente no processo à família Távora, em represália ao atentado contra o Rei D. José I, acontecido em 3 de setembro de 1758. Tentou-se também controlar a nobreza por meio de casamentos políticos entre burgueses e pessoas de “sangue azul”. Contra a Igreja, foi intensificado o regalismo e combatida a Companhia de Jesus, considerada defensora do velho sistema, foi realizada uma reforma educacional e foi feita uma constante campanha para enfraquecer a autoridade pontifícia (CARNAXIDE, 1940, 18-40).

Segundo Zília Castro (2002), o regalismo pombalino define-se pela “plenitude do poder régio face ao poder papal e eclesiástico pela denúncia da ilegalidade da jurisdição temporal de ambos e, ao mesmo tempo, apoia-se a refor-

14 O segundo episódio se deu quando um punhado de jovens, fugindo do alistamento militar, se escondeu naquele povoado de pescadores. Pombal ordenou então que a Trafaria fosse incendiada, matando mais ou menos 5 mil pessoas (FRANCO, 2009, p. 299-300)

ma da Igreja, como coadjuvante no processo de tornar efetiva essa mesma jurisdição". Esforça-se em descentralizar o governo da Igreja, enfraquecer o poder papal e submeter as hierarquias eclesiásticas nacionais. Pombal, usando os movimentos religiosos que tentaram descentralizar o poder pontifício e dar maiores poderes aos bispos e às igrejas nacionais, como os conciliaristas e episcopalistas, queria na verdade deslegitimar primeiro o poder pontifício e depois aumentar o domínio do Estado sobre a igreja nacional, tornando esta dependente (ou servil) do Governo (CASTRO, 2002, p. 323).

Para conseguir o seu intento, era fundamental, para Carvalho e Melo, combater um dos maiores baluartes da autonomia católica no reino, a Companhia de Jesus. Na execução do seu projeto modernizante e mercantilista, o Marquês de Pombal usou de extrema dureza para com os jesuítas, logo nos primeiros anos do seu governo, fiel à sua estratégia de eliminar antecipadamente tudo o que poderia se opor ao seu estilo autocrático¹⁵. Essa oposição ocorria por uma série de motivos:

a) *políticos* – pela dificuldade que criaram os missionários sul-americanos por ocasião da implementação do Tratado de Limites, a partir de 1750, e pelos contínuos conflitos destes com os colonos pela mão de obra indígena em São Vicente e no norte do Brasil (CARNAXIDE, 1940; CARRATO, 1968; MAXWELL, 1996);

b) *educacionais* – por dominarem o sistema educacional do Reino e das colônias, além das principais Universidades (Coimbra e Évora) e representarem o "antigo sistema educacional" (Cf. BEAL, 1969; VALADARES, 2004);

c) *econômicos* – gastos com a Guerra Guaranítica contra os Sete Povos das Missões, derivada das dificuldades na execução do Tratado de Limites, e oposição aos direitos de isenções de alguns impostos por parte dos jesuítas. Os padres da ordem também eram vistos como um empecilho para a even-

15 Uma prova desta política foram as "instruções secretas" enviadas ao Governador do Pará e irmão de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, logo no segundo ano do seu governo em 1751. Serafim Leite, no seu livro *História da Companhia de Jesus no Brasil*, afirma: "o primeiro ato revelador da futura perseguição religiosa no Brasil está nas Instruções Públicas e Secretas de 31 de Maio de 1751, assinadas pelo secretário do Ultramar Diogo de Mendonça Corte Real [...] Junto com as instruções públicas foram outras secretas" (LEITE, 1838-1850, vol. VII, p. 338-339).

tual criação de Companhias mercantis monopolistas em certas regiões do Brasil, ao que se juntava a cobiça que se tinha em relação aos bens patrimoniais da referida Ordem (Cf. CARNA-XIDE, 1940). Nesse particular, recorda-se que havia o mito da grande riqueza dos jesuítas, que, se confiscada, somando-se aos bens expropriados dos nobres condenados pelo atentado ao rei, poderia ajudar a sanar as dívidas do Tesouro Real;

d) *eclesiásticos* – pela obediência que a Companhia de Jesus tinha para com o Papa. Sua autonomia ante o poder governamental lhe conferia força moral, também porque era a representante por excelência da cultura Reforma Tridentina (Cf. LEITE, 1838-1850, vol. VII).

Segundo Tarcísio Beal (1969, p. 25-26), para Carvalho e Melo, como para muitos outros seguidores do iluminismo, “era preciso destruir os baluartes da velha ordem para construir um mundo melhor”. Para Pombal, eram os jesuítas que representavam o “velho sistema em Portugal” (BEAL, 1969, p. 25-26).

Para combater os jesuítas e reformar a Igreja, Carvalho e Melo se apoiou nas teorias que vinham sendo defendidas por muitos teólogos da Ordem dos Oratorianos. Os dois principais, que fundamentaram teologicamente o regalismo lusitano, foram os padres Antônio Pereira de Figueiredo (1726-1797)¹⁶ e José Clemente (1720-1798)¹⁷.

16 Antônio Pereira de Figueiredo, nasceu em Vila do Mação, Comarca de Tomar, falecendo no Convento de Nossa Senhora das Necessidades, dos oratorianos, onde vivia como hóspede desde 1785. Entrando na Congregação de São Filipe Néri, empregou seu talento em favor das reformas do Marquês de Pombal. Tanto se dedicou aos afazeres do Estado que, a conselho do Marquês, deixou os oratorianos e se secularizou. Exímio latinista, traduziu os Estatutos da reforma de 1772, e engajou-se em disputas teológicas com os jesuítas e com eclesiásticos da Espanha e da Itália. Deputado da Real Mesa Censória, foi um dos seus membros mais ativos, demonstrando vasta erudição. Entre suas obras destacam-se a *Tentativa Theológica* (Lisboa, 1766), e a *Demonstração Theológica* (Lisboa, 1769), duas verdadeiras colunas do regalismo português, além de uma famosa tradução da *Bíblia Sagrada* (Lisboa, 1791-1803). (SILVA, 1858-1923, vol. I, p. 223-230).

17 Segundo Inocêncio Francisco da Silva, José Clemente foi “Presbítero da Congregação do Oratório de Lisboa”. E acrescenta: “a ser exato o que se lê em uns brevíssimos apontamentos manuscritos, que a seu respeito e de outros padres congregados me foram fornecidos por um deles, ainda vivo, o reverendo Vicente Ferreira, deveria ter entrado na dita Congregação em 26 de julho de 1726: mas tudo induz a crer que houve engano de algarismo, e que o ano verdadeiro seria 1736. É para admirar o modo como este padre conseguiu salvar a vida por ocasião do terremoto de 1755,

Após a expulsão dos jesuítas, perseguiu-se o clero suspeito de não ver com bons olhos os atos do primeiro Ministro de D. José. Isso teve início com a prisão do bispo de Coimbra, D. Miguel da Anunciação (1703-1779), seguida do encarceramento e exílio de alguns oratorianos (em desacordo com as novas práticas da Inquisição nas decisões sobre os livros que deveriam ser publicados ou não), do fechamento de todas as igrejas da mesma Congregação e da suspensão imposta aos seus religiosos de pregar e confessar (CAMARGO, 1955, p. 265).

Por fim, em 1768, o poderoso Ministro também retirou da Inquisição o direito de censurar os livros, passando-o para a recém-criada Real Mesa Censória, no intuito de aumentar o controle do Estado nesse âmbito. Ele, contudo, não ousou extinguir simplesmente o tribunal da Inquisição, mas, ao criar a mencionada Mesa Censória pelo alvará de 5 de abril de 1768, deixou o Santo Ofício sem funções no tocante ao ensino e à censura das publicações. À Mesa foi confiada a jurisdição exclusiva "de tudo quanto dissesse respeito ao exame, aprovação e reprovação de livros e papéis que viessem do estrangeiro, e ainda os que devessem ser reimpressos, ou novamente compostos, bem como a fiscalização de todas as teses que fossem publicamente defendidas no Reino" (BEAL, 1969, 51-53, 63).

A Inquisição há tempos havia sido ocupada pelo poder civil, ainda que quem estava nos cargos de comando eram eclesiásticos. Ela pouco diferia da Mesa Censória e a única diferença entre as duas foi o zelo desta última pelas novas ciências. Ambas defenderam os interesses do Estado em face das chamadas prepotências da Cúria romana e ambos não toleravam, em princípio, quaisquer ideias que considerassem "perigosas à fé católica". Nesse contexto, o termo "perigoso à fé católica", por vezes, era muito relativo e mudava com o ponto de vista dos ocupantes de tais instituições e as ordens religiosas às quais pertenciam. De um lado, promovendo as novas

achando-se então morador da casa do Espírito Santo de Lisboa [...] José Clemente foi por muitos anos mestre de Teologia na Congregação, e teve por aluno entre outros o celebre P. Antônio Pereira de Figueiredo, ao qual assistiu e confortou no derradeiro transito, como seu confessor que era desde alguns anos. Pouco tempo sobreviveu à morte do seu discípulo, falecendo com mais de 80 anos na mesma casa de N. S. das Necessidades a 19 de fevereiro de 1798" (SILVA, 1858-1923, vol. III, p. 290-291).

ideias científicas, e, de outro, a defesa das políticas reformistas do Marquês de Pombal. A Mesa Censória divulgava autores considerados subversivos pela Cúria romana, como o regalista bispo de Treviri, Joahann Nikolaus von Hontheim, vulgo Justino Febrônio (1701-1790), Lúois Ellies Du Pin (1657-1719), galicano-jansenista; Pierre de Marca (1594-1662), Van-Espen, Johan Caspar Barthel (1697-1761), Andrea Alciati (1495-1550), Paul Joseph Ritter von Riegger (1705-1775), Heinécio (Heinecke), Johan Hugo de Groot (Grócio, 1597-1662), Samuel Puffendorf (1632-1694), Jean Barbeyrac (1674-1744), Gaspar de Real (1682-1752), e Christian Friedrich Wolf (1679-1752), a maioria deles condenada pelo *Index* (BEAL, 1969, 68-72).

Depois da expulsão dos jesuítas, em 1759, e das represálias impostas aos oratorianos, todas as demais ordens religiosas receberam um duro golpe. Em janeiro de 1764, uma carta régia ordenava que elas suspendessem a recepção de noviços e enviassem à Secretaria de Estado um relatório indicando o número de professores, de casas e um balanço dos bens e rendas que possuísem. Começou-se igualmente a dificultar as relações dos clérigos com os superiores fora de Portugal (BEAL, 1969, 54).

Em relação à Cúria Romana, ele atuou no sentido de tentar uma "desuniversalização" da Igreja, a fim de subjugá-la ao Estado nacional. Ao Papa era concedida somente a jurisdição "puramente" espiritual, restringindo-lhe os movimentos, encontrando nos juristas os pretextos e as justificativas para isso. Carvalho e Melo não chegou ao extremo do escocês Buchanan, dos ingleses Bacon e Hobbes, do francês Bodin, ou do holandês Grocio, que advogavam a supremacia do Estado em matéria de religião. Mas aceitou e praticou o regalismo de seus compatriotas Antônio de Gouveia, Gabriel Pereira de Castro e Pascoal de Melo Freira, que concediam ao Estado nacional jurisdição sobre tudo aquilo que não dizia respeito à tarefa puramente espiritual que reconheciam à Igreja (BEAL, 1969, 27-28).

Outra medida estratégica para a política regalista do ministro de D. José foi o restabelecimento do *beneficium régium*¹⁸, por lei de 6 de maio de 1765, confirmada

18 Os reis defendiam que as decisões papais só teriam validade em seus territórios se recebessem o seu *Beneficium Régium*. Essa prática era um dos mais importantes

pelos avisos de 20 de abril e 23 de agosto de 1770, tendo a lei efeito retroativo (ALMEIDA, 1967, vol. IV, p. 227-228).

Para a instrução religiosa nas escolas impôs o *Catecismo da Diocese de Montpellier*, do bispo jansenista Charles-Joachim Colbert de Croissy (1667-1738), publicado em Paris, no ano de 1702¹⁹.

Antônio Pereira de Figueiredo e a base doutrinária do regalismo pombalino

Antônio Pereira de Figueiredo colocou todo o seu talento a serviço da política religiosa e reformista implementada no reinado de D. José I. Em 1766, Figueiredo publicou a *Tentativa Teológica*, seguida pela *Demonstração teológica*, em 1769, ambas advogando para os bispos “direitos” até então reservados ao Sumo Pontífice. Nessas obras, ele também defendeu “que os bispos nomeados pelos reis e ainda não confirmados pela Santa Sé tinham direito de administrar temporal e espiritualmente suas dioceses” (BEAL, 1969, 48-50).

Para Pereira de Figueiredo, às duas esferas de poder independentes correspondiam duas comunidades sobrepostas, com igual dever de sujeição ao poder régio, no âmbito das características que lhe eram específicas. No seu livro *Doctrina veteris ecclesiae*, Pereira de Figueiredo atribuiu a Deus a distinção dos poderes régio e papal para que cada um, nas respectivas ações e funções, fosse supremo no seu gênero e independente do outro. Deste modo, esse autor aceitava a “existência da sociedade civil enquanto civil”, sem que isso eximisse os reis de se submeterem à autoridade divina na administração das coisas temporais da religião. Tendo, segundo ele, o poder régio

instrumentos do regalismo.

19 O catecismo de Montpellier, da autoria do oratoriano François Aimé Pouget, a quem o bispo Colbert entregou a direção do Seminário da diocese e encarregou de redigir um novo catecismo, foi publicado pela primeira vez em Paris, em 1702. A obra de Pouget inscreve-se na linha jansenista e teve grande sucesso na França em virtude das suas qualidades pedagógicas. Em 1731, contava já trinta edições que originaram forte polémica entre jansenistas e antijansenistas. Em Portugal, o catecismo de Montpellier teve também grande sucesso editorial, a partir do século XVIII e até finais do século XIX, sucederam-se várias edições e traduções portuguesas. Foi condenado em 1771 por Roma (LOURENÇO VAZ, 1998, p. 217-240).

origem em Deus, que o dotara de jurisdição própria, o Papa não poderia privar os reis da titularidade do império, além da posse e administração dos bens temporais. Daí resultaria a legitimação do regalismo enquanto doutrina de anulação de práticas tidas como injustas que haviam trazido a submissão dos reis ao Papa, diretamente pela cessão da sua soberania e indiretamente por não assumirem o poder que lhes era próprio. Para os regalistas, isso era uma alteração da "ordem divina" e, por este motivo, insurgiram-se, considerando que "tinham sido atropelados os direitos ancestrais dos reis, nomeadamente os direitos de soberania e de proteção". Sobrepondo-se aos direitos de soberania, obrigavam os soberanos a receberem os bispos nomeados pelo Papa. Ignorando os direitos de proteção, esqueciam as queixas feitas pelos reis como protetores dos cânones dos bispos (CASTRO, 2002, p. 326).

A *Tentativa Teológica*, composta em 1766, pode ser considerada a obra maior do regalismo lusitano. Ela era dedicada aos bispos e já na introdução o autor esclarecia que o título *Tentativa* não significava a proposição de uma nova hipótese teológica, mas, sim, porque esta desejava se "acomodar às preocupações do país", o que, dito em outras palavras, significava que tal obra era uma tentativa teológica de justificação do regalismo. Isso, aliás, ficava explícito já no seu proêmio: "Espero dar algumas luzes, e produzir alguns novos exemplos, que façam parecer não só muito provável, mas também segura na praxe a referida doutrina. Por isto, a esse meu discurso chamo de *Tentativa Teológica*: porque, quando não mova as vontades, poderá ilustrar os entendimentos" (FIGUEIREDO, 1769, p. 195-199, p. 11).

O interessante é que, depois de tecer duras críticas ao Papa, insistentemente indicado como inferior aos concílios e acusado de haver usurpado as prerrogativas dos bispos, Pereira de Figueiredo conferia ao Soberano poderes quase ilimitados de interferência na vida eclesial:

É princípio moral do Evangelho, que todas as vezes que o Príncipe usa do seu direito, e a matéria de preceito não se encontra com o Direito divino ou com a lei natural (que então obedire oportet magis Deo quam homini-

bus, como diz o Apóstolo), devemos todos obedecer prontamente como manda o Príncipe. [...] É vontade de Deus que obedeaís aos vossos reis, magistrados, e senhores: não só aos bons e justos, mas também aos ásperos e injustos. Porque em padecer injustamente está o nosso merecimento para com Deus. Assim ensinava São Pedro aos fiéis, mandado-lhes obedecer sem contradição aos Príncipes legítimos, ainda que estes fossem tão injustos e perversos como um Nero, em cujo tempo vivia o Apóstolo. Como discípulo da mesma escola dá São Paulo a mesma doutrina na epístola aos Romanos, capítulo 13, onde diz assim: Qui resistit potestati, Dei ordinationi resisti. Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sem etiam propter conscientiam. Por isso deveis necessariamente obedecer, não só para evitardes a pena temporal dos que desobedecem ao Príncipe, mas também porque em consciência estais obrigados por Deus a obedecer aos Superiores legítimos. Ora, se quando o Príncipe abusa da sua autoridade, como Constâncio e Juliano, ainda então obedeciam os Atanásios, os Melécios, os Cirilos e os Eusébios; ainda então protestavam e ensinavam, que se lhes devia obedecer, quem poderá excluir os bispos de Portugal de executarem um preceito tão justificado, como o que pôs o nosso piíssimo e prudentíssimo Soberano, quando proibiu a todos os seus vassallos o comércio e recurso a Roma? [...] Por outra parte, aos súditos não toca averiguar nem ponderar a justiça ou injustiça destes procedimentos régios, nem o Rei tem obrigação de dar parte aos súditos das razões que o moveram. Por ser doutrina assentada, que quando a matéria do preceito não transcende os limites do poder régio, antes se compreende nele, sempre a presunção de justiça deve estar a favor do Rei (FIGUEIREDO, 1769, p. 195-199).

Um tema chave na discussão do regalismo no governo de Pombal foi também à questão das dispensas matrimoniais, ponto importante devido às alianças políticas e aos impedimentos de consanguinidade que dificultavam, inclusive, os casamentos nas colônias, onde o número de mulheres brancas era reduzido. Este foi um dos temas abordados

por Pereira de Figueiredo na sua *Tentativa teológica*, na qual sustentava que os bispos, reassumindo a “primitiva autoridade”, podiam dispensar dos impedimentos de consanguinidade e afinidade. Zília Osório de Castro salienta que, na mesma obra, o autor defendia estarem os prelados diocesanos no poder e dever de dispensar, coincidindo com a orientação da política do Marquês de Pombal, porque “as alianças dos grandes do Reino são as que enobrecem o mesmo Reino, e as que conservam a harmonia pública”. Daí se conclui que, na questão das dispensas, estão imbricados elementos religiosos, civis, políticos e sociais (CASTRO, 2002, p. 329-330).

Padre José Clemente (1720-1789), também considerado um importante teórico do regalismo português setecentista, não chegou a tais extremos. Na questão do matrimônio dizia: “se finalmente os senhores bispos não quiserem dispensar, sem outra razão maior que não quererem. A esta razão que em todo o sentido é a última, não tenho que responder, porque poderá haver teologia e direito para convencer entendimentos, mas não sei que os haja para mudar vontades”. Com estas palavras, José Clemente teria, talvez, afastado irremediavelmente a possibilidade de ser o arauto da política regalista pombalina. Não por recusar o regalismo, mas por admitir que o poder dos bispos pudesse desafiar o poder do Estado. Neste ponto Pombal não admitia hesitações, sob pena de fragilizar todo o edifício que queria construir. O que estava em causa era a proposta de um sistema que pretendia o cerceamento da autoridade papal, por ver nela uma contraposição ao poder régio, tanto na ordem externa como na interna. Para o projeto de reforma eclesiástica de Pombal, o apoio dos bispos era fundamental (CASTRO, 2002, p. 329-330). Nessa pequena exposição sobre a questão matrimonial, pode-se perceber que o que contava era legitimar a autoridade do governante, não deixando espaços para contestações.

A teoria de José Clemente pode ser resumida em três pontos fundamentais: 1º. O Papa não tinha qualquer poder sobre os bens temporais dos Reinos; 2º. O Papa não tinha poder para depor os reis nem para privá-los da obediência dos povos; 3º. Os reis podiam castigar os clérigos que cometes-

sem crimes de lesa-majestade. Neste último ponto, Pereira de Figueiredo era mais radical e legitimava o Recurso à Coroa, defendendo que os clérigos podiam recorrer dos tribunais eclesiásticos para os tribunais régios, sempre que achassem que tinha havido abuso de poder. O padre José Clemente acabou não respondendo às exigências pombalinas, ao passo que o padre Pereira de Figueiredo se integrou a elas, com o radicalismo das suas ideias (CASTRO, 2002, p. 331).

Nos discursos regalistas pode-se discernir constantemente críticas mais ou menos violentas à Cúria Romana, considerada responsável pela usurpação de poderes que os soberanos e os bispos sofriam por parte do Santo Padre. Segundo os regalistas, esta usurpação nasceu das decretais de Isidoro Mercador, bispo de Sevilha, introduzidas no século IX, por diligência do Papa Nicolau I (820-867). Eram por eles consideradas falsas, sendo a causa instrumental de intromissão do papado no âmbito da jurisdição episcopal e de perversão da hierarquia primitiva. O regalismo português, a exemplo dos demais jurisdicionalismos europeus, encontrou nos bispos seus instrumentos fundamentais, sendo eles o alvo principal das medidas da política então vigente. De fato, o poder dos prelados diocesanos, uma vez tornados semiautônomos em relação ao Papa, convertia-se em parte integrante de uma ordem política centralizadora. Nesse sentido, "proteger" e "defender" seus bispados constituía, para o poder político, objetivo primordial (CASTRO, 2002, p. 328).

Propunha-se uma reforma "episcopalista" da Igreja e, para atingir seus fins, não hesitou em aliar-se com algumas correntes "ilustradas" do reformismo eclesiástico. Daí derivaram algumas coincidências de interesses entre Pombal e os oratorianos, opositores dos jesuítas. Os objetivos, porém, não eram exatamente os mesmos, razão pela qual a ação religiosa pombalina, que a princípio tinha-se voltado somente contra a Companhia de Jesus, logo atingiu as demais ordens religiosas, sem poupar os padres do Oratório.

A reforma da Universidade de Coimbra, apesar de ter objetivos mais abrangentes, também foi fundamental para legitimar o projeto de reforma eclesiástica de Pombal.

O regalismo na educação superior: a reforma pombalina da Universidade de Coimbra

A reforma da Universidade de Coimbra, em 1772, é fundamental para a compreensão da política pombalina. Razão pela qual grande parte da historiografia luso-brasileira a considera como ponto chave da intervenção de Pombal na cultura educacional de Portugal e suas colônias, principalmente o Brasil. O alvará de 1765 foi a primeira grande intervenção de D. José I nos Estatutos da Universidade de Coimbra. A reformulação foi, a partir daí, imposta pouco a pouco, até ser concretizada em definitivo com a elaboração de um novo Estatuto em 1772. Em 5 de abril de 1768, foi criada a Real Mesa Censória, substituindo a censura tríplice. Em 1770, nomeou-se outra comissão, em perfeita sintonia com a política de Pombal, denominada Junta de Providência Literária, “cuja função era examinar e dar parecer às causas da decadência do ensino na Universidade de Coimbra”²⁰.

Ligado à Real Mesa Censória, foi criado, pelo alvará de 10 de novembro de 1772, o Subsídio Literário que era um novo imposto com a finalidade de subsidiar as despesas provenientes da obra pedagógica pombalina. No entanto, como demonstra muito bem José Ferreira Carrato, este imposto acabou sendo usado para outros fins, como até mesmo para o financiamento de guerras contra as colônias espanholas na América do Sul (Cf. CARRATO, 1968).

O propósito de controlar todos os órgãos até então sob o domínio dos jesuítas, como era o caso da Universidade de Coimbra, integrava-se num projeto maior, que era o de afirmar o primado da autoridade real, civil e laica sobre a autoridade eclesiástica. Em essência, o duelo travado na Universidade de Coimbra por Pombal contra os jesuítas concentrava-se na oposição do aparelho burocrático civil ao eclesiástico. Nesse duelo, o primeiro ganhou força, com ideias favoráveis à se-

20 Censura tríplice: “Até 1768, a censura em Portugal era exercida por três tribunais: o Ordinário, a Inquisição e o Desembargo do Paço. Os três tribunais eram independentes uns dos outros, possuindo cada um deles as suas próprias normas e regulamentos. O Ordinário e o Santo Ofício defendiam as bases da Igreja Católica, enquanto o Desembargo do Paço cuidava dos pressupostos do poder civil” (VALADARES, 2004, p. 171-172).

cularização e com a adesão de pessoas privilegiadas pelo governo que assumiram postos estratégicos de comando. Dessa forma, afirmava-se o poder do Estado e a autoridade monárquica. Apesar das críticas aos jesuítas, a Igreja “era conservada, permitida e considerada como sumamente necessária”, o que facilitou a Pombal encontrar grandes colaboradores no seio clerical. Desejava-se uma cultura moderna, com base espiritual e religiosa, mas sob a égide do Estado secular que tivesse controle sobre a Igreja (VALADARES, 2004, p. 171-172).

A teologia reformada de Coimbra adotou uma concepção eclesial regalista que influenciou gerações inteiras. Os Estatutos reformados das Faculdades de Teologia e de Direito Canônico defendiam a ideia de que a Igreja recebera seu poder tanto dos apóstolos quanto dos imperadores, tendo os segundos, logicamente, a faculdade de requerê-los de volta, para o bem da própria Igreja. Também consideravam parte da autoridade temporal eclesiástica como um privilégio recebido do Estado. Em prática, defendia-se uma igreja nacional dependente do poder temporal, mas sem separar-se da Igreja Universal (ALMEIDA, 1866: vol. I, p. I, 109; BEAL, 1969: 89-93).

Na análise de tais estatutos fica evidente que advogavam as seguintes teses regalistas: 1) a superioridade da igreja primitiva; 2) que o Concílio Geral tinha autoridade sobre o Papa; 3) desprezo pelo Concílio de Trento; 4) que muitos poderes da Igreja são privilégios cedidos pelos monarcas; 5) a defesa de igrejas nacionais submissas ao poder civil, quase como uma dependência da sua administração; 6) o direito de fiscalização e intervenção do Estado nas coisas sagradas; 7) o Recurso à Coroa; 8) a negação de um poder coercitivo à Igreja, ou seja, fim do Foro Eclesiástico; 9) a institucionalização do beneplácito régio para os documentos pontifícios (BEAL, 1969: 88-100; ALMEIDA, 1866: vol. I, p. I, 106-147).

Em suma, as bases onde se apoia o discurso justificador do regalismo português eram as referências à igreja primitiva, aos direitos dos imperadores romanos, ao direito divino dos reis, às antigas concessões pontifícias ou imperiais, aos antigos concílios e ao direito de autonomia das igrejas nacionais. Era no passado, na tradição, que o pombalismo busca-

va construir o seu discurso regalista e legitimar a sua prática.

Pombal também se preocupou em combater os seus maiores adversários dentro da Igreja, a Companhia de Jesus, na arena internacional, com o objetivo de forçar a Santa Sé a suprimi-los. Os resultados dessa campanha perduraram por séculos.

Os jesuítas e o antijesuitismo

A Companhia de Jesus chegou a Portugal durante o reinado D. João III (1502-1557), que lhe doou o antigo mosteiro de Santo Antão, na Mouraria (Lisboa). Os padres fundaram, no mesmo ano de 1546, um colégio em Coimbra, que depois se tornou a principal Universidade portuguesa e um dos principais centros de formação jesuítica. Segundo Tarcisio Beal, "a escolástica de Coimbra teria sido mesmo a mais progressista da Escolástica setecentista" (BEAL, 1969, p. 2).

Em breve tempo, a Companhia já possuía grandes haveres, tendo, inclusive, aberto outro colégio em Évora, que posteriormente assumiu a direção da Universidade que o Cardeal D. Henrique fundara naquela cidade em 1533. A influência dos jesuítas se tornou enorme, manifestando-se na religião, na política e no ensino. Foram eles os confessores do rei, da nobreza e, de um modo geral, de grande número de poderosos da sociedade da época. Tanto se multiplicaram e com tal sucesso que, já no último quartel do século XVII, eram uma das maiores forças dentro do Estado. Na defesa da ortodoxia tiveram grande influência e controle sobre a Inquisição e, consequentemente, sobre as teorias e os autores modernos que poderiam ou não ser divulgados no território português. "As novidades eram integradas e interpretadas, portanto, neutralizadas, dentro dos dogmáticos princípios da tradição metafísico-peripatética" (BEAL, 1969, p. 5-6, 584).

A influência da Companhia de Jesus em Portugal aumentou a partir de 1640 e se perpetuou até o século XVIII, quando as teorias do iluminismo começaram a questioná-la. O movimento "das luzes" ensejou um ataque à pedagogia da Ordem fundada por Santo Inácio (Luís Antônio Verney, *Verdadeiro método de estudar*). Na segunda metade do sécu-

lo XVIII, quase todos os governantes europeus se tornaram hostis à Companhia de Jesus, sendo o Marquês de Pombal o representante dessa corrente no reino português. A mudança política em relação aos padres da Companhia começou a ser sentida sob o reinado de D. João V (1689-1750), que se interessou em dar maior incentivo às ciências. Por isso, ele concedeu seu patrocínio aos oratorianos, ordem fundada por São Filipe Néri, que, em várias ocasiões, tinham entrado em disputas teológicas com os jesuítas, principalmente na questão jansenista, das quais ficaram guardados muitos rancores (BEAL, 1969, p. 21-22; ALMEIDA, 1866, I, parte I, p. 57).

Os atritos entre as duas ordens começaram quando os jesuítas fizeram a revisão das *Réflexions Morales*, de Pascásio Quesnel (1634-1719), discípulo de Antônio Arnauld, que resultou na bula *Unigenitus*, de 8 de setembro de 1713, em que o Papa Clemente XI (1649-1721) condenou o jansenismo. Posteriormente, as desavenças se acirram com a edição das *Lettres Provinciales*, de Blaise Pascal (1623-1662). Em 1718, quando a bula *Pastoralis Officii* formalmente declarou fora da Igreja quem não reconhecesse a *Unigenitus*, os inimigos desta se tornaram também inimigos da Companhia. "Os oratorianos se ressentiam da atitude dos jesuítas, porque entre oratorianos e jansenistas existiam certas afinidades, dado que o codificador da doutrina de Jansênio, Quesnel, fora oratoriano" (BEAL, 1969, p. 21-22; ALMEIDA, 1866, I, parte I, p. 57).

D. João V parece ter protegido os oratorianos para contrabalançar o predomínio da Companhia de Jesus e introduzir em Portugal as novas ideias e os métodos de ensino dos jansenistas. Os oratorianos foram os divulgadores de autores como Francis Bacon (1561-1626), René Descartes (1596-1650), Pierre Gassendi (1592-1655), John Locke (1632-1704) e Antonio Genovesi, sendo também os primeiros a enfrentar os jesuítas no campo da pedagogia portuguesa. Tiveram, inclusive, apoio de outras ordens, já que o monopólio do ensino de que desfrutavam os padres da Companhia era motivo de ressentimento por parte dos outros regulares. Nasceu assim um conflito de ideias e métodos entre as duas ordens (BEAL, 1969, p. 8).

Para Carnaxide (1940), a princípio Pombal não era con-

trário aos jesuítas, a sua oposição contra a Companhia de Jesus começou com as dificuldades na execução do Tratado de Limites, que, na opinião do ministro, tinha sido causada pelos missionários das Sete Missões na região do Prata e aqueles do Maranhão. Ao sentimento contra os ditos padres se somou o desejo de sequestrar-lhes os bens para tentar equilibrar as dívidas do Tesouro Real, "que vinha de mal a pior" devido à crise de produção brasileira, aos gastos com os investimentos mercantilistas e as guerras contra a Espanha (CARNAXIDE, 1940, 31).

Serafim Leite, por sua vez, argumenta que os sentimentos antijesuítas do Marquês existiam antes dos acontecimentos envolvendo o referido tratado. Ele salienta que nas *Instruções* enviadas para o governador do Maranhão, em 31 de maio de 1751, existiam, além daquelas públicas, outras secretas, versando sobre "Privilégios, Ordens e Resolução Régia". Ditas "instruções secretas" insinuavam que os bens das ordens, na sua maior parte, estavam "contra a forma da disposição da lei do Reino", supondo ter a Coroa o direito de dispor "das mesmas terras em execução da lei". Pautado nesse pressuposto dava poderes ao governador para visitar as Ordens, por si ou por outrem, "sem embargo de qualquer Privilégio, Ordem ou Resolução em contrário" e, se existissem, o Pombal as dava "por derogadas". Ainda versavam sobre "o excessivo poder que tem nesse Estado os Eclesiásticos principalmente no domínio temporal das Aldeias", ordenando então, ao Governador, que se informasse e tratasse com o bispo se não seria "mais conveniente ficarem os eclesiásticos somente com o domínio espiritual", dando-lhes côngruas por meio da real fazenda, ou seja, transformá-los em párocos. Somente posteriormente a estas instruções aconteceram as discórdias sobre o Tratado de Madrid (LEITE, 1838-1850, vol. VII, p. 338-339).

Pombal não tolerava que a autoridade do governo português sofresse qualquer interferência. Assim, as reclamações que recebeu do seu irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, governador e capitão-geral de Grão-Pará e Maranhão, contra os padres da Companhia, lamentando-se das dificuldades causadas pelos jesuítas na tentativa de execução das ordens secretas recebidas em 1751 e do Tratado de

Limites, assinado entre a Corte de Lisboa e a de Madrid no ano de 1750 (MAXWELL, 1996, p. 73; BEAL, 1969, p. 29-31)²¹, somadas aos frequentes conflitos com os colonos no Brasil, o indispueram definitivamente em relação aos jesuítas²².

A aplicação do Tratado de Limites se revelou problemática não somente no norte, mas também no sul do Brasil. No sul, os jesuítas espanhóis evidenciaram que as imensas dificuldades encontradas em aplicar o acordo o tornava impraticável. Uma das deficiências que apontavam era aquela que os índios das reduções, malgrado as admoestações feitas, não aceitavam a disposição de se mudarem para o outro lado da nova fronteira. Como as Coroas ibéricas não acataram a argumentação dos padres, a questão se transformou na sangrenta Guerra Guaranítica, em que os guaranis foram subjugados após um horrendo massacre, num episódio que, contudo, não deixou de causar sérios problemas financeiros e preocupações políticas à administração pombalina (LEITE, 1838-1850, vol. VII, p. 339-341).

21 O Tratado de Madrid foi firmado na capital espanhola entre D. João V de Portugal e D. Fernando VI de Espanha, em 13 de janeiro de 1750, para definir os limites entre as respectivas colônias sul-americanas. O objetivo do tratado era substituir o de Tordesilhas, o qual já não era mais respeitado na prática. As negociações basearam-se no chamado Mapa das Cortes, privilegiando a utilização de rios e montanhas para demarcação dos limites. O diploma consagrou o princípio do direito privado romano do *uti possidetis, ita possideatis* (quem possui de fato, deve possuir de direito). O Comissário português para as demarcações era o próprio governador do Pará que de lá partiu a caminho do baixo Rio Negro, com grande comitiva, para se entrevistar com o comissário espanhol, que havia de vir pelo Orenoco, sem notícia certa de que ele já havia chegado ou aproximava-se “naquelas distâncias e sertões, de caminhos encachoeirados e sem gente branca”, foi ato “de pessoa mal informada, falha de responsabilidade e bom senso. Passou-se um ano e ainda houve alimentos, alcançados a duras penas dos Missionários e dos seus Índios, ainda chegou o dinheiro para pagar o soldo dos militares contratados em Lisboa, a quem se prometeram especiais regalias; passou-se outro ano, e escassearam os mantimentos, não houve dinheiro para pagar os soldados que queriam transformar em roceiros, sobrevieram os maus tratos, graves doenças e fugiram [...] Durante tão dispendiosa, imprevidente, e, pelos resultados, inútil viagem (o Comissário espanhol afinal não veio), o Comissário português, Mendonça Furtado, entendeu grosseiramente que podia obrigar os Missionários de índios da Amazônia a serem feitores de escravos para alimentar uma empresa, realizada tão no ar como se viu” (LEITE, 1838-1850, vol. VII, p. 341-342).

22 Os padres empenharam-se na luta contra a escravidão dos índios, favorecida pelas leis vacilantes de Portugal, e conseguiram bons resultados, ajudados pela influência do padre Antonio Vieira sobre D. João IV. Porém, entraram em conflito direto com os colonos pelo controle da mão de obra indígena, motivo pelo qual os religiosos foram expulsos do Maranhão e de São Paulo, com a sua posterior reintegração. Sobre esse tema ver: ELLIS JUNIOR, 1934; MONTEIRO, 1994; MAXWELL, 1996.

A primeira medida de Pombal contra os jesuítas em Portugal foi à tentativa de envolvê-los, como instigadores, nos tumultos populares do Porto, em 23 de abril de 1757, contra a Companhia dos Vinhos, por ele instituída. Porém, o soberano D. José I se opôs veemente. Em 8 de outubro de 1757, o Ministro enviou a primeira carta ao Papa Bento XIV, queixando-se dos jesuítas (CARNAXIDE, 1940, 19, 158-159).

Quando ocorreu o atentado contra D. José I, na noite de 3 de setembro de 1758, Pombal incluiu os jesuítas entre os acusados pelo crime. Após alguns meses, o primeiro ministro ordenou várias prisões entre a nobreza, principalmente na família Távora, e mandou cercar as residências da Companhia de Jesus. Os nobres acusados da tentativa de regicídio foram executados, em 1759, e, logo após, a Junta da Inconfidência que os condenara ordenou o sequestro dos bens dos jesuítas, a dissolução das suas comunidades jesuíticas e a prisão dos religiosos que o Governo julgasse merecedores (BEAL, 1969, p. 44)²³.

Num crescendo, em 29 de junho de 1759, o Rei D. José I ordenou também o fechamento das aulas dos padres da Companhia e proibiu o compêndio de Manuel Álvares, mandando substituí-lo pelo de Antônio Pereira de Figueiredo. Finalmente, em 3 de setembro de 1759, data do aniversário do atentado contra o Soberano, publicou-se o alvará de expulsão dos jesuítas do Reino e domínios da Coroa Portuguesa (BEAL, 1969, p. 46).

Os jesuítas foram acusados de serem os instigadores e até mesmo os cabeças do atentado, sendo o pe. Gabriel Malagrida (1869-1871), confessor da Marquesa de Távora (condenada à morte), o principal imputado. Para conseguir condenar e executar o pe. Malagrida, foi necessário se organizar um processo por heresia no Santo Ofício²⁴.

23 Mais informações sobre o atentado ao Rei e o processo aos Távora, ver: MAXWELL, 1996, p. 79, 88-89.

24 O pe. Malagrida atraiu o ódio de Marquês de Pombal devido à sua atuação como missionário no norte do Brasil, quando ali governava o irmão do primeiro ministro Francisco Xavier de Mendonça Furtado. A aversão do Marquês em relação ao jesuíta cresceu ainda mais após o terremoto de Lisboa em 1755, devido ao livro *Juízo da Verdadeira Causa do Terremoto* (Lisboa, 1756), escrito por Malagrida. Nesta obra o autor atribuía a desgraça ocorrida a um castigo divino contra a política de D. José I. A aversão de Pombal crescia mais ainda em virtude da imensa reputação de Malagrida na corte e entre a população portuguesa. No dia 11 de janeiro de 1859, Malagrida

Pombal, decidido como estava a suprimir a Companhia de Jesus, promoveu, então, uma campanha difamatória internacional no intuito de forçar o Papa a tomar tal decisão. Assim, em 1757, fez redigir na Secretaria de Estado a obra intitulada *Relação Abreviada*, em que expôs o rol de queixas do Governo português contra os jesuítas, traduzindo-a depois em várias línguas e difundindo-a profusamente pela Europa. Entre as queixas constava, por exemplo, o fato de a Companhia haver tentado invalidar o Tratado de Madrid, de haver obstado a entrada nas reduções de qualquer pessoa estranha, inclusive do bispo, do governador e dos oficiais do Rei; de haver proibido o uso do português e do espanhol nos limites da referidas reduções, para assim impedir a comunicação entre índios e brancos; de haver reduzido os nativos a uma obediência cega aos missionários; de haver insuflado neles ódio contra os brancos seculares, dizendo que adoravam o ouro e traziam o demônio no corpo; de haver organizado e armado um exército para combater as monarquias; de haver desobedecido às bulas papais e às ordens régias ao praticarem o comércio (BEAL, 1969, p. 38-39).

A *Relação Abreviada* praticamente reduzia os missionários jesuítas do Brasil e do Paraguai a atrozescravistas:

foi preso junto a outros jesuítas, acusado de participação no atentado ao Rei D. José ocorrido no dia 1 de novembro de 1758. Pombal pretendia condenar o padre à morte e buscava alguma aparência de legalidade, com intuito de denegrir sua imagem em todo o Reino português. Ele chegou a requerer a Roma o direito de julgá-lo em um tribunal civil, o que lhe foi negado. Em 6 de dezembro de 1760, Pombal denunciou o pe. Malagrida à Inquisição como falso profeta e herético, imputando a ele dois escritos: *Vida de Santa Ana* e *Tratado da Vida e Império do Anti-Cristo*. Estas obras nunca foram colocadas à disposição do público, porém, dos trechos citados no processo, se a obra tiver sido realmente escrita por ele, eram sinais de que não estava mais em sã consciência. Para se ter uma noção disso é suficiente conferir um pequeno trecho, segundo o qual, Santa Ana, “antes mesmo de nascer, já tinha feito os três votos religiosos, e para não desagradar a nenhuma das três pessoas da SS. Trindade, consagrou a pobreza ao Pai, a obediência ao Filho e a castidade ao Espírito Santo”. O livro *Tratado da Vida e Império do Anti-Cristo* era igualmente delirante: “Que há de vir três Anticristos; o Padre, o Filho e o Primo; que este nascerá em Milão no ano de 2920 de um monge e uma religiosa; e que em seguida ele se casaria com Preserpina...”. Os inquisidores, cujo presidente era Paulo Carvalho, irmão de Pombal, ignorando o estado mental do acusado, condenaram-no como falso profeta e herético, dando-lhe a pena de estrangulamento com posterior queima na fogueira da inquisição na praça do Rossio em Lisboa. Foi organizado um verdadeiro espetáculo para a execução, e, assim, o suplício do pe. Malagrida se iniciou na noite do dia 20 de setembro de 1761, terminando apenas às quatro da manhã do dia 21 (O’NEILL, 2007; BUTIÑA, 1889).

Achando-se a Corte de Lisboa apartada, pelas simulações dos mesmos Padres, de toda informação daqueles vastos projetos de conquista, que eles por tantos anos paliaram com o sagrado véu do zelo da propagação do Evangelho, e da dilatação da fé católica, lhes não foi difícil obterem dela diferentes privilégios, e conseguirem muito mais tolerâncias, com que nos Estados do Grão Pará e Maranhão, acumulando abusos e abusos, vieram a fazer-se absolutos senhores do governo espiritual e temporal dos índios; pondo-os no mais rígido cativo, a título de zelarem a sua liberdade, e usurpando-lhe não só todas as terras e frutos que delas extraíam, mas também até o próprio trabalho corporal; de sorte que nem tempo lhe permitiam para lavrarem o pouco a que se reduz o seu miserabilíssimo sustento, nem lhes ministravam a pouca e insignificante roupa, que bastaria para cobrir a nudez com que estes infelizes racionais se expunham indecentemente aos olhos do povo.

Para sustentarem um tão desumano e intolerável despotismo, estabeleceram as mesmas máximas que haviam praticado na outra parte do sul, proibindo todo o ingresso dos portugueses nas aldeias dos índios, que os seus Religiosos administravam, debaixo do pretexto de que os seculares iriam perverter a inocência dos costumes dos referidos índios; e defendendo nas mesmas aldeias o não uso da língua portuguesa, para melhor assegurarem que não houvesse comunicação entre os referidos índios e brancos, vassallos de Sua Majestade Fidelíssima²⁵.

Outra obra de enorme repercussão foi a *Dedução Cronológica e Analítica*. Editada em Lisboa no ano de 1768, ela se tornou a principal arma da propaganda antijesuitica, relançando contra a Companhia velhas acusações e acrescentando novas. Composta de três volumes, trazia o nome do desembargador da casa de suplicação e procurador da Coroa, José Seabra Silva (1732-1813), como autor, mas se supõe que tenha sido redigida por vários indivíduos, sob o controle direto de Pombal.

Sem omitir as fontes jansenistas em que se inspirara, o tom usado era de verdadeiro libelo e confirmava várias características já apontadas sobre o regalismo pombalino:

25 *Coleção dos Negócios de Roma do reinado de El-Rei Dom José I*, 1874 vol. I, p. 22-23, 27.

A entrada dos jesuítas [o grifo é do autor] fez em Portugal, e em todos os seus domínios, não tem semelhante, que não seja os estragos da invasão com que os mouros oprimiram e assolaram a Espanha. [...] O doutíssimo Antoine Arnauld (cuja vasta erudição suscitou contra si toda a fúria dos mesmos chamados jesuítas), na Alegação que publicou para os impugnar. [...] São coisas manifestas: Serem inerentes ao supremo poder dos Príncipes Soberanos os importantíssimos direitos, não só de censura e proibição de livros, que não pertencem à religião e à doutrina; mas, ainda nestes mesmos livros dogmáticos e doutriniais, a coação externa de multas e penas corporais contra os impressores, livreiros e mercadores dos referidos livros, e serem eles direitos desde a fundação da Igreja, pertencentes aos ditos soberanos em geral, e em particular, aos senhores reis destes Reinos.

É igualmente manifesto de fato, que os referidos curiais e jesuítas, em comum e uniforme acordo, esbulharam a Coroa destes Reinos daquele importante e inauferível direito (SILVA, 1768, parte I, p. 1, 5, 201).

Também no Brasil essa literatura encontrou seguidores. Depois que a inteira Companhia foi expulsa de Portugal em 1759, o escritor mineiro José Basílio da Gama (1741-1795), associou-se à empresa difamatória em curso.

Em 1769, ele compôs *O Uruguai*, dedicado a Pom-bal. Tratava-se de um poema dividido em cinco contos, discorrendo sobre a Guerra Guaranítica, no qual os jesuítas eram descritos da forma mais vil. A obra se encerrava com um louvor a Gomes Freire de Andrade, Conde de Bobadela (1685-1763), por haver “libertado” os guaranis do domínio da Companhia de Jesus, ao mover-lhes guerra:

O invicto Andrade; e generoso, entanto,
Reprime a militar licença, e a todos
Co’a grande sombra ampara: alegre e brando
No meio da vitória. Em roda o cercam
(Nem se enganaram) procurando abrigo
Chorasas mães, e filhos inocentes,
E curvos pais e tímidas donzelas.

Sossegado o tumulto e conhecidas
As vis astúcias de Tadeu e Balda,
Cai a infame República [República Guaranítica] por terra
(GAMA, 1769, p. 100-101).

A política denegridora do Marquês achou fértil terreno nos adversários da Companhia, reforçando uma prolífera literatura antijesuítica, na qual os padres eram considerados gananciosos, sediciosos, promotores de conspirações, mentirosos, autoritários, antiprogressistas e representantes de interesses de uma autoridade estrangeira. O antijesuítismo continuará pelo restante do século XVIII, prosseguirá incólume durante o século XIX e, somente no século XX, perderá força. Durante o Segundo Reinado, ser chamado de jesuíta pelos regalistas, liberais e maçons era um pejorativo. O “jesuitismo” e o “ultramontanismo” foram logo identificados e associados por estes grupos. Mais que isso, as política antijesuítica de Pombal gerou um movimento de pressão tão forte sobre a Santa Sé, que o Papa Clemente XIV (1705-1774) se viu forçado a assinar o Breve *Dominus ac Redemptor noster*, decretando a supressão universal da Companhia de Jesus em 1773.

Considerações Finais

O estudo das relações entre Igreja e Estado é fundamental para se entender o Período Moderno e Contemporâneo. A Questão Religiosa, vista como um processo de longa duração, amplia a nossa capacidade analítica dos eventos que envolvem essas duas instituições, nesses períodos históricos.

No Império Pluricontinental Português, o Marquês de Pombal, no seu projeto de fortalecimento do poder régio, se empenhou na realização de uma reforma eclesástica e educacional. As linhas guias das políticas religiosas de Pombal foram o repúdio do poder temporal da Igreja e da autoridade disciplinar pontifícia tal como era praticada no reino, mantendo, porém, o caráter inseparável entre Estado e Igreja, desde que esta fosse submissa àquele. Um desdobramento marcante disso foi à expulsão dos jesuítas dos

territórios lusitanos, medida que abriu o precedente para que outras nações europeias seguissem o mesmo exemplo.

Os discursos justificadores dos projetos de reforma do Estado e da Igreja se pautavam em diferentes argumentos, esta última se fazia invocando a pureza da disciplina eclesiástica primitiva e aquela encontrava no futuro a justificação do presente. As teorias, práticas e legislações regalistas garantiram ao governo os instrumentos para intervir na ambiência eclesiástica. O discurso justificador do regalismo pombalino pode ser percebido nos estatutos das Faculdades de Teologia e de Direito Canônico da reformada Universidade de Coimbra, bem como nas publicações de Antônio Pereira de Figueiredo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Cândido Mendes de. Direito Civil Eclesiástico Brasileiro Antigo e Moderno em suas relações com o Direito Canônico. 2.º vol. Rio de Janeiro: Garnier, 1866-1873.

ALMEIDA, Fortunato de. História da Igreja em Portugal. Porto: Portucalense Editora, 1967.

BEAL, Tarcísio e CARDOZO, Manuel da Silveira. Os jesuítas, a Universidade de Coimbra e a Igreja brasileira, subsídios para a história do regalismo em Portugal e no Brasil 1750-1850. Ann Arbor: The Catholic University of America, [Tese], 1969.

BUTIÑA, Francisco. Vita Del P. Gabriele Malagrida D.C.D.G. bruciato come eretico dal Marchese di Pombal. Milano: Tip. Artigianelli, 1889.

CASTRO, Zília Osório de. "Antecedentes do Regalismo Pombalino". In: Estudos em homenagem a João Francisco Marques. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002. Versão on line do artigo < <http://ler.letras>.

up.pt/site/default.aspx?qry=id03id172id239&sum=sim>.

CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. História eclesiástica do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1955.

CARNAXIDE, Antônio de Souza Pedroso. O Brasil na administração pombalina. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1940.

CARRATO, José Ferreira. Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1968.

Coleção dos Negócios de Roma do reinado de El-Rei Dom José I. vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional, 1874.

ELLIS JUNIOR, Alfredo. O bandeirismo paulista e o recuo do meridiano. São Paulo: Nacional, 1934.

FIGUEIREDO, Antônio Pereira de. Tentativa Teológica. Lisboa: Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1769.

FRANCO, José Eduardo. Massacres ou martírios do Marquês de Pombal? Memória e mito. In: Revista Lusófona de Ciência das Religiões – Ano VIII, 2009 / n. 15 – 283-301

GAMA, José Basílio da. O Uruguai. Lisboa: Régia Oficina Tipográfica, 1769.

LOURENÇO VAZ, F. A. O Catecismo no Discurso da Ilustração Portuguesa do século XVIII, em Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias, X. Evora: 1998, pp. 217-240

MARTINA, Giacomo. Storia della Chiesa: dal Lutero ai nostri giorni. Brescia: Morcelliana, 2001.

MAXWELL, Kenneth. Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra – Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

O'NEILL, Charles E. e DOMÍNGUEZ, Joaquín M. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Roma: Instituto Histórico S.I. Madrid: *Universidad Pontificia Comillas*, 2001

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Os ultramontanos no Brasil e o reagismo do Segundo Império (1840-1889)*. Tese de Doutorado. Roma: *Pontificia Universidade Gregoriana*, 2010.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o reagismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. São Luís: *EDUFMA*, 2015.

SCHATZ, Klaus. *Storia della Chiesa*. Brescia: Editrice Queriniana, 1995.

SILVA, Inocêncio Francisco da Silva. *Dicionário Bibliográfico Português 1858-1914*. Lisboa: *Imprensa Nacional*, 1858-1923.

SILVA, José Seabra. *Dedução Cronológica e analítica, parte primeira*. Lisboa: *Oficina de Miguel Menescal da Costa*, 1768.

TALASSI, Luiz. *A Doutrina do Pe. Feijó e suas Relações com a Sé Apostólica*. São Paulo: *Oficinas da Empresa Gráfica Revista dos Tribunais*, 1954.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: *Editora Universidade de Brasília*, 1980.

VALADARES, Virginia Maria Trindade. *Elites Mineiras Setecentistas: conjugação de dois mundos*. Lisboa: *Edições Colibri*, 2004.

SOTAINAS CONSTITUCIONAIS: RELIGIÃO E POLÍTICA NA COMARCA DE PARACATU - 1821-22

Marcus Caetano Domingos²⁶

Resumo: Como decorrência da Revolução do Porto, iniciada em agosto de 1820 uma onda revolucionária propagou-se através do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves. Sob a forma do *Constitucionalismo Vintista*, o movimento foi vindo até os mais recônditos sertões das províncias brasileiras. Um novo ideário, o Liberal (mesmo que “mitigado”, segundo seus críticos), tomou a forma de um constitucionalismo militante, que encheu as ruas do Brasil. Novas instituições, criadas em meio às reformas emanadas a partir das Cortes de Lisboa, passaram a conviver com as velhas típicas do Antigo Regime, como a monarquia, plantada no Rio de Janeiro, desde 1808, e a Igreja. No presente artigo se observa de perto, em análise de micro história, a participação de algumas *sotainas constitucionais* da comarca de Paracatu, na província de Minas Gerais. Porém, antes, para conhecer em capilaridade a constituição do Estado, da Igreja e da sociedade, na qual estava inserido o clero, se observará, desde a sua formação, um padre, eleito deputado às Cortes de Lisboa, pela comarca de Paracatu: D. Hermógenes Casimiro de Araújo Brunswik. A intenção é realizar um esboço de sua trajetória de vida, desde a análise de sua gênese, educação e ordenação, assim como de constituição de sua família, pois teve mulher e filhos, perfilhados no testamento, até chegar à política. Devido ao Padroado os interesses do Estado e da Igreja andavam imiscuídos, assim a reconstituição da rede de interesses e da clientela que cercavam o padre, e seus rivais, permitirá lançar luzes ao destino de sua malograda eleição, decidida, no final, pelos interesses capilares em conluio com a grande política.

26 PEBTT – CEFET-MG\ Araxá, doutorando: UNESP/Franca. Orientadora: Marisa Saenz Leme.

Introdução

No dia três de janeiro de 1822 a Câmara da vila de Paracatu enviou um ofício ao “*Governo Provisional*” da província de Minas Gerais (Junta de Governo Provisório - JGP) informando que “os Eleitores de Paróquia reunidos repentinamente em sessão permanente”, entre os dias 20 e 22 de dezembro de 1821, haviam nomeado “hum deputado que representará a Comarca nas Cortes”²⁷. Alegando terem sido excluídos da representação provincial, os comarcães paracatuenses “elegeram em separado” um representante próprio, o padre Hermógenes Casimiro de Araújo Brunswik, como um décimo quarto deputado da bancada de Minas Gerais às Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa, mais conhecida no Brasil como Cortes de Lisboa.

Os paracatuenses queriam, com o ofício de três de janeiro, o reconhecimento pelo governo provincial (JGP) da eleição de seu deputado tardio, para que esse pudesse, como mais um dos representantes legítimos da província, seguir para as Cortes, em Lisboa. Os camaristas pleiteavam também a ajuda de custo necessária para enviar e manter seu deputado em Portugal. No ofício, declararam que os representantes da comarca se viram excluídos da “eleição de província” que elegera a deputação mineira, ocorrida em Vila Rica, entre 16 e 19 de setembro de 1821, e que, por isso, teriam elegido um representante em separado²⁸. Agindo assim, se-

27 “Certidão passada em requerimento de Hermógenes Casimiro de Araújo Brunswik, vigário da paróquia de Nossa Senhora do Desterro do Desemboque, no qual solicita cópia da correspondência sobre a junta eleitoral da comarca de Paracatu”. Nessa certidão estão copiados documentos relativos à sua eleição às Cortes de Lisboa na comarca de Paracatu. Fundo: Coleção IHGB. Notação Final: DL2. 11. Microfilme: Arm. 1 Prat. 1 Escan. 6 Pasta 111/2-4.

28 Era o quarto nível das complexas eleições que escolheram a deputação do Reino Unido de Portugal e Brasil. O primeiro e o segundo níveis aconteceram nas eleições nas paróquias (ou freguesias), o segundo, nas eleições nas comarcas (que em Minas Gerais eram cinco), e, por fim, o quarto e último nível, a eleição provincial, de acordo com o Decreto de 24 de abril de 1821. Retificando informação veiculada em minha dissertação de mestrado, de que se passaram em três níveis. Página 13. DOMINGOS, Marcus Caetano. *D. Hermógenes e a eleição para as Cortes de Lisboa na comarca de Paracatu e na província de Minas Gerais: 1821-1822*. Dissertação. São Paulo. Universidade de São Paulo, 2007. O presente capítulo retoma as questões levantadas na dissertação,

gundo o Ouvidor de Paracatu Lúcio Soares Teixeira de Gouvêa²⁹, teriam dado cumprimento ao decreto das Cortes de 24 de abril de 1821³⁰, no qual “se ordena que as Comarcas distantes da Província possam nomiar Seo Deputado”³¹.

Devido à alegada exclusão dos representantes da comarca nas eleições da bancada mineira às Cortes de Lisboa e, ainda, da eleição para compor a Junta de Governo Provisório (JGP), que se deu no dia 20 de setembro de 1821, não ocorreu apenas a eleição do representante local às Cortes de Lisboa. No final daquele ano, e no início de 1822, a comarca, em especial sua sede – a vila de Paracatu –, teria sido palco de diversas tentativas de formação de um governo autônomo local, levadas a cabo por Francisco Antônio de Assis, eleito junto a D. Hermógenes como seu “deputado” suplente, entre os dias 20 e 22 de dezembro de 1821.

Francisco Antônio de Assis teria sido um dos personagens centrais dos “movimentos sediciosos” ocorridos na comarca, segundo o ouvidor Antônio da Costa Pinto³², substituto

e, sem querer esgotar o tema, busca servir para retificar, corrigir, complementar e atualizar questões. As novidades são frutos das pesquisas atuais visando o doutorado, iniciado neste ano, na UNESP/Franca, sob orientação da Prof.^a Dr.^a. Marisa Saez Leme, e que tem por tema a participação da Junta de Governo Provisório de Minas Gerais (JGP) no processo de independência. A JGP funcionou entre de setembro de 1821 e maio de 1822.

29 Eleito deputado titular às Cortes de Lisboa pela província de Minas, em 19 de setembro de 1821.

30 O referido decreto estabeleceu alguns princípios para a legitimação das Juntas Governativas que estavam sendo criadas nas províncias, ordenou que houvesse as eleições para deputados constituintes, previu critérios para o fornecimento dos recursos necessários para a viagem e estadia dos constituintes em Lisboa. Um dos artigos do decreto regulava as eleições nas comarcas “mais distantes” das províncias. Este foi o princípio legal que o Ouvidor de Paracatu usou para justificar a realização de eleições tardias em sua comarca. Fundo: Coleção IHGB. Notação Final: DL2. 11. Microfilme: Arm. 1 Prat. 1 Escan. 6 Pasta 111/2-4. Documentos 22 e 23.

31 “Proposta que o Ouvidor da comarca de Paracatu fez aos eleitores de freguesia de sua comarca, datada de em 25 de novembro, para elegerem seu deputado a 15 de janeiro de 1822”. Fundo: Coleção IHGB. Notação Final: DL2.11. Microfilme: Arm. 1 Prat. 1 Escan. 6 Pasta 111/2-4. Documento 19.

32 Segundo Oliveira Melo, já em 1806 o padre Joaquim de Melo Franco e as autoridades locais (câmara de Paracatu), provinciais (governador) e representantes da monarquia, no caso de 1806, o Juiz, entravam em conflito, por causa do trajeto de uma procissão (páginas 99 a 103). Em 1821-22, novamente, no caso, contra o ouvidor interino, “Coronel” Costa Pinto. Na função de ouvidor interino, segundo Melo, “ele enfrentou enormes dificuldades, como adversário do vigário Melo, a ponto de ocasio-

do deputado Lúcio Soares na ouvidoria de Paracatu³³. Em diversas ocasiões, entre meados de 1821 e nos primeiros meses de 1822, Francisco Antônio teria tentado eleger-se Presidente de uma Junta Governativa Provisória, que teria tentado proclamar em Paracatu. Ele, segundo o Ouvidor da comarca de Paracatu, Antônio da Costa Pinto, com o “apoio de seu Tio Vigário Joaquim de Melo Franco, [...] pretende (ia) governar a Terra a seu arbítrio, segundo as suas más inclinações”³⁴.

Ambos são acontecimentos pouco conhecidos, tanto a tentativa de formação de uma Junta Governativa própria quanto a eleição “desconhecida” de D. Hermógenes. Certamente, tiveram inexpressiva influência nos resultados do processo político que resultou na independência, em 1822. No entanto, sua análise pode-se mostrar profícua, pois apontaria para algumas das contradições internas do processo político mineiro e brasileiro³⁵. A análise dos acontecimentos permite lançar luzes sobre a atuação do clero da região na política, pois há padres nas posições centrais dos acontecimentos, seja como articuladores ou como protagonistas. O papel serviria como uma luva, em especial, respectivamente, para D. Joaquim de Melo Franco e para D. Hermógenes. Mello Franco era o Vigário da Vara da Igreja da Vila do Paracatu do Príncipe, a sede da Comarca Eclesiástica da Manga, que fazia parte do Bispado de Pernambuco. D. Hermógenes, também era Vigário da Vara, em Desemboque, na Prelazia de Goiás. Havia um for-

nar uma revolução local. Foi em 1822, quando se recusou a armar cavaleiro a Francisco Antônio de Assis, sobrinho do vigário. Com o apoio de seu tio, ele sublevou o povo contra o Ouvidor em exercício, pretendendo depô-lo e proclamar um governo provisório”. (página 167). Para Oliveira Melo a nomeação de Antônio Limpo de Abreu para aquela ouvidoria, ele “houve por bem armar de cavaleiro a Francisco...e promover uma administração de concórdia e justiça”. (Idem). OLIVEIRA MELLO, Antônio. *As Minas Reveladas (Paracatu no Tempo)*; Paracatu, Ed. da Prefeitura Municipal de Paracatu, 1994.

33 Lúcio Soares deixou Paracatu rumo ao Rio de Janeiro, para embarcar com os colegas de deputação. Passou por Vila Rica no caminho. Fonte: APM. Fundo SP-03. No início de janeiro de 1822.

34 SILVA, Ana Rosa. SILVA, Ana Rosa Clotet da – “Identidades políticas e a emergência do novo Estado nacional: o caso mineiro”. In: Jancsó, István (org.): *Independência: História e Historiografia*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2005, p. 537.

35 A compreensão de que o caminho a explicação da independência do Brasil deveria passar pela busca das contradições internas do processo histórico brasileiro é devida a Caio Prado Júnior. PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1948. Pp. 357-358, 365, 374.

te peso das sotainas na política daquela comarca, durante o processo de independência. Empregando termo fartamente repetido na ocasião, pergunto: os envolvidos nos acontecimentos, conforme argumentavam, ardiam de “aferro ao constitucionalismo”? Se sim, por qual constitucionalismo ardiam³⁶?

Havia muitas leituras a respeito de qual era o conteúdo das reformas que estavam sendo encaminhadas. A quem deviam seguir? A Lisboa? Ao Rio de Janeiro? Ou Vila Rica? Ou a si mesmos? O que se pode observar é que muitos acontecimentos passaram a ter, em sua dinâmica local, a sua principal força motriz, um quadro de revolução política. Uma vez tendo sido convulsionados pela onda revolucionária, emanada a partir de Lisboa, por contágio, cada quadrante³⁷ passou a viver lances próprios, a sua experiência constitucional, imersos, é lógico, em processos maiores, onde as decisões vindas de fora, muitas vezes, resolviam complexos processos de disputa. Pode ter sido assim em Paracatu, teria sido assim em Minas Gerais, durante o processo de independência. A JGP terminou engolfada pelo sucesso da Viagem de D. Pedro a Minas, entre abril e maio de 1822. A deputação de Paracatu, engolfada pela JGP.

Em Minas Gerais, o constitucionalismo de 1820-22 teria formado um verdadeiro mosaico, com cada região expressando sua dinâmica própria. Por isso, na capital mineira, a JGP recebeu com desconfiança os acontecimentos de Paracatu. A desconfiança pela condução dos acontecimentos mais radicais recaiu sobre o Vigário da Vara D. Joaquim de Melo Franco. A JGP realizou uma branda intervenção militar na comarca, que se deu através de uma *Parada*, no dia 30 de janeiro de 1822, assunto

36 Recaíram dúvidas a respeito da culpa do Ouvidor Lúcio Soares Teixeira de Gouveia pelo atraso na escolha dos representantes legais que representariam a comarca nas eleições de deputados constituintes e da JGP. Para escapar de acusação de falta de “aferro constitucional” que o Ouvidor Lúcio Soares Teixeira de Gouveia mandou que fosse realizada a eleição, a ser feita em janeiro de 1822, mas que acabou sendo adiada para dias 20 a 22 de dezembro de 1821. Segundo os camaristas de Paracatu, o Ouvidor teria agido dessa maneira para que seus comarcões não fossem impregnados por uma “mancha indelével”.

37 JANCÓS, István & PIMENTA, João Paulo Garrido- “Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)”. In: Mota, Carlos Guilherme (org) – *A Viagem Incompleta. A experiência brasileira (1500-2000). Formação: histórias*. São Paulo, Editora Senac São Paulo, 200, pp. 127- 175.

cujas análises se tratará ao final do capítulo. A motivação alegada para a sua realização foram reclamações e acusações enviadas a Vila Rica pelos adversários do poderoso vigário de Paracatu.

Para o período considerado, a província de Minas Gerais apresentou relações mais diretas, mais nítidas, mais perceptíveis com as províncias do Rio de Janeiro e de São Paulo. Porém, nem tudo vinha do Leste (RJ) e do Sul (SP) para o Norte, em Minas, entre 1820-22. A influência da Bahia, por exemplo, é pouco percebida pela historiografia. O mesmo vale para as relações com Pernambuco e Goiás. Há de se atentar para o fato, pois Paracatu era uma comarca que tinha duas freguesias recém-transferidas de Goiás, e que tinha importante influência migratória de não-mineiros, incluindo uma importante participação de paulistas, portugueses, goianos e, em menor número, de maranhenses³⁸.

Além dessas relações externas à província, a comarca de Paracatu tinha fortes ligações com as outras “micro-regiões” de Minas Gerais. Recebera forte migração do Centro de Minas, de onde viera o Vigário D. Hermógenes (nascido na freguesia de Conceição do Mato Dentro, na comarca do Serro do Frio) – o deputado tardio –, e do Sul de Minas, com quem comercializava e por onde escoava sua produção até Vila Rica ou o Rio de Janeiro³⁹.

D. Hermógenes foi um vigário-potentado em Desemboque, como atesta seu inventário, pelo menos na parte final de sua vida⁴⁰. Exerceu todas as atividades sociais, políticas e econômicas que os potentados laicos exerciam em seu tempo. Era um rico fazendeiro, ocupava vários cargos públicos, laicos (civis e militares) e religiosos. Era advogado provisionado e professor⁴¹. D. Hermógenes foi um dos maiores vultos políticos da história

38 VENÂNCIO. Renato Pinto. “Paracatu: movimentos migratórios no século XVIII”. In: *Locus: Revista de história*. Juiz de Fora, vol. 4, nº. 1. Pp. 81-92, 1998. Editada pela UFJF.

39 VENÂNCIO. *Op. cit.* SAMPAIO. Antônio Borges. *Uberaba: História, Fatos e Homens*. Academia de Letras do Triângulo Mineiro: Uberaba, 1908.

40 Documento Nº 5, 1861. Inventário do Cônego Hermógenes Casimiro de Araújo Brunswick. Segundo Jorge Alberto Nabut, encontra-se nos arquivos do Cartório de 2º Ofício do Fórum R. Maluf, em Sacramento, MG. NABUT. Jorge Alberto. *Desemboque: Documentário Histórico e Cultural*. Uberaba, Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1986, pp. 236-270. Citação, p. 236.

41 Fonte: IHGB. Fundo: Coleção IHGB. Notação Final: DL2. 11. Microfilme: Arm. 1 Prat. 1 Escan. 6 Pasta 111/2-4. Documento sem número. D. Hermógenes foi provisionado em 1812 para advogar em Desemboque.

da atual região do Triângulo Mineiro⁴². Foi um sacerdote do seu tempo e do seu espaço. Naquela época não era incomum que os sacerdotes tivessem família, como ele, e que tivessem franca participação na vida política e econômica⁴³. D. Hermógenes, que teve extensa prole, foi o pai do Barão de Ponte Alta⁴⁴.

Nascido na região central de Minas, na chamada zona Metalúrgico-Mineradora, nas décadas finais do século XVIII no bispado de Mariana, D. Hermógenes foi ordenado no bispado de São Paulo, na segunda década do século XIX, estabeleceu-se na região da Farinha Podre, na Prelazia de Goiás, região onde chegou quando esta ainda pertencia à capitania de Goiás, em 1814, dois anos antes da sua transferência para Minas, o

42 Este Cônego foi um importante potentado local, foi pároco do Desemboque de 12 de abril de 1814 a 26 de dezembro de 1861, natural da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Mato Dentro do Serro do Frio, bispado de Mariana, recebeu as ordens de presbítero em São Paulo, em setembro de 1809, foi eleito deputado às Assembléias Provinciais Mineiras por muitas legislaturas. Em 1856, *"vigorando a lei política da conciliação com grandes círculos, ocupou uma cadeira na Assembléia Geral Legislativa (...), Tendo sido eleito deputado às Cortes que se reuniram em Lisboa, não chegou a ir tomar assento por ter-se declarado, logo após, a Independência do Brasil"*. In: "Cônego Hermógenes – Breve notícia sobre o Cônego Hermógenes Cassimiro de Araújo Bruonswick, Vigário de Desemboque". SAMPAIO. *Op. cit.* Pp. 231-238.

43 WERNET, Augustin. Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987. pp. 40-54. Segundo Eschwege, era comum, especialmente para os sacerdotes terem mulheres, que, naquela região, eram chamadas de "comadres". ESCHWEGE, Wilhelm. Ludwig von. *Brasil, novo mundo*. Tradução Domicio de Figueiredo Murta. Belo Horizonte: Centro de Estudos Históricos e culturais. Fundação João Pinheiro, 1996.

44 A mãe do Barão de Ponte Alta, Ludovina Clara dos Santos, "comadre" de D. Hermógenes, era nascida na vila de Paracatu. Hermógenes teria tido, só com esta "comadre", dez filhos. O Barão de Ponte Alta nasceu em Desemboque, no dia 16 de maio de 1816 – morreu em Uberaba, em 25 de setembro de 1903. SAMPAIO. *Op. cit.* P. 266. O Barão foi perfilhado no testamento de seu pai, D. Hermógenes, contido em seu inventário, junto aos irmãos vivos. *"Perfilho a todos elles por força do presente testamento em virtude das disposições do decreto de 11 de agosto de mil oitocentos e trinta e hum e mais leis vigentes...o Comendador (futuro barão) Antonio Eloy Casimiro de Araujo, ao Tenente Coronel Jose Maria Casimiro de Araujo, ao Major Carlos Maria Casimiro de Araujo, a Aureliano Cesário de Araujo, a Maria Cansia Casimira de Araujo (1.820\$000), casada, a Maria Justina Casimira de Araujo (2. 376\$800), casada (1.027\$000), Maria Filisbina Casimira de Araujo (1770\$000)"*. *"A alguns dos herdeiros instituidos tenho feito doação em casamento estas doações serão obrigadas a trazer a colação, para poderem herdar"*. Entre parênteses está o valor herdado dos bens por cada um. Na partilha, os bens foram deixados para as filhas do padre. Entre os bens havia fazendas, casas, escravos, bens relacionados a diversas atividades econômicas, educacionais (livros), e voluptuárias. Cordões, fivelas, bengala, relógios de ouro, prataria, porcelana, louça chinesa, tecidos, relógios, arriatas e faqueiros de prata. Finos aparelhos de chá e de café. Batina com capa larga de seda. Papel pautado para música. Cento e trinta e nove livros de direito civil e criminal, algumas histórias, dicionários de português e de latim.

que se deu em 1816. Na esfera religiosa, as freguesias transferidas continuaram a pertencer à prelazia de Goiás. Quatro anos depois, em 1820, padre Antônio José da Silva, que foi seu rival por quase quatro décadas seguintes, foi nomeado para a capela de Uberaba, pela qual estava contendendo o padre Hermógenes com seu primo Antônio Eustáquio da Silva Oliveira, hoje conhecido como Major Eustáquio (que, então, era capitão).

O Cônego Hermógenes e seu rival de sotaina Vigário Silva (Antônio José da Silva – 1796?-1858?) foram dois padres muito atuantes na política, característica geracional, em especial do clero ordenado em São Paulo no período, de acordo com Augustin Wernet. Porém, não chegaram aos altos cargos a que chegou outro egresso do bispado de São Paulo, Padre Diogo Feijó. O Vigário Silva, o Cônego Hermógenes, talvez até o Vigário Joaquim de Mello Franco foram membros de um setor que na política atual é denominado de *baixo clero*.

Nossos estudos se direcionam aos processos de ordenação desses dois rivais da Farinha Podre: Vigário Silva e Cônego Hermógenes com base em fontes de relevada importância, onde se tem encontrado informações a respeito dos habilitandos, que iluminam suas trajetórias de vidas, na religião, na vida pessoal e na política. Assim como o rival, a ordenação de D. Hermógenes se deu no Bispado de São Paulo e se deu em duas etapas.

O habilitando Hermógenes deu início à ordenação em São Paulo em 1809, porém somente a concluiu em 1810, e retomou-a em 1820. Foi somente então que recebeu as ordens superiores, sendo alçado ao diaconato⁴⁵. Hermógenes foi ordenado durante o período do bispo D. Mateus de Abreu Pereira (1794 a 1824). Não é uma informação irrelevante. O clero formado em sua gestão à frente do bispado, segundo Wernet, tinha características que muito se relacionam com a vida e trajetória, pessoal, política e sacerdotal do “*Cônego*”. Primeiramente, “o exercício de outras atividades profissionais, o envolvimento político e a constituição de famílias”, que, segundo o pes-

45 Cúria Metropolitana de São Paulo, Processo de habilitação de *genere et moribus* de Hermógenes Casimiro de Araujo Brunswik. Estante 2, Gaveta 56, número 1225, ano de 1820. Até a página 57 o processo é o de 1809-1810 e após a página 58, trata da segunda etapa, em 1820.

quisador, seriam “elementos estreitamente ligados entre si”⁴⁶.

Wernet afirmou a respeito de D. Mateus que “não se percebe de maneira global e sistemática, o seu empenho pela moralização e ilustração de todo o seu clero”, pois “desde 1798, não visitou mais, pessoalmente, as paróquias de sua diocese”. Principalmente nos últimos anos de seu bispado, de D. Mateus teria conferido ordens sacras a muitos candidatos, inclusive de outras dioceses, “sem examinar devidamente seus conhecimentos filosóficos e teológicos e sem o necessário controle dos atestados de idoneidade moral”⁴⁷.

De modo geral, segundo Augustin Wernet, no Bispado de São Paulo, era notório o relaxamento com as cobranças morais e desobrigas necessárias para a ordenação, tendo sido ordenados padres, nas primeiras décadas do XIX, sem vocação, sem rigor com o hábito e com graves impedimentos⁴⁸. Segundo uma das testemunhas arroladas no processo de *Genere et Moribus*, Carlos José da Silva, “o habilitando Hermógenes é religioso, de boa conducta, ainda que lhe faltasse vocação”, embora a “tem descoberto pelos esforços que tem feito afim de a conseguir”⁴⁹.

Em 1809, o habilitando Hermógenes declarou que desejava ser admitido, “mandando-lhe fazer a sua habilitação *de genere* por justificação de paternidade com seu Irmão germano o Subdiácono Antônio Álvares de Araújo Dumienne, que se acha habilita(n)do pelo Bispado de Mariana”⁵⁰. Pelo que se pode depreender, em vez de autorização do pai, conforme exigia o procedimento e a lei, havia uma vontade paterna expressa de que os irmãos gêmeos Antônio e Hermógenes se tornassem sacerdotes. O seu irmão, ora foi tratado como padre, logo, como se já tivesse recebido as ordens menores, ora, apenas como habilitando. Como era costume, e ainda é, ele e seu irmão gêmeo podem ter sido prometidos pelo pai, ou pelos pais, muito devotos, para o sacerdócio, uma espécie de Cosme e Damião de batinas.

46 WERNET. *Op. Cit.* p. 61.

47 HAUCK, João Fagundes. *A igreja na emancipação (1808-1840)*. In: BEOZZO, José Oscar, org. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1980. t. II, v. 2. p. 83. *Apud*: WERNET. p. 54.

48 WERNET. *Op. Cit.* p. 40-54.

49 *De Genere* de D. Hermógenes, *Op. Cit.*, p. 10.

50 IDEM. p. 2.

Em 1820 ele retornava ao bispado de São Paulo para constituir seu patrimônio e requerer as referidas ordens superiores, o diaconato, embora a sua carta de ordenação informe que ele ascendeu ao diaconato no dia 22 de setembro de 1810⁵¹. A pressão do pai continuou, na segunda etapa da ordenação de D. Hermógenes. Quando retomou sua ordenação, em 1820, declarou que suas premissas eram “o ardente desejo de ascender ao presbiterato e que seu pai, Manoel Teixeira de Araújo e Sousa se achava na idade avançada de mais de sessenta anos” e “suspira por ver o Justificante feito Sacerdote, e ouvir a sua Missa, antes que lhe chegue a morte”⁵².

Creio que a reabertura de seu processo de ordenação se deve a questões envolvendo patrimônio, no bispado de São Paulo, e/ou de “*compatriotado*”, ou seja, comprovação que residiu, residia e desejava residir no bispado de São Paulo, e/ou com a existência de um patrimônio mínimo que provesse seu sustento, para não depender das magras côngruas. Algum problema exigiu que ele retomas-se a sua peregrinação pelos cartórios da cúria paulistana.

Pode ter havido dificuldades para compor um patrimônio para Hermógenes, em 1810, a testemunha Alferes Carlos José da Silva afirmou “serem seos pais pobres”⁵³. A demora na constituição do patrimônio, entre 1810 e 1820, é um indício de que a afirmação não era de todo descabida. Já a doação de extensa sesmaria para ser patrimônio de uma capela, em 1818, feita pelo pai e a mãe de D. Hermógenes, pelo contrário, é indício de que tinham muitas posses⁵⁴. Hermógenes poderia

51 Cópia de alguns documentos que têm relação com o Cônego Hermógenes. Carta de ordenação traduzida. Segundo o autor, o original está no IHGB, no Rio de Janeiro. In: NABUT. *Op. Cit.* p. 187. Ordens clericais conferidas, segundo sua Carta de Ordenação: *Primeira tonsura clerical e aos quatro graus das Ordens Menores*, ao *Diaconato*, ao *Presbiterato*, entre 22 de setembro de 1809 e novembro de 1810. Tendo havido muitas dispensas, que podem ter sido revistas, por algum motivo. “*Transcripto ad. Libr. 24, Fol. 75. In civitate Paulopolitano 27 de Novembro de 1810. Petrus Fernandes de Andrade*”.

52 *De Genere* de D. Hermógenes, *Op. Cit.*, p. 58. Seu pedido é datado de 19/09/1820. Véspera das bodas de onze anos de sua primeira tonsura.

53 IDEM. p. 9.

54 Em 4 de agosto de 1820, no “lugar de terras doadas pelo Capitão Manoel Ferreira de Araújo e Sousa e sua mulher Dona Joaquina Rosa de Sant’Anna, margem do Ribeirão Burá, e dentro deste oratório erecto”, o Reverendo Hermógenes (...), Vigário Colado e da Vara, veio “assignalar o lugar em que se há de fundar a Capela com o Orago

não ser ainda rico, como foi mais tarde, mas, certamente, não era pobre, nem os seus pais. A doação do patrimônio imenso que fundou Sacramento (MG) é uma prova. Em 1820 há outra questão, o patrimônio precisava ser no bispado de São Paulo. Desemboque está a cerca de 70 km, pouco mais ou menos, de São Paulo. No arraial vizinho, já em São Paulo, ele procurou constituir o seu patrimônio. Uma chácara sita ao pé do “*Arraial de N. S. da Franca*”⁵⁵. O “re”-habilitando declarou, falsamente, estar compatriotado há onze anos no bispado e pediu dispensa dos interstícios para receber as ordens de presbítero.

Em seu *de genere*, na primeira parte, o justificante não teve dificuldade para compor sua filiação, base para as desobrigas, como filho legítimo dos brancos Manoel Ferreira de Araújo e Souza e de sua mulher Joaquina Rosa de Santa’Anna, que tinham como provar as origens dos pais, avós, e sua pureza de sangue, logo, era um moço de “boa família”⁵⁶. A atitude dos pais de prometê-los, os gêmeos, ao sacerdócio é típica das “boas famílias”. Para Wernet, era compreensível que das grandes famílias cada um reservasse para padre e/ou uma filha para freira, pois, obviamente, a Igreja precisava de gente boa e branca no seu comendo⁵⁷. O cargo de “Cônego” e uma “*Vigairaria*” era muito importante, logo, o fato de os pais de D. Hermógenes serem muito devotos não encerra a questão das motivações para a condução dos filhos gêmeos ao sacerdócio e para doação de terras para a igreja.

do Santíssimo Sacramento”. “Ereção da Capella, hoje Matriz do Santíssimo Sacramento do Borá, Provisão de Licença”. NABUT. *Op. Cit.* p. 193. (Início da atual cidade de Sacramento, MG, da qual Desemboque hoje é um distrito, com cerca de cem habitantes).

55 *De Genere* de D. Hermógenes. *Op. Cit.*, p. 54. Logo na abertura da segunda parte do processo.

56 ERNET. *Op. Cit.* p. 60. A expressão de “boas famílias” é de Pedro Calmon. “As boas famílias da Colônia obedeceram aos costumes do reino: o filho primogênito seguia a profissão paterna. Era senhor de engenho, fazendeiro ou homem de negócios. O filho segundo que não herdara o patrimônio e tinha que procurar fora a sua fortuna, fazia-se militar (...) e o terceiro quase sempre se metia frade nalgum dos mosteiros circunvizinhos (...) os aristocratas estimavam que os parentes tomassem ordens sacras. Precisavam de capelães para os engenhos, mestres e orientadores para a prole (...)”. As famílias “burguesas” e “fidalgas” ou as de mais ambição tinham a consolação de que seus filhos fossem eclesiásticos para no futuro alcançar na sua terra uma cadeira de cônego, que já é uma ventura...ou, pelo menos, conseguir uma boa vigaria na cidade.

57 ERNET. *Op. Cit.* p. 63.

Para Wernet, sobretudo o padre filho de “boa família”, “de senhores de engenho, cafeicultores, fazendeiros”, acostumados a um dado padrão social de vida, as “magras congruas” não lhes deixavam outra saída senão a de se “engajar na caça do dinheiro dentro das possibilidades oferecidas pelas circunstâncias e pelo ambiente”. Padres como Hermógenes, “vivendo em regiões de crescente florescimento econômico e, muitas vezes, não tendo recebido uma formação adequada, se engajaram em atividades econômicas lucrativas”⁵⁸. Segundo Wernet, “os que ocupavam o cargo de vigário, faziam parte do funcionalismo público”, nas sedes das comarcas eclesiásticas havia os “vigários da vara”; e nas paróquias, os “vigários colados” (concursados) ou os “vigários encomendados”. Havia ainda os “coadjutores”, e em igrejas e capelas que não eram paróquias havia os “capelães curados”⁵⁹. D. Hermógenes era vigário colado, vigário da vara e, mais adiante, cônego. Junte-se a isso o fato de ter pertencido à Guarda Nacional, ao Circulo Literário, ter sido Juiz de Órfãos etc.

Enquanto o seu irmão gêmeo estava sendo ordenado em Minas ele foi se ordenar em São Paulo. Seria o caso dos exames e desobrigas serem mais rígidos em Minas? Poderia haver mesmo facilidades em São Paulo? Por estimativa, levantamos informações de que cerca de 203 padres foram ordenados durante este interregno pelo profícuo bispo D. Mateus⁶⁰. Muitos

58 IDEM. P. 60.

59 IDEM. p. 58. “Os vencimentos variavam conforme o grau na carreira eclesiástica e normalmente o que recebiam do Governo não dava para viver”. (Salários em 1833 na província de São Paulo: juiz de direito 1:400\$000, vigários colados 200\$000, ouvidor da comarca 600\$000. À proporção destes exemplos “haveria muitos outros empregados eclesiásticos muito abaixo dos empregados de outras classes”).

60 Dados foram calculados por estimativa. Através do site *Family Search* acessei o volume com as ordenações de cada ano, entre 1810 e 1820, e calculei um número estimado de ordenações para cada ano, de acordo com o seguinte critério: de acordo com o volume de páginas do volume relativo a cada ano estimei o número de ordenações realizadas naquele ano. Considerei uma média alta, de cem páginas para cada processo. Por experiência sei que a maioria dos processos não chega a este número de páginas, logo, o número de padres ordenados pode e deve ser maior. Entre parênteses estão escritas as páginas que contêm o volume e o número estimado de padres que podem ter sido ordenados a cada ano. Ano: 1810 (2767 páginas: cerca de 27 ordenações); 1811 (1301:13); 1812 (785:8); 1813 (978:10); 1814 (1961:20); 1815 (2162:21); 1816 (2076:21); 1817 (2373:24); 1818 (1439:14); 1819 (1994:20); 1820 (2471:25). Total (11 anos: cerca de 203 ordenações).

eram de outros bispados. Wernet afirma que, segundo Antônio Paim e Miguel Reale, as elites paulistas de toda a primeira metade do século XIX seriam marcadas pela filosofia divulgada em São Paulo de “ecletismo” ou “espiritualismo ecletista”, que corresponderia a “um esforço de conciliar o pensamento filosófico da ilustração com as crenças tradicionais do catolicismo”, e não apenas a Academia de Direito, fundada no final da década de 1820, seria a responsável pela formação dessa elite; no Seminário, também os “alunos preparados para o sacerdócio em São Paulo procuravam assimilar os progressos da cultura e das ciências da época como qualquer estudante. Não havia diferença de orientação entre a cultura eclesiástica e a leiga”⁶¹.

No processo *de genere* não há informação a respeito de que Hermógenes tenha estudado em São Paulo na preparação para a sua ordenação. Há muito pouco a respeito dos estudos do habilitando, apenas uma das testemunhas arrolou uma informação relevante, que o mesmo era “aplicado aos Estudos e que no arraial da Conceição o Justificante havia estudado Gramática Latina”. A leitura do documento é difícil, pois há diferentes caligrafias, e há trechos longos que não foram transcritos ainda. A caligrafia de Diogo Antônio Feijó é uma das melhores. Na página 62 do processo há um “Auto de compatriotado em favor de Hermógenes Casimiro de Araújo Brunswik”, do dia 15 de setembro de 1809, que foi assinado pelo Padre Antônio Feijó, enquanto oficial da Câmara Episcopal, de fácil leitura, brava exceção.

Ainda, segundo Wernet, de acordo com a carta Pastoral de 1798, os aspirantes ao estado clerical que desejavam receber as ordens menores e maiores, precisavam apresentar “atestado de idoneidade moral, certidões de frequência às aulas exigidas, certidão do exercício da ordem recebida e de ter dado aulas de Catecismo, além de passar no respectivo exame, realizado na presença do próprio bispo”⁶². Não há in-

61 WERNET. *Op. Cit.* p. 35-37.

62 WERNET. *Op. Cit.*, p. 35-37. CÚRIA METROPOLITANA de São Paulo. *Pastorais Antigas*: Pastoral do Exmo. Revmo. Snr. Bispo Dom Mateus de Abreu Pereira, do dia 8 de março de 1798: Na introdução da Carta Pastoral afirma que uma das principais obrigações episcopais seria a de cuidar da instrução do clero para que ele tenha aquelas luzes necessárias para conduzir os povos pelo caminho da salvação. Para conseguir

formação a respeito dos exames do habilitando Hermógenes.

D. Hermógenes era senhor de terras nas proximidades do arraial de Desemboque, porém disputava sesmarias mais a Oeste, na atual região do Pontal do Triângulo Mineiro. Na época a região era uma importante fronteira civilizacional e potentes da região e suas clientelas disputavam o domínio destas excelentes terras. Além de terras, D. Hermógenes disputava também o controle da fundação de novas paróquias na região, que, na época, era chamada de Sertão da Farinha Podre.

A criação de novas paróquias, cujo termo correspondia ao termo de novas freguesias, significou uma redução na capacidade de D. Hermógenes em influir nos interesses, que, certamente, tinha em vista na região: mão de obra, terras, cargos e impostos. D. Hermógenes disputava, ou planejou disputar, a arrematação dos contratos de impostos e, possivelmente, o controle sobre a mão de obra indígena aldeada às margens da *Estrada dos Paulistas*. Até então, todas as terras indígenas eram parte da freguesia e paróquia de Desemboque, onde estava a sua sede do poder. A fragmentação da freguesia de Desemboque em novas unidades representaria um fracionamento das competências até então concentradas no arraial e uma perda de influência.

O Vigário de Desemboque tinha o controle da jurisdição eclesiástica de toda a região compreendida entre os rios Grande e Paranaíba, até o ano de 1820, quando foi criada a freguesia de Uberaba. Assim foi quando Desemboque perdeu, definitivamente, a jurisdição de todo o Oeste do atual Triângulo Mineiro.

Havia uma expansão para o Oeste de Desemboque em curso, levada a cabo por uma colonização agropecuária. Esta expansão:

este objetivo, deu as seguintes instruções: "(...) para ordens menores deverão mostrar certidões dos Professores de Gramática Latina, Retórica e Filosofia, de como frequentaram aquelas ciências, sendo delas examinadas na nossa presença, como também do catecismo da doutrina cristã, do Tratado da ordem daquela parte que trata das Menores. Para subdiácono serão examinados nos tratados das censuras, irregularidades, voto, morais canônicas, do Canto, trazendo do professor dele, como o frequentaram, mostrando também certidão em como ensinaram a doutrina cristã na nossa Sé, ou em alguma outra Igreja onde se junte o povo, ensinando-o aos domingos e dias santos. Serão obrigados a acompanhar o Santíssimo Sacramento quando sai aos enfermos (...)" 37 (nota 65).

(...) ao tecer cadeias de negociação e redes pessoais e institucionais de poder e de patrocínio, nas conquistas sucessivas que abriram à colonização os nacos de terra daquele espaço de fronteira, teriam viabilizado o acesso dos “descendentes dos primeiros conquistadores” e dos “homens principais” a cargos administrativos, sesmarias, clientelas⁶³.

A região da Farinha Podre era, no período, uma frente agrícola e civilizacional. A região foi pouco explorada até 1807, quando teve início um aumento no fluxo de circulação de pessoas e mercadorias na região⁶⁴. Muitas testemunhas oculares e participantes descreveram este incremento.

O povoamento “ao longo da estrada” era formado por exímias glebas onde se localizavam aldeias de índios mansos⁶⁵. Aos poucos, na década de 1810, suas terras foram sendo liberadas para colonos (posseiros e grileiros), que também se apropriavam de sua mão de obra. Após os primeiros colonos se estabelecerem na região, outros, de maior porte econômico e social, parecem ter-se animado a adentrar aquele sertão. A agricultura e a pecuária aí se instalaram com grande sucesso. A região tornou-se fornecedora do importante mercado do Rio de Janeiro, via Sul de Minas. O gado e o algodão da Freguesia de Desemboque “desciam” para São João del Rei e, daí, iam para a Corte. Neste movimento, a produção agropecuária local e suas elites políticas integravam-se no circuito comercial e político Minas-Rio de Janeiro⁶⁶.

Havia grandes anecúmenos na comarca de Paracatu e

63 BICALHO. *Op. cit.*

64 A respeito das mudanças empreendidas por D. João VI no Brasil, ver: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo I. Difusão Européia do Livro. São Paulo, 1972.

65 As aldeias eram ao longo da Estrada dos Paulistas, entre o Rio Grande e o Rio Paranaíba. Foram montadas desde meados do século XVIII, com a participação dos governos das capitanias de Goiás, Mato Grosso e São Paulo. Tribos de diversas regiões e com culturas diversas foram transferidas para as aldeias, desde regiões tão distantes como o Araguaia. Os índios aldeados serviram de anteparo ao dique que os caiapós representavam para a civilização do Brasil Central. Saint Hilaire as visitou, assim como Eschwege. SAMPAIO. *Op. cit.* TEIXEIRA. *Op. cit.* PONTES. *Op. cit.* ESCHWEGE. *Op. cit.*

66 OLIVEIRA. *Op. cit.*

algumas áreas povoadas, como o Sertão da Farinha Podre, onde D. Hermógenes e o Major Eustáquio tinham as suas disputas⁶⁷. Havia apenas a vila de Paracatu em todo esse território. Araxá e Desemboque, sedes de Julgados, lutavam, muitas vezes, um contra o outro, para conquistar a distinção de vila⁶⁸. No interior da comarca de Paracatu, diferentes trajetórias microrregionais fizeram de seus cinco julgados, regiões muito diferentes. Esse quadro permite sugerir que todas as comunidades das freguesias de Paracatu teriam demandas diferentes. Caso D. Hermógenes tivesse partido para Portugal, poderia defender alguns desses interesses, mas não todos.

Todos os interesses nos quais estava costurada a colcha de retalhos que compunham a eclética comarca de Paracatu integravam o rol de questões e interesses a respeito dos quais D. Hermógenes, uma vez em Lisboa, teria que introduzir, em nome dos interesses locais, que preencheram boa parte das discussões em Lisboa, junto às discussões gerais, relativas à organização da monarquia. Poderia defender projetos de cunho geral (Reino Unido de Brasil e Portugal), regional (Minas Gerais), locais (Paracatu, Desemboque), ou particulares. D. Hermógenes poderia levantar reclamações e denúncias contra D. Manoel, e, talvez, até contra o Ouvidor da comarca, contra a aristocracia de Paracatu, ou parte dela, ou apresentar reclamações sobre a situação de sua freguesia de Desemboque.

D. Hermógenes poderia representar contra seu maior rival: o Major Antônio Eustáquio da Silva e Oliveira. Esse, segundo Eschewege, teria sido um usurpador das terras dos indígenas mansos, explorador de sua mão de obra⁶⁹. Esses bens e mão de obra, certamente, poderiam interessar também a D. Hermógenes. Décadas depois, seu genro (do padre), Antônio Borges Sampaio, declarou acerca das terras dos indígenas que "(...) estas terras 'sitas ao longo da antiga estrada de Goiás (Estrada dos Paulistas), que de tempo imemorial

67 Idem. Apesar de transferidas para Minas, em 1816, as freguesias de Araxá e de Desemboque continuaram pagando impostos à capitania de Goiás. PONTES. *Op. cit.*

68 ESCHWEGE. *Op. cit.*

69 Em Uberaba, o Major Eustáquio é rememorado como o vulto maior da criação da cidade. Seu nome batiza um logradouro público.

foram reconhecidas da propriedade de algumas hordas d'índios (...) se contém desde o rio Grande até o Paranaíba estendendo-se para cada lado da mesma estrada légua e meia"⁷⁰.

Major Eustáquio foi descrito por Varnhagen como um verdadeiro usurpador dos direitos dos indígenas. O Major era o "tutor", o "Regente dos índios", das 18 aldeias situadas ao longo da Estrada dos Paulistas. Varnhagen descreveu o Major Eustáquio da seguinte maneira:

Nas regiões afastadas das capitais das capitanias, particularmente os sertões, encontram-se quase sempre alguns súditos que, pôr sua inteligência ou pôr sua riqueza, são superiores aos vizinhos e, de certo modo, conseguem sujeitá-los, embora poucas vezes em benefício da própria comunidade. Também nessa região, um desses tais instituíra-se em soba, cujas ordens valiam, em geral, mais do que as do governador, e cujo chicote se exercia mais e mais sobre os pobres índios. Ele comunicou-me o projeto que tinha em mente, de tomar pouco a pouco aos índios o seu distrito, para distribuí-lo entre os portugueses, sob o pretexto de que o rei deles não auferia lucro. Como encontrasse na minha pessoa, porém, um defensor dos índios, já que lhe afirmava que tudo faria para que continuassem na posse tranqüila de suas propriedades e de seus direitos, mostrou-se muito descontente.⁷¹

Na disputa entre os dois potentados, além de terras, havia outros interesses em jogo. Podem-se perceber alguns dos interesses conflitantes através de uma carta de 1820, enviada do Rio de Janeiro, que deu conta a D. Hermógenes dos sucessos de seu rival. A carta tem o seguinte teor:

Dou a Vmce. parte que pouco antes da Cinza, chegou aqui o C. Antônio Eustáquio da Silva, vindo *munido de empenhos do General de Vila Rica*, e o que sei é que dentro de um mês (...) alcançou um decreto de sua Majestade, que houve por bem *criar uma nova freguesia*

70 SAMPAIO. *Op. cit.* P. 109.

71 ESCHWEGE. *Op. cit.* P. 126.

*no Sertão da Farinha Podre de Santo Antônio de Uberaba, que é sobre que Vmce. contende; cujo decreto foi cumprido pela Mesa de Consciência no dia 10 do corrente. Igualmente alcançou dois avisos dirigidos ao bispo para este nomear dois vigários, um para a dita freguesia que é o Padre Antônio José da Silva, e para outra freguesia mais abaixo (Prata), que também quer fazer, ao Padre Fortunato de Miranda. – Alcançou duas portarias régias para o Governador de Vila Rica lhe dar quatrocentos mil réis, - e o Governador de São Paulo outros quatrocentos para vestir, e dar ferramenta aos índios da Farinha Podre. – Alcançou por um decreto de 11 do corrente o pôsto de S. M. Agregado ao Regimento de Cavalaria de Milícias da Vila de Sabará, com soldo._– é o que tem conseguido e anda na pretensão de alcançar isenção dos dízimos do Sertão da Farinha Podre; por ora não conseguiu [grifos nossos]*⁷².

Com a criação da freguesia de Uberaba, em 1820, toda a porção mais rica de sua jurisdição iria para as mãos de outro vigário, no caso, para o Vigário Antônio José da Silva, sobrinho do Major Eustáquio⁷³. Além de muitas outras mudanças, a criação desta nova freguesia, Santo Antônio e São Sebastião de Uberaba, supunha, entre outros, a criação de um novo cargo de Juiz de Sesmarias. D. Hermógenes estava disputando sesmarias com o Major Eustáquio, que requereu para si o car-

72 “Em 22 de março de 1820, Felipe Pinheiro da Silva, em carta que do Rio de Janeiro escreveu ao Padre Hermógenes Cassimiro de Araújo, Vigário da Freguesia do Desemboque”. PONTES. Op. cit.

73 Ambos, o Major Eustáquio e o Vigário Silva eram nascidos na freguesia de Vila Rica, o Major era de um de seus distritos, Glauro. O Vigário Silva um dos primeiros administradores da cidade de Uberaba, criada na década de 1840. Uberaba foi criada como “Distrito dos índios”, sob a tutela do Major Eustáquio, em 13 de fevereiro de 1811; foi elevada à paróquia (freguesia), por decreto de 2 de março de 1820; à vila, pela lei mineira Nº. 28 de 22 de fevereiro de 1836; à cidade, pela lei Nº. 759 de 2 de maio de 1856. A lei Nº. 171 de 23 de março de 1840 elevou Uberaba à cabeça de comarca, compreendendo também o município de Araxá (elevada à vila em 1831) e o distrito de Desemboque. SAMPAIO. Op. cit. P. 339. Em três décadas, entre 1810 e 1840, uma grande re-hierarquização ocorreu entre Desemboque e Uberaba. Essas duas últimas foram fundadas a partir de Desemboque e a suplantaram. O maior vulto político de Desemboque no século XIX, D. Hermógenes, conseguiu que seu decadente arraial fosse elevado à vila, na década de 1850, mas, com sua morte, em 1861, Desemboque foi novamente rebaixado a distrito, condição na qual permanece até hoje.

go de Juiz de Sesmarias da nova freguesia, mesmo antes de sua criação. A chegada de novos colonos⁷⁴, mais abastados, teria gerado sérias preocupações para os velhos colonos⁷⁵, pois estavam estabelecendo fazendas em terras que já tinham sido distribuídas, mas que não tinham sido ainda demarcadas.

Porém, a família do Major Eustáquio também tinha uma eficiente teia de relacionamentos, em Vila Boa (Goiás), e em Vila Rica, onde nasceram Antônio Eustáquio e seus irmãos. Principalmente José Manoel da Silva Oliveira, que conseguiu junto ao Governador de Goiás a posição de gerente dos índios da aldeia de Uberaba para Antônio Eustáquio. Depois de morto, (havia rumores de que podia ter sido assassinado), reza as memórias, fora vingado por seu irmão Domingos da Silva Oliveira. Com a transferência da Corte para o Rio de Janeiro, para lá passaram a afluir contendores e suas demandas.

A eleição de D. Hermógenes, entre 20 e 22 de dezembro de 1821, foi realizada sem a autorização da Junta Governativa, amparada apenas nas decisões de autoridades locais, principalmente, na decisão do Ouvidor Lúcio Soares Teixeira. Uma vez realizada a eleição, era necessário encaminhar o reconhecimento da mesma, o que foi feito, como já visto, através do ofício de 3 de janeiro de 1822.

Enquanto aguardavam a resposta da Junta Governativa ao questionamento que a Câmara de Paracatu fez, a respeito da eleição de D. Hermógenes, os seus camaristas, entre 27 e 29 de janeiro de 1822, reunidos em "Câmara Redonda", acordaram em fazer um "empréstimo do Cofre das terças partes dos rendimentos desta Câmara", no valor de seiscentos mil réis, para "alimentos do Senhor Deputado de Cortes desta Comarca considerada em Província, Hermógenes Cassimiro de Araújo Bruonswick"⁷⁶. Era uma preparação para enviá-lo, caso fosse negativa a resposta de Vila Rica. Porém, somente no caso de desaprovação pela Junta Governativa é que D. Hermógenes estaria autorizado a fazer uso da quantia que

74 Caso da família de D. Hermógenes, e da "casa" dos "Ferreira Araújo".

75 Caso da família do Major Eustáquio, e da "casa" dos "Silva Oliveira".

76 Fonte: IHGB. Fundo: Coleção IHGB. Notação Final: DL2. 11. Microfilme: Arm. 1 Prat. 1 Escan. 6 Pasta 111/2-4. Documentos 26, 27 e 28. Data: 27/01/1822.

estava para ser-lhe adiantada. Somente nesse caso ele poderia “servir-se da dita quantia de Seiscentos mil Reis para o seu transporte para Lisboa”. Uma vez em Lisboa, o deputado teria ainda a “obrigação de Representar ao Soberano Congresso a fim de que o mesmo mande depor pelos respectivos cofres da Nação”⁷⁷. Caso contrário, D. Hermógenes ficaria “obrigado a Restituir da Cabeça da Província a dita quantia de Seiscentos mil reis”. A ajuda esperada estava prevista no artigo quarto do Decreto de dezoito de abril de 1821.

Documento recém-encontrado no Arquivo Público Mineiro, em 2017, informou que a JGP estava destinando 144\$000 (Réis) para o transporte de cada deputado entre MG e RJ, 300\$000, para o transporte entre RJ e Portugal e 800\$000 para a estadia naquele país. Diária: 4\$800 Réis⁷⁸. Em comparação com estes valores despendidos pela JGP, a quantia de 600\$000, a ser destinada a D. Hermógenes, daria para custear o seu transporte até Portugal e para bancar uma curta estadia no país, apenas⁷⁹. As demais diárias teriam que ficar a cargo da Nação.

Decididos a gastar os recursos do “cofre das terças”, as autoridades “mandaram” que fosse cumprida a ordem e que fosse entregue a D. Hermógenes a quantia requerida. Porém, o Tesoureiro do cofre era o “sedicioso” Francisco Antônio de Assis, que também era o suplente de D. Hermógenes como deputado às Cortes de Lisboa⁸⁰. Ele recusou-se a fazê-lo, em

77 Idem.

78 “Relação dos Deputados, e Suplentes que seguirão de Minas os seguintes: 1- Snr. Des. Lúcio Soares Teixeira de Gouveia; 2- Dr. Antônio Teixeira da Costa; 3 - D. M. José Velloso; 4 - Dr. José Cesário de Miranda Ribeiro; 5-Ver. Dr. Belchior Pinheiro de Oliveira; 6 - Ver. José Custódio Dias; 7 - Ver. M. Roiz Jardim. Deputados que se achão no Rio de Janeiro: 8 - Snr. Des. Lucas Antônio Monteiro de Barros (1); 9 - José de Resende Costa (2); 10 - Cel. José Joaquim da Rocha (3); 11 - Cel. Jacintho Furtado (4); 12-Cel. João Gomes da Silveira Mendes (5). Deputados que se achão em Portugal: 13 - Snr. Dr. Carlos José Pinheiro (1); 14 - José Eloy Ottoni (2); 15 - Des. Francisco de Paula (3). Arquivo Público Mineiro. Fundo SP-03. Vila Rica , 9 de fevereiro de 1822.

79 DOMINGOS. Marcus Caetano Domingos. A “deputação de Minas Gerais” de 15 de fevereiro de 1822 - um fato histórico em discussão. Comunicação. ANPUH/Brasília, 2017. Disponível em: http://www.snh2017.anpuh.org/recursos/anaais/54/1502996471_AR-QUIVO_AdeputacaodeMinasGeraisde15defevereirode1822umfatohistoricoemdiscussao.pdf, acesso em 29 de setembro de 2017.

80 É interessante lembrar que Assis era vereador em 1821, tendo participado de decisões que contribuíram para a realização da eleição de D. Hermógenes como deputado titular pela comarca de Paracatu. No entanto, Francisco Antônio de Assis, como

29 de janeiro de 1822, alegando que “não cumpr(ia)o o mandado Retro por ser contrário à disposição da Ordenação Livro primeiro, título Setenta, parágrafo Segundo (...)”. Segundo o decreto, os corregedores, juízes ou vereadores deveriam ter as rendas, pelas quais forem responsáveis “sempre guardadas sem a dispenderem em Coiza alguma, posto que (...) lhe seja mandado, sob pena de pagarem de suas Cazas”⁸¹.

O Tesoureiro do cofre continuou, em sua negativa, afirmando que não liberaria a verba requerida, a menos que uma autoridade competente lhe mandasse fazê-lo, alguém que tivesse “conhecimento de Cauza”, que soubesse julgar se caberia “exceção de Regra”, pois alegava temer pagar com as rendas de sua “casa” a quantia despendida. Segundo ele, achava-se no “direito de fiscalizar os motivos de qualquer ordem em contrário”, já que lhe era “conferido o direito de fiscalizar os motivos de qualquer ordem em contrário”. O Tesoureiro considerava o empréstimo algo fantasioso, pois a Câmara “jamais poderá satisfazer” o referido empréstimo. O Tesoureiro queria que a questão fosse decidida por alguém com “conhecimento de causa”. Alguém com “autoridade Legítima”, pois, sem “Ordem Superior”, não iria “dispor deste dinheiro”⁸².

Francisco Antônio de Assis quando era vereador, ainda em 1821, tentara eleger-se “*Presidente de uma Junta Governativa*” que ele mesmo intentou proclamar em Paracatu, em diversas ocasiões. Ajudou, ainda, como vereador, na realização da eleição do 14º deputado. Conforme já foi dito, o Ouvidor Antônio da Costa Pinto, segundo consta da denúncia feita em 25 de fevereiro de 1822, acusou Assis de, com o “apoio de seu Tio Vigário Joaquim de Melo Franco (...)”, pretende(r) governar a Terra a seu arbítrio, segundo as suas más inclinações”⁸³. Há uma fonte que diz que o

tesoureiro da Câmara barrou a liberação dos recursos que permitiriam a D. Hermógenes partir para Lisboa. Assis encontrava-se em um cargo estratégico, em 1822, como “Tesoureiro do cofre da terças partes”. Teria buscado esse cargo com a finalidade de barrar a liberação dos recursos, ou estaria no cargo por acaso?

81 Fonte: IHGB. Fundo: Coleção IHGB. Notação Final: DL2. 11. Microfilme: Arm. 1 Prat. 1 Escan. 6 Pasta 111/2-4. Documentos 30 e 31. Data: 29/01/1822.

82 Idem.

83 “O caso mineiro”. *Op. cit.* P. 537. Apud: Movimento político em Paracatu (1822).

Ouvidor Antônio da Costa Pinto teria se recusado a armá-lo Cavaleiro, e, com isso, Francisco Antônio de Assis teria ficado ainda mais fora do controle das autoridades constituídas⁸⁴.

No dia 29 de janeiro a situação chegou a um impasse em Paracatu. Estavam estremecidas as relações entre Paracatu e Vila Rica, já que esta não apoiava a deputação e, sem o dinheiro do cofre das terças, o deputado não partiria para Lisboa. Por lá, pelo menos alguns, ou todos, deveriam estar percebendo que era muito provável que a JGP não reconhecesse a eleição de um 14º deputado da bancada de Minas, feita à sua revelia.

No Rio de Janeiro, sem que nada se soubesse ainda em Paracatu, e já se desconfiasse em Vila Rica, o Príncipe Regente D. Pedro buscava conter a partida dos deputados mineiros para Lisboa (e, talvez, o embarque, retendo seus diplomas, conforme se desconfiou, de forma acusatória, nas Cortes⁸⁵). A atitude de reter os deputados muito irritou os integrantes da JGP de Vila Rica, mas, por fim, D. Pedro venceu, com a retenção dos deputados. No dia de 15 de fevereiro de 1822 uma “Deputação de Minas Gerais”, encabeçada pelo Vice Presidente da JGP de Vila Rica, e a deputação constituinte de Minas às Cortes de Lisboa, teria expresso o apoio à permanência de D. Pedro no Brasil (o Fico) e à criação de nova instituição, o Conselho de Procuradores de Província, um embrião de um Conselho de Estado. Já no dia seguinte, 16 de fevereiro, em carta ao seu pai, escreveu o herdeiro da coroa, transformando a fala de alguns deputados e de um membro, de seu vice-presidente, na expressão da vontade política da província de Minas Gerais⁸⁶.

RAPM, ano de 1898, vol. III, pp. 288-90.

84 Movimento político em Paracatu (1822). RAPM, ano de 1898, vol. III, pp. 288-90.

85 Sessão de 20 de julho de 1822. 29 de julho de 1822: “*Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor. - As Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação portugueza mandão remetter ao Governo o officio incluso de José Eloi Ottoni, o qual allega que tendo sido eleito Deputado pela provincia de Minas Geraes, fora interceptado o seu diploma*”. Fonte: <http://debates.parlamento.pt/catalogo/mc/c1821/01/01/067/1822-07-29/975?q=ottoni&pPeriodo=mc&pPublicacao=c1821>, acesso em 29 de setembro de 2017.

86 “O acontecimento foi tomado como um momento definidor da pacificação política na qual se entenderam o Príncipe Regente do Reino do Brasil D. Pedro e as elites mineiras. Um exemplo de como, ainda durante o curso dos acontecimentos analisados, no início de 1822, a construção de uma narrativa, de caráter oficial, teria transformado em fatos, bastante simplifica-

Como a JGP fez longo silêncio até se posicionar contra a criação do Conselho de Procuradores por D. Pedro, no mesmo dia no qual os membros da JGP assinavam o documento, em Vila Rica, o Príncipe Regente partia do Rio em direção às Alterosas, 25 de março de 1822. Uma vez em Vila Rica, após peregrinar pelas Vilas de São João e Barbacena, por onde angariou apoio político, material e simbólico, destituiu a Junta, extinguiu o princípio de rebelião e fortaleceu-se politicamente.

Através da 1ª ação do Conselho seria convocada uma constituinte no Reino do Brasil, em junho de 1822, pouco mais de um mês após o retorno de D. Pedro a Minas. A ação esvaziou de vez a constituinte portuguesa e fortaleceu D. Pedro. Em viagem a São Paulo, três meses depois, também para conter rebeldia da JGP, D. Pedro proclamou a independência.

Logo, D. Pedro não se interessaria pela deputação de D. Hermógenes. Em janeiro já estava lutando para esvaziar a constituinte portuguesa. Apenas nas Cortes, havia uma chance considerável de que a eleição fosse considerada legal. Nas Cortes, mais do que no Brasil, inquiriu-se a respeito da representatividade da "deputação de MG". O Deputado Guerreiro, na sessão de 21 de junho de 1822, disse: "Passando a falar da província de Minas Gerais, digo, que é esta uma daquelas que pareceu figurar nos acontecimentos do Rio de Janeiro, mas que não figurou, pelo menos não tem aparecido por ora documento que o justifique, á exceção do Vice-Presidente da junta". Já do Deputado Ferreira Borges, na Sessão de 28 de junho, lemos, na transcrição, a fala:

Se nós soubéssemos que todas as províncias do sul do Brasil eram conformes nos princípios da junta de S. Paulo; se nós soubéssemos que todas as outras que não são do sul, eram constantes em os não admitir, pouco importava que o Congresso demorasse por algum tempo sua decisão; mas isto não o sabemos, e pelo contrario sabemos que Minas Gerais, se recusa inteiramente a entrar nesta nova confederação (e porque se julgou necessário que entrasse nela, é que o Príncipe Real para

dos, alguns acontecimentos muito complexos do processo de crise em Minas".

lá partiu); logo não está conforme em sentimentos (...).

O ambiente em Lisboa, ao contrário do que aconteceu no Brasil, com a vitória de D. Pedro sobre a JGP, e a abertura de uma constituinte brasileira, cuja iniciativa se deu em junho de 1822, permaneceria favorável a uma deputação como a sua, vinda da mais rica e populosa província do Brasil. Meses depois, ainda havia movimentação em Lisboa para que se desse posse a deputados mineiros. Foi o que se deu com o deputado José Eloy Otoni, como visto, na transcrição dos resumos da sessão de 29 de julho de 1822, já citada, quando Eloy Otoni alegou que *"fora interceptado o seu diploma"*.

Mas a situação não se resolveria em Lisboa se o deputado não partisse para lá, e foi em Paracatu, após o impasse de 29 de janeiro, no qual foi travada a liberação do recurso do cofre das terças para a viagem do deputado paracatuense a Lisboa, no dia 30 de janeiro, que tudo se resolveu. A decisão veio de fora, com a chegada de uma *Parada* enviada pela JGP de Vila Rica. Foi o que resolveu a situação em Paracatu, e não apenas com a deputação de D. Hermógenes. A *Parada* ficou a cabo do Capitão de Milícias Domingos da Silva e Oliveira, irmão do rival e primo de D. Hermógenes, *Major Eustáquio* (Também era Capitão, ainda). Ambos eram dos corpos militares de Sabará.

Antes de se tornar sede de uma comarca Paracatu fez parte da comarca de Sabará, mantendo para com esta localidade uma série de relações, de submissão, institucional, no campo militar, no contencioso, em questões de impostos e de organização fazendária, nos costumes; diversos tipos de hierarquias. Não era ao acaso a escolha do Capitão Domingos, seus interesses familiares estavam plantados há décadas na região. Pessoalmente, as memórias dão-lhe a fama de violento. Na *Parada* de 30 de janeiro agiu com truculência. Em 3 de outubro a JGP tomou a decisão de pagar os soldos ao Coronel Manoel José de Oliveira Guimaraens⁸⁷,

87 "Em Paracatu, Manoel José de Oliveira Guimarães é quase um administrador emancipado da comarca de Sabará, controlando diversos registros". Fonte: "Comunicação" apresentada na ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina 2005. Título: João Rodrigues de Macedo: o contratador e sua espiral de poder no

"em Resolução de consulta de 5 de abril deste anno comunicada em Aviso de 30 de junho", "à contar de 12 de Fevereiro de 1810". Onze anos e oito meses⁸⁸. Mas, estariam pagando a um morto? Parece que sim. Em 1831, em outro período de crise, de graves mudanças, novamente a cobrança veio à baila, na ocasião, a pedido do filho do finado Manoel José⁸⁹.

A necessidade de manter a coesão militar da província passava pela negociação com importantes "clãs" de militares, incluindo os Silva Oliveira, assentados na província de Sabará. Para manter Paracatu na linha, a primeira coisa era a coesão na comarca de Sabará. Desde 28 de novembro, logo, antes da eleição do 14º deputado, a JGP de Vila Rica já se havia decidido pela intervenção na comarca de Paracatu⁹⁰. Não sem antes garantir a coesão militar em Sabará, com a satisfação de uma demanda do clã dos irmãos Oliveira, como visto acima, em 3 de outubro. A partir de então estava pavimentado o caminho militar para a intervenção.

Porém, apenas após a eleição do 14º deputado, em janeiro, quando havia o risco dele ser custeado localmente, talvez, como se armou, pela Câmara de Paracatu, que a JGP decidiu pela intervenção na comarca. Foram as denúncias e reclamações contra o Vigário da Vara Joaquim de Melo Franco em janeiro que serviram para justificar a intervenção, há muito adiada. O fato é que houve uma gravíssima, embora branda,

setecentos mineiro, de Paulo Miguel Moreira da Fonseca. Manoel José seria influente, em parte, devido ao fato de fazer parte do influente grupo liderado pelo poderoso Contratador, personagem emblemático da Inconfidência Mineira.

88 APM. SP-03, documento 24.

89 Pode ser que sim, pois em 1831 os parentes continuavam a cobrar. A JGP mandou pagar, mas a tesouraria pode não ter pagado em 1821-22. Le-se na decisão de 1831: *"A Regência, em Nome do Imperador...Manda que se execute ...pela Assembleia Geral Legislativa...mandar pagar a José Antônio de Oliveira Guimarães, filho do falecido Coronel Manoel José de Oliveira Guimarães os soldos atrasados que deixou de perceber, quando Major de cavalaria de Milícias de Piracatú, à razão de vinte e seis mil réis mensais. 31-10-1831"*.

90 "Tendo chegado a presença do Governo Provisional desta Província os inclusos Requerimentos de alguns Indivíduos da Vila de Piracatú do Príncipe nos quaes se Referem factos que a serem verdade nos necessitam aos mais enérgicas e prontas providências". Segundo Oliveira Mello, Manoel José de Oliveira Guimarães estava entre os três primeiros vereadores eleitos, quando foi criada a câmara de Paracatu, junto a Francisco Dias Duarte e a José da Silva Paranhos, tio avô do Barão do rio Branco. OLIVEIRA MELLO. *Op. Cit.* p. 162-163.

intervenção militar do nascente aparato de Estado provincial de Minas Gerais na Igreja local de Paracatu, como base para conter a sedição ensaiada na comarca. Uma sedição que se buscou encaminhar por dois caminhos, a representação e a formação de junta governativa própria. Parece ter sido percebida como um grave risco para a unidade da província.

Os membros da JGP sabiam que tratavam com uma questão problemática, os termos que utilizaram na ordem dada ao Capitão Domingos, em 28 de novembro, não deixam dúvidas a este respeito: *“o sobredito Capitão procederá nos exames com aquella prudência, e moderação que pede tão melindrosa matéria”*. A investigação recaiu sobre o vigário-potentado, porém, certamente seu sobrinho e a eleição do 14º deputado foram investigados, não oficialmente, pois nada consta. Contudo, a mudança na posição da Câmara, que no final de janeiro decidiu pela liberação de recursos próprios para custear a viagem do seu representante, que em 3 de fevereiro, conforme se verá adiante, passou a decisão para as mãos da JGP, deixa a impressão de que o alvo da *Parada* era a deputação, também. E que a pressão militar tenha surtido o efeito desejado na comarca.

O teor das denúncias recebidas pelo padre está informado na resposta, na qual o “Cônego Provisor Joaquim de Mello Franco” se defendeu das acusações. No documento ele deu a sua enérgica resposta ao presidente e aos “Deputados do Governo Provizional de Vila Rica”. Através dele se pode identificar o acusador e o teor das denúncias. O autor das denúncias teria sido Antônio Feliciano da Gama. Segundo o padre acusado, sua postura teria sido “sediciosa”, sua índole seria péssima, e os fatos, caluniosos e alterados. Ele acusa o seu acusador de ser sedicioso, e a JGP o estava investigando pelo mesmo motivo. O padre acusou o seu acusador de ser o “hyperbolo do Paracatu”⁹¹. É um olhar lançado pelo

91 Contra-acusações feitas pelo padre: *“Mas parece necessário referir os motivos que teve para exercitar o seu vipéreo gênio, primeiramente a V. Ex^{as}. que este homem digo: primeiramente informando as V. Ex^{as}. que este homem Pay de famílias nunca satisfaz o preceito Quaresmal, antes diz publicamente que não reconhece Paroco, por cujos direitos, assim como todo outro (buraco-ja) mais tem sido vexado, de maneira que sua m.er (mulher?) a (?) digna de melhor sorte, quando lhe parece manda ao Pároco o que quer, ou pode, sem ser exigido, e algumas vezes nada. No anno pretérito de 1821 mandou o*

defensor. Para sua defesa Mello Franco lançou mão do “Livro de Registro das Provisões”, onde se achava registrado o “Regimento dos Direitos Parochiaes desta Freguesia da Manga”. Primeiro se defendeu da acusação de cobrar abusivamente para dar as “Bençãos nos matrimônios”⁹². A seguir, a respeito dos abusos na cobrança da “conhecença annual de cada pessoa”. Disse que, para “desobrigar”, tinha o escrúpulo de não receber antes, primeiro “hindo-se desobrigar, e nunca antes, por que não pareça Simonia Sacramental”⁹³. Defendeu-se tentando comprovar e justificar cada item que foi questionado a respeito de seu trato com os “Direitos Parochiaes”⁹⁴.

Em sua resposta o padre Joaquim de Mello Franco contra-atacou a JGP. Não concordava que o Governo hou-

Sargento Mór Alexandre J. Pereira de Castro (Thio da mulher do calumniador) trazer-me a Matriz, estando para dizer a Missa Parochial, hua Eleição da Irmandade de S. Anna, em que era o sobredito Antônio Feliciano nomeado Thezoureiro, e com triplicada incurialidade, por faltar a (intervenção) do Pároco, não ser o Eleito Irmão de Compromisso, e por ser feita particular, e arbitrária sem ajuntamento de Irmandade em caza do dito Sargento-Mór que apezar da sua probidade, e bem conhecer o (buraco) affere, com tudo esta aliança o faz talvez (buraco) condescendente, por cujas incurialidades recusei ass(..)-la”.

92 “Na licença se envolve o trabalho, incômodo, e gastos que tem o Parocho as vezes de ir doze, e vinte legoas longe da Matrix recebello”. Oliveira Mello à página 153 de sua já citada obra explicou as divisões que haviam no bispado de Pernambuco, que seria, segundo ele, dividido em 4 grandes Comarcas Eclesiásticas ou Vigararias Gerais Forâneas, uma delas era a de Santo Antônio da Manga, que teve sua sede transferida para Paracatu. No conflito havido em 1806 entre o Vigário Provisor Joaquim de Mello Franco e autoridades locais a respeito de um conflito sobre o trajeto de uma procissão, segundo Oliveira Mello (página 101), o Juiz depois de bem inteirado do assunto, escreveu ao governador (MG), em 7 de julho de 1806, o seguinte: “O clero desta vila e toda a sua freguesia está sujeito ao Exmo Bispo de Pernambuco, em distância de 600 légoas; seria muito conveniente ao serviço de Deus e de sua Alteza Real que ele ficasse sujeito ao Exmo. Sr. Bispo de Mariana, para mais de perto prover do remédio oportuno às necessidades desta parte de seu rebanho, e que os limites dos bispados se regulassem pelos limites das capitanias”. Segundo Oliveira Mello, “em virtude disto (ser de uma capitania parte do poder e o resto), o poder eclesiástico teve ativa participação no poder político local, e também no Judiciário, que permaneceu ainda muito explicitamente no XIX, sobretudo no período do “liberal” padre”. (p. 162). O padre Joaquim de Mello Franco, segundo Mello Franco era um padre “de rede”, ou seja, com família (p.102), sua companheira teria sido d. Maria da Cunha Branco, teria sido pai de sete filhos (as), estando entre os seus descendentes brasileiros ilustres, entre os quais o seu neto, Joaquim Bandeira de Mello, e os bisnetos, Afonso Arinos de Mello Franco e Afrânio de Mello Franco, entre outros. OLIVEIRA MELLO. *Op. Cit.*

93 Também nada pagaram os Sacerdotes nem de si, nem de seus escravos no caso de ajudarem aos Parochos nas Certificações, assistência dos moribundos etc porém não o ajudando pagaram como os mais.

94 APM. SP – JGP¹⁸. Cx 01. 08-02-1822 – Documento 33.

vesse feito caso de “conhecer de negócios pertencentes a Igreja”, e que interferisse em direitos “Parochiaes do Bispa-do”, tendo o militar o interpelado bruscamente, sem o decoro e o trato comuns ao tema, “sem prévio conhecimento de cauza”. Acreditava que não devia estar sendo interrogado “incompetentemente sobre factos calumniosos!”, por um “Commisário, aliás não autorizado para tanto”. Ele questionou: como ele podia ser obrigado a “húa quasi justificação, e para com menos civil, e indecorosa exprobação”, tendo o Capitão Domingos “erigido-se (como dito hé) em Juiz e, e Superior, e ordenando o cumprimento de suas ordens”?

O padre Mello Franco se mostrou escandalizado com os “procedimentos arbitrários de hum Leigo destituído de Luzes, e prudência, como verificação os primeiros (?) passos da sua comissão”. Mello Franco “respostou-lhe” que deveria ser notificado da extensão de sua comissão e autoridade, como alegou ser praxe, por sua vez, o militar teria replicado-lhe com um ofício que conteria uma frase imponente e ameaçadora, estranhando ele a recusa de sua “*justa exigência*”. Em sua opinião o que estava acontecendo era uma usurpação de jurisdição “pertendida pela Provizória (JGP), que abusava da moderação, que por mero rasgo civil praticara, estreitando seus amplos poderes!” A resposta do Capitão Domingos teria sido dita de maneira “*imperiosa e fulminante (e) termina(ou) com terríveis ameaças*”.

O padre somente teria se contido devido a:

confiança, que inspira a prudência (e a) circunspeção de hum Governo iluminado, e no Sistema Constitucional, que com tanta precisão afiança (a) garantia dos direitos da liberdade individual, (buraco), a segurança, e tranquilidade pública.

Com o impasse na questão das verbas do cofre das terças e com a Parada houve uma mudança de posicionamento da Câmara de Paracatu, e seus camaristas, no dia 3 de fevereiro de 1822, reuniram-se para discutir a recusa de Francisco Antônio de Assis em liberar os seiscentos mil réis. Por fim, deram o seu parecer, através do “Auto de Vereança em que

em Câmara Redonda se veio tratar de satisfazer a dúvida do Thezoureiro das terças partes”⁹⁵. Os vereadores leram a dúvida do “thezoureiro do Cofre das terças partes Francisco Antônio de Assis” acerca do “Mandado que se havia passado para se tomar por empréstimo do referido Cofre das terças partes”⁹⁶. A seguir, os vereadores refutaram os motivos que levaram o Tesoureiro a negar os seiscentos mil réis destinados à viagem do deputado da comarca de Paracatu. De acordo com os camaristas, a fundamentação legal da recusa do Tesoureiro em liberar os recursos, não se aplicaria aos recursos das “terças partes oferecidas, e nam aceitas por sua Majestade”, que seria o caso das verbas requeridas. Realmente, diversas câmaras das vilas da província ofereceram essas mesmas rendas ao Príncipe Regente, durante a sua viagem às Minas, em 1822⁹⁷.

No dia 3 de fevereiro, os camaristas, na expressão literal, pois a usaram, desfizeram a decisão anterior⁹⁸. *Incontinenti*, decidiram, convenientemente, passar a decisão para as aos da JGP, nos seguintes termos:

(...) que a dita medida por hora se não puzesse em prática Senão depois da decisão do Excellentíssimo governo Provisional desta Província de Minas Gerais, a quem immediatamente se participa por huma Parada para a qual oficia esta Câmara ao Comandante

95 Fonte: IHGB. Fundo: Coleção IHGB. Notação Final: DL2. 11. Microfilme: Arm. 1 Prat. 1 Escan. 6 Pasta 111/2-4. Documento 28, 29 e 30.

96 Idem.

97 As Câmaras Municipais e a Independência. Op. cit.

98 “Auto de Veriança em que se vio em Camara Redonda se veio tractar de se dizfazer a divida da Thezouraria das terças partes, que se há perdido por empréstimo a quantia de seiscentos mil reis para o Senhor Deputado seguir para as Cortes”. APM. Fundo: CMP. Livro de Vereações. Ano de 1821. Página 231 e verso. Segundo Oliveira Mello, em 25 de fevereiro de 1822, “o Ouvidor refugiou-se em sua fazenda e de lá despachou um positivo para Ouro Preto, levando uma representação para o governo de Minas (JGP)”, contra o sobrinho do vigário, Francisco Antônio de Assis, o qual, o ouvidor se recusou a armar cavaleiro, motivo pelo qual, o mesmo, “com o apoio de seu tio, sublevoou o povo contra o Ouvidor em exercício, pretendendo depô-lo e proclamar um governo provisório”. OLIVEIRA MELLO, p. 167. Oliveira Mello explica que o estabelecimento das rendas da Câmara foi em 27 de setembro de 1800, sendo que no dia 8 de outubro de 1800 se decidiu que se reservasse a terça parte das rendas do Conselho para as despesas particulares do Príncipe Regente D. João” (p. 163). A renda foi oferecida, mas nunca foi aceita oficialmente. Em outra ocasião, pelo menos, se pensou em usa-las, com o mesmo final, sempre se decidiu pela sua manutenção no cofre.

de Linha deste Destacamento José Baptista Franco, pedindo-lhe um soldado hábil para esta diligência ⁹⁹.

Ou seja, os camaristas não concordaram com o tesoureiro, enviando seu questionamento para a apreciação da Junta Governativa. Mandaram um soldado rápido levar a comunicação até Vila Rica, através de uma parada. Porém, quando retornou, esse mensageiro, provavelmente, pode ter sido o portador da seguinte mensagem:

I.R. S. Hermógenes Cassimiro de Araújo Bruonswick
Meu caro amigo do C. (?).

A sua Estimadíssima (?) do passado me causou com prazer por saber notícias do meu antigo, e sempre lembrado amigo, e companheiro. Eu dou a V. os meus sinceros parabéns por ser escolhido para o mais alto cargo da Nação, Me quanto a mim he sem par na graduação, e agora já mais alguém tirará a V. a justa satisfação, deve ter com tal escolha feita pelo Povo, e apurada tantas (?). *O Governo julga inexequível a nomeação por falta da necessária população nessa Comarca_a qual só se podia unir a imediata para proceder numa eleição de Deputado como tudo melhor se observará dos Ofícios que vão a Câmara.*

Os Senhores (?) seos Collegas tomarão a resolução de não seguirem para Lisboa como o terá visto no espelho extraordinário.

Enquanto aqui estiver etc, etc.

Com a assignatura de hum dos Deputados do Governo Provincial de Minas Gerais¹⁰⁰. (Sem data, grifo nosso). (Seria do também padre José Bento Leite Ferreira de Melo?).

A correspondência acima deve ter chegado às mãos de D. Hermógenes muitas semanas depois. D. Hermógenes ficou sem o dinheiro necessário para ir para Lisboa. Tanto D. Hermógenes quanto o Capitão Domingos estavam agindo em

99 Fonte: IHGB. Fundo: Coleção IHGB. Notação Final: DL2. 11. Microfilme: Arm. 1 Prat. 1 Escan. 6 Pasta 111/2-4. Documento 28, 29 e 30.

100 Fonte: IHGB. Fundo: Coleção IHGB. Notação Final: DL2. 11. Microfilme: Arm. 1 Prat. 1 Escan. 6 Pasta 111/2-4. Documento 34.

nome do constitucionalismo, tanto quanto o grande devassado, o vigário Mello Franco. Cada um lutava por interesses mais próximos de seu grupo e de si, também. E na luta entre ideais e interesses, para a família, o clã, a casa dos Silva Oliveira a vitória, no caso da representação de D. Hermógenes fora retumbante. Inclusive para a memória, é de se prever.

O diploma de D. Hermógenes não se encontra entre os documentos que seu genro Antônio Borges Sampaio enviou para o IHGB. Poderia ter sido interceptado com a Parada de 30 de janeiro de 1822? Assim sendo, o Capitão Domingos teria atacado a sua memória, e não apenas a deputação em si. Já submetida por D. Pedro, após sua ida à Vila Rica, a JGP enviou um convite para que, como eleitor de freguesia, D. Hermógenes estivesse presente à eleição da 2ª JGP de Vila Rica. O Juiz de Desemboque, recebendo, via Paracatu, via Ouvidor-Interino (Pela Lei), Antônio da Costa Pinto, a proclamação da JGP que, por ordem do Príncipe Regente, a repassou para D. Hermógenes, como se uma ameaça, uma intimação fosse, nos seguintes termos:

O Governo Provizório desta Província de Minas Gerais de ordem de S. A. R. O Príncipe Regente do Brazil ordena que V. S. impreterivelmente no dia 20 do corrente mez se ache em Villa Rica para nesse dia proceder-se a instalação do Governo desta mesma Província na forma indicada nos transcriptos inclusos. *A exacção com que V. S. se tem prestado no Serviço da Nação me deixa bem persuadido que por qualquer falta, ou omissão será responsável não só ao Governo, se não a S. A. R.* Deos guarde a V. S. Dezembro-que às 12 horas 6 de Maio de 1822¹⁰¹. [Grifo nosso]

101 APM. Fundo: CC/ Caixa 111. Planilha: 20665. Documento 2. "Ilmo. Revmo. Snr. Vigário Hermógenes Casimiro de Araújo Bruonswick Elleitor da Parochia de Dezembouque e eleito Deputado de Cortes pela Comarca de Paracatú. José Antônio da Silveira. Juiz Ordinário". Documento 3: "Em observância das Ordens do Excelentíssimo Governo Provisional desta Província, as quais lhe transmito nas cópias inclusas para Vossamercê sem perda de tempo seguir a Capital desta Província os Eleitores da Parochia desse Julgado (...) deve infalível se achar na dita Capital até o dia 20 do mês de Maio (...) tornando-lhes responsáveis por qualquer falta, ou omição, que ouver neste negócio por assim exigirem, as Ordens, que acabo de receber, e paçara recibo para soldados que seguem com esta parada para a vista dele se mostrar em quem deve recahir a missão que hover. = o Ouvidor pela Lei = Antônio da Costa Pinto = Snr Juiz Ordinário do Julgado de Desembouque

Até o horário em que foi recebida a comunicação foi marcado, como que para acentuar a gravidade e para desonerar o juiz por qualquer demora, responsabilizando e ameaçando D. Hermógenes. Apesar de não ter feito uma conferência completa da ata da eleição, via transcrição completa, a que estou fazendo está incompleta, contém centenas de nomes, e uma primeira leitura da mesma não permitiu perceber o nome de D. Hermógenes entre os eleitores da 2ª JGP. Ao que parece, ele não esteve presente na eleição de 20 de maio de 1822. Teria sido uma atitude de *aferra* ao constitucionalismo de Lisboa, ou medo, doença, ou algum imprevisto? Ele teve 14 dias para ir para Ouro Preto, fora da estação chuvosa, tempo mais que suficiente.

Talvez por isso ele tenha sido agraciado pelo pai de D. Pedro e pelo seu filho, e não por D. Pedro I. D. Hermógenes recebeu honrarias do seu pai e do filho do monarca, mas não dele. Talvez, possa mesmo ter desejado que sua eleição fosse esquecida. Apenas em Francisco Adolfo Varnhagen, entre os grandes autores, foi encontrada uma pequena nota¹⁰² que acompanha a relação nominal dos deputados mineiros às Cortes de Lisboa. Nessa nota, redigida pelo Barão do Rio Branco, estão imortalizadas anotações de Varnhagen acerca da composição da bancada mineira. A nota tem o seguinte teor:

No original estão numerados 11 nomes, como se vê acima; dois outros não estão numerados e dois trazem uma interrogação. À margem há esta nota do autor: - "Eram 11 e com estes 2 = 13, todos filhos de Minas". Há, acima desta, outra nota riscada: - "Eram 13, fora os de Paracatu"¹⁰³.

Quando D. Hermógenes morreu, foi publicado um necrológio nos jornais, reproduzido abaixo. Como em outras biografias suas, à exceção do livro de Antônio Borges Sampaio, não foi feita referência à sua eleição às Cortes de Lisboa:

1861 – Fallece no Dezemboque o conego Hermógenes Cassimiro de Araújo Bruonswick, que parochiou essa

102 A nota é fruto de anotações do primeiro revisor do texto de Varnhagen - o Barão do Rio Branco – imortalizada pelos seus revisores.

103 DOMINGOS. 2007. *Op. Cit.* "O décimo quarto deputado mineiro e Varnhagen", pp. 15-20.

freguesia durante 47 annos, 5 mezes e 7 dias, desde 19 de Abril de 1814 até o dia de sua morte. "Era natural da antiga freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Matto Dentro e filho legítimo do Capitão Manoel Ferreira de Araújo e Souza e de D. Joaquina Rosa de Sant'Anna. Recebeu ordens de presbytero em São Paulo a 20 de Setembro de 1809 e adquirio reputação de bom pregador. O cônego Hermógenes Cassimiro de Araújo Bruonswick tinha condecorações das ordens de Christo e da Rosa e foi durante quasi meio seculo um dos vultos mais notáveis de Minas Geraes, mormente na zona do Oeste onde seu nome era verdadeiramente popular, não faltando tradições honrosas para tornál-o respeitável¹⁰⁴.

104 *Ephémérides mineiras*. Ano de 1861.

REFERÊNCIAS

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. "Conquista, Mercês e Poder Local: a *nobreza da terra* na América portuguesa e a cultura política de Antigo Regime". Revista almanack braziliense, N. 02, novembro de 2005.

CAIO PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1948. Pp. 357-358, 365, 374.

DOMINGOS. Marcus Caetano. D. Hermógenes e a eleição para as Cortes de Lisboa na comarca de Paracatu e na província de Minas Gerais: 1821-1822. Mestrado em História Social) Dissertação. São Paulo. Universidade de São Paulo, 2007.

IDEM. A "deputação de Minas Gerais" de 15 de fevereiro de 1822 - um fato histórico em discussão. Comunicação. ANPUH/Brasília, 2017.

ESCHWEGE, Wilhelm. Ludwig von. *Brasil, novo mundo*. Tradução Domício de Figueiredo Murta. Belo Horizonte: Centro de Estudos Históricos e culturais. Fundação João Pinheiro, 1996.

FERREIRA REIS, Artur César. *As Câmaras Municipais e a Independência*. Vol. I, 1973.

FONSECA. Paulo Miguel Moreira da. João Rodrigues de Macedo: o contratador e sua espiral de poder no setecentos mineiro. Comunicação apresentada na ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina 2005.

HAUCK, João Fagundes. *A igreja na emancipação (1808-1840)*. In: BEOZZO, José Oscar, org. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1980. t. II, v. 2. p. 83. *Apud*: WERNET. p. 54.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo I. Difusão Européia do Livro. São Paulo, 1972.

JANCSÓ, István & PIMENTA, João Paulo Garrido- "Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)". In: MOTA, Carlos Guilherme (org) – *A Viagem Incompleta. A experiência brasileira (1500-2000). Formação: histórias*. São Paulo, Editora Senac São Paulo, 200, pp. 127- 175.

NABUT. Jorge Alberto. *Desemboque: Documentário Histórico e Cultural*. Uberaba, Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1986, pp. 236-270. Citação, p. 236.

OLIVEIRA MELLO, Antônio. *As Minas Reveladas (Paracatu no Tempo)*; Paracatu, Ed. da Prefeitura Municipal de Paracatu, 1994.

PONTES, Hildebrando. *História de Uberaba e a civilização no Brasil Central*. Uberaba. Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1978.

SAMPAIO. Antônio Borges. *Uberaba: História, Fatos e Homens*. Academia de Letras do Triângulo Mineiro: Uberaba, 1908.

SILVA, Ana Rosa Clotet da – "Identidades políticas e a emergência do novo Estado nacional: o caso mineiro". In: Jancsó, István (org.): *Independência: História e Historiografia*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2005, p. 537.

VENÂNCIO. Renato Pinto. Paracatu: movimentos migratórios no século XVIII. In: *Focus: Revista de história*. Juiz de Fora, vol. 4, nº. 1. Pp. 81-92, 1998. Editada pela UFJF.

WERNET. Augustin. Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987. pp. 40-54.

SOBRE O ULTRAMONTANISMO: OS BISPOS DO OITOCENTOS E A ROMANIZAÇÃO

*Fernando Arthur de Freitas Neves – UFPA*¹⁰⁵

Resumo: As relações entre o Estado e a Igreja foram desgastadas nos conflitos das visões de mundo durante o século XIX, resultando na ruptura da aliança trono/altar, com um progressivo aumento de busca pela autonomia da Igreja. Ganha relevância o debate em torno da chamada Questão Escrava e as interpretações sobre a Liberdade para os cativos como atesta a polemica da gestão do Estado/Igreja atuando nas funções regulares de escrituração pública nos livros de paróquia, ao lado do exercício cotidiano da oferta dos serviços pastorais e simbólicos da religião. Dom Macedo Costa, junto a outros bispos afirmaram sua unidade com o ultramontanismo/romanização em sintonia com Santa Sé; sem descuidar-se de demonstrar ao poder civil os reclamos necessários para modernizar uma ampliação da oferta de civilização.

Introdução

Sob o pastorado de D. Macedo Costa, a Igreja na Amazônia aprofundou a vivência do catolicismo dos sacramentos sobre o catolicismo das devoções; configurou na sua pessoa a condição de bispo romanizador cuja realização foi levar a luz da Igreja ante os usos feitos pelos populares ao experimentarem a religião. Pelo menos a historiografia assim consagrou esta periodização.

João Santos(1984) identifica no pastorado de D. José as intervenções iniciais do grande movimento de reforma católica do século XIX, no entanto, foi sob D. Macedo que efetivamente estruturou-se o catolicismo diocesano com a efetiva subordinação do clero à hierarquia do bispo, assegurando obediência à internalização dos sacramentos como essência da experiên-

¹⁰⁵ Prof. Dr. Associado II da UFPA. Leciona na Faculdade e PPG História. Coordena o projeto Igreja e Estado: a romanização do campo católico na Amazônia, financiado pelo CNPQ, edital universal 2014.

cia católica apostólica romana (SANTOS, 1994). Esta aproximação do catolicismo do Brasil ao catolicismo romano ofereceu o contorno da romanização ao indicar ser necessária a reprodução dos valores católicos não apenas em cada rito executado, mas no conjunto da cultura católica. Essa diretriz atualizou a espiritualidade do catolicismo enquanto repugnou as forças do século interessadas em desfigurar as relações sociais tanto quanto as relações morais a dar sustento à sociedade.

Se a Igreja aduzia sua explicação sobre as transformações do século como uma desordem, os liberais promoveram forte agitação e propaganda para difundir a preponderância do progresso contra o retorno das forças da tradição, cuja principal representante identificada foi a Igreja Católica. Esse esforço por responsabilizar a Igreja como uma direção para o passado encontrou eco entre liberais, republicanos, socialistas, protestantes, mas, sobretudo, nas lojas maçônicas. Obviamente, dentro da própria Igreja houve quem demonstrasse os laços desta com as forças reacionárias, nem por isso o signo da tradição ficou restrito à Igreja, pois a monarquia também encarnava a bandeira da tradição ao reunir em sua causa a noção de soberania ao invés da cultura democrática em ascensão. Com efeito, por disputas públicas com a Igreja, liberais (CARVALHO, 1996) protestantes e maçons foram os adversários mais indigestos ao catolicismo do século XIX. Mais difícil para a Igreja era que a imensa maioria desses liberais, republicanos e maçons eram também católicos e desejavam permanecer na convivência religiosa, entretanto, não estavam dispostos a sacrificar o projeto de reforma liberal ao altar.

Desde a chegada ao Pará, D. Macedo buscou certificar-se pessoalmente da implantação das orientações romanizadoras na diocese ao proclamar nos periódicos existentes a importância de seguir o reto catolicismo, pela frequência aos atos litúrgicos tal como foram prescritos por Roma, começando pelo reconhecimento do bispo como pastor espiritual investido de poder máximo para aclarar qualquer dificuldade quanto à pureza da fé. Na prática, essa foi a batalha primeira empreendida por um bispo ultramontano, demonstrando ser sua a primazia para dirigir o rebanho, denegando qual-

quer outra interpretação sobre como experimentar a fé católica, sendo necessário envolver todo o clero nessa empreitada de saber a religião a partir de seu ministério. Aqueles católicos resistentes, mormente o clero arredio a esse ensinamento deviam prestar contas à autoridade religiosa sob o risco de ser submetido às penalidades espirituais e também aos rigores de ser apartado ainda em vida da convivência religiosa.

Decerto foi um assombro aos católicos da Amazônia compreender que durante séculos estiveram abusando da devoção sem cuidar da benção dos sacramentos. Não raro os adversários do bispo diziam estar agindo em consonância com a religião de “nossos paes” e denunciavam o desejo da Igreja de retomar o controle das mentes como o fizera quando os jesuítas dirigiam as missões no Brasil. Acusaram-no diretamente de jesuitismo por persistir em defender a superioridade da distinção eclesiástica por tratar das coisas do espírito. Em sua resposta, o bispo apontou o erro daqueles vocacionados à esfera da secularidade, tendência própria em mobilizar paixões humanas para seus interesses particulares. Recusando a retórica sobre o rebaixamento da importância da ação dos religiosos da Companhia, D. Macedo retruca aos seus oponentes com as realizações promovidas pelos jesuítas no ramo da educação, artes, ciência ou na economia, como assinala no jornal católico existente na província do Pará¹⁰⁶. Desqualifica o argumento do deputado Pedro Luis no parlamento do império contra a intervenção dos jesuítas no mundo, tomando inclusive o pensamento de Montesquieu ao ter expressado sua admiração por suas obras. E interpela se teriam sido néscios reis e povos por abrigarem a ordem religiosa cujos serviços foram endereçados por causas maiores? A acusação de política ardilosa e sinistra ou meios questionáveis sempre poderiam ser mobilizados contra os jesuítas, nem por isso os romanizadores se furtaram a lhes oferecer escudo, até liberais reconheceram as virtudes empregadas pelos religiosos para ganhar almas em paralelo à promoção da civilização entre os povos quando do contato, como testemunhou o Barão de Guajará, sobre o proces-

106 A Estrella do Norte - 1863 a 1869 - PR_SOR_03276_223859, pg 122-124.

so de catequese e aculturação dos indígenas (RAIOL, 1902).

Ciente ser o ataque na imprensa ao catolicismo diocesano, o bispo do Pará desfigurou o acento e aproveitou esse emblema da Igreja martirizada para reunir sobre o mesmo manto ultramontanos, jesuítas ou jesuitismo, ordens, freiras, confrarias e irmandades, simplesmente como catolicismo, e rejeita as críticas oriundas do liberalismo por identificar neste o oponente de maior envergadura pela direção da sociedade.

Liberdade, liberdade, quantos usos

A historiografia republicana endossou em larga medida o juízo sobre as disputas no império e creditou a Igreja ter secundarizado o problema da escravidão. Tenho demonstrado em outros escritos (NEVES, 2013, v. 1, p. 141-163) ser essa uma visão deturpada, pois a Igreja ainda estava forjando sua centralização política sob o efetivo governo eclesiástico e, por muitas maneiras, via-se acossada com as ameaças de perda de poder e prestígio tal como eram anunciadas pela introdução do caráter civil sobre os cemitérios, portanto, alijando a Igreja da ascendência sobre parte do rito de morte; o fim dos registros religiosos de nascimento, casamento e óbito, cujos sinais são assinalados com sacramentos constitutivos da religião oficial do império também não podem ser desconsiderados, não se tratava apenas do imaginário; em questão estava a vivência da fé, como atesta a experiência religiosa até a completa separação da Igreja e do Estado, forjando um tipo de novo regime ancorado na esfera secular, denegando qualquer poder temporal ao governo eclesiástico (NEVES, 2009.), senão aquele instituindo pela própria Igreja. Por obvio, esta foi uma vitória do novo regime sobre a Igreja, pois deixou de constar na constituição a alusão de oficialidade, entretanto na cultura a Igreja continuou a plasmar sua existência, como ficou evidente.

Existe relativamente consolidada a noção da ausência ou da inapetência da Igreja Católica para marchar claramente com uma posição sobre escravidão devido à sua postura de poder associado ao mando civil no império. Esta tese padece de comprovação para evidenciar Igreja e Estado em

pé de igualdade. O regime do padroado havia tornado explícito o *place* para sujeitar a posição da Igreja subordinando-a em relação ao Estado. Graças a esta subtração do poder eclesiástico herdado do período colonial serviu para estimular a hierarquia para estabelecer o pleno governo eclesiástico, posteriormente ratificando sua direção sob o campo católico, cioso de preservar o *status* de maioria praticante de religião oficial do/no império ao exigir a manutenção do monopólio de fé assegurado no Art. 5º da Constituição.

Quando perguntado quem sustentou a escravidão no império, certamente cabe responsabilidade à Igreja, porém confirmá-la como a parte mais proeminente não é adequado, nem afirmar ser ela a última a dobrar-se pela abolição. O Estado sob o império tentou várias soluções de compromisso indicando a trajetória emancipacionista lenta e gradual, como testemunham as leis do Ventre-livre e Sexagenário, para assegurar os capitais esterilizados, bem como a vasta gama de cartas de manumissões exaradas por pecúlio ou compras realizadas pelas muitas sociedades libertadoras e abolicionistas demonstram como foi o processo de formação de maioria contra a escravidão. Várias ações da Igreja podem ser atestadas sobre as denúncias dos males espirituais e materiais da escravidão desde a década de 1870, contudo não foi produto de uma negação *in totum* dessa instituição. Esses expedientes têm permitido rever os sinais indicadores postados sobre como atuaram parcelas da Igreja na história da escravidão no Brasil.

Jerusa Miranda (2012) fez uma breve historiografia entre Igreja e Escravidão (MIRANDA, 2012). Entre os críticos da postura da Igreja destaca-se Mário Maestri(1988) ao sustentar a sansão feita pela religião oficial do império ao legitimar o regime do cativo destoando da atuação da religião em outros países. Na prática, Maestri confirma a interpretação de Joaquim Nabuco na obra *O Abolicionismo* quando sentenciava: “Em outros países, a propaganda da emancipação foi um movimento religioso (...). Entre nós, o movimento abolicionista nada deve infelizmente à Igreja do Estado (...)” (MAESTRI, 1988, p. 10-11). Remontando à longa tradição das justificativas da Igreja na Antiguidade sobre a escravidão, o autor reforça a

crença no poder da Igreja em paridade com o Estado, subjacente ao horizonte espiritual e material unindo-os para manter a reprodução do bloco de poder. Obviamente, houve a partilha de objetivos e imaginários entre Estado e Igreja, no entanto, a relação era desproporcional, cabendo ao Estado a liderança na modelagem da instituição da escravidão. Difícil é demonstrar quais instituições estiveram à margem da defesa da escravidão, exceção feita aos partidos comunistas já na modernidade, parte expressiva das agremiações e associações civis ou religiosas, até ex-escravos utilizaram e revalidaram a escravidão.

Atribui-se a D. Macedo Costa a opção por secundarizar a Questão da Escravidão. Esse modo de apresentar o problema é fruto da avaliação dos liberais sobre a polêmica, contudo, os bispos estavam preocupados com o modo como a Igreja estava sendo tratada nessa operação do Estado a certificar o *Ventre Livre*. Por certo, Beozzo(1992) apoiou essa interpretação sobre o procedimento dos bispos, porém sem considerar a relevância que a Igreja queria ver preservada na efetuação dos registros de liberdade dos nascituros de mulher escrava, pois suas mães assim continuaram na condição escrava até a abolição (BEOZZO, 1992, Tomo II, p. 274- 277).

Antevendo a importância de redimir a escravidão, D. Macedo escreveu em 1871 a um ministro do império manifestando sua concordância com a emancipação: "É certo que todo homem cordado e christão deseja ver abolida a chaga social da escravidão"¹⁰⁷. Isso não implicou necessariamente no alistamento do bispo nas sociedades emancipacionistas logo de pronto, nem o clero como um todo esteve bradando por liberdade. Conceber uma proposta autônoma de libertação para os escravos era um desafio a mais para Igreja, pois ela mesma estava enredada em assegurar uma proposta de autonomia para si sem necessariamente romper com o Estado. A tese de Maestri, dos benefícios comuns conquistados com a empresa colonial portuguesa na qual Estado e Igreja encheram seus cofres, é lugar comum. Sacerdotes, individualmente, e ordens religiosas tornaram-se ricos proprietá-

107 Documento manuscrito: Escravos. Carta. D. Antonio de Macedo Costa, Bispo do Pará. 07 de agosto de 1871, *apud* FREITAS NEVES, 2009, p. 252.

rios de escravos, mas o patrimônio em escravos foi desfeito em larga medida na década de 1870 premidas por pressões da cultura de liberdade em ascensão na sociedade civil.

Na correspondência sobre o cotidiano do bispo percebemos como o mundo da escravidão o afetava, pois desde quando foi designado à mitra do Pará teve dois escravos emprestados pelo pai para acompanhá-lo. Em outros instantes, teve sua atenção dirigida para o drama da condição escrava. Consta até a proteção feita por ele quando os escravos pediam sua interseção para suavizar os castigos. Utiliza da força moral de sua investidura religiosa para dissuadir a autoridade civil por meio da correspondência¹⁰⁸, envidando o chefe de polícia, Dr. Innocencio, para proceder com cautela ante os escravos Higinio do Carmo e Miguel que foram se refugiar na casa do bispo por medo dos castigos. Esses escravos pertenciam à fazenda Pernambuco do Convento de N. S. do Carmo e, procurados como fugitivos, tiveram o favor do bispo. Na mesma missiva, justifica sua postura de mansidão com os escravos graças à sua condição de pastor e pai. Isso ocorreu em 22 de julho de 1865.

Desta arte não é possível alinhar D. Macedo Costa entre os emancipacionistas, mas convém ressaltar a sabedoria dos escravos em mobilizar o bispo para sua proteção contra a violência do regime. Ainda sem horizonte sobre o fim da escravidão, o bispo contentou-se em frear os ímpetus da violência, devotou seu esforço para unir o campo católico contra a ameaça que ele considerava mais grave: a ascensão do secularismo privando poder e prestígio da Igreja.

Na ocasião da promulgação da lei de 28 de setembro de 1871, cujo objetivo foi por termo à escravidão, D. Macedo demonstra como a secularização estava esvaziando a autoridade religiosa ao desconsiderar o rito entre o poder civil e o poder eclesiástico, pois o presidente da Província do Grão-Pará oficiou pela Secretaria da Presidência a sobredita legislação diretamente aos vigários em suas paróquias, sem observar a relevância da mediação do poder eclesiástico, através do selo do Palácio Episcopal, para instruir sobre as providências ati-

¹⁰⁸ Lata 411, Pasta 32. Fundo D. Macedo Costa, IHGB, *apud* FREITAS NEVES, 2009, p. 251.

nentes à legislação. Salta aos olhos a importância dada pelo bispo ao procedimento do presidente da província ante a envergadura do acontecimento gerado pela Lei do Ventre Livre.

Beozzo critica o bispo por ter apequenado o debate da escravidão sugerindo incompreensão ou falta de compromisso com o fim da escravidão (BEOZZO, 1992, Tomo II, p. 277). D. Macedo não era um estúpido, apesar de suas antipatias com alguns negros; como atesta o tratamento conferido a Padre Eutyquio, por ser maçom e liberal, chamando-o de negro na imprensa por seus arautos; percebe o intuito do poder civil em tornar rotina a gestão dos negócios civis sem a mediação do poder eclesiástico e, por isso, protesta com vigor. Não deixou de fazer as loas à legislação redentora do Ventre Livre, mas não lhe escapou o modo de proceder do poder civil a esvaziar o poder eclesiástico.

Outros bispos tornaram pública sua satisfação com a contribuição contida na Lei do Ventre Livre de 1871. D. Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, fez uma Carta Pastoral específica sobre o assunto¹⁰⁹ na qual exalta a satisfação de ver sanada em breve a escravidão no país pela libertação dos filhos de escravas. Fr. Luis da Conceição Saraiva, bispo do Maranhão, também deu seu testemunho de fé na libertação dos escravos pela introdução dessa legislação, tanto quanto D. Sebastião Laranjeira, bispo do Rio Grande do Sul, reconheceu o rompimento com a herança criminosa da escravidão. Foram ao menos três Cartas Pastorais dos bispos anunciando o compromisso do cristianismo com a redenção dos cativos a partir de 1871, mas nas mesmas pastorais havia uma série de orientações sobre como deveriam agir os párocos para assegurar o registro específico, em livros próprios, dos nascidos de mulher escrava daquela data em diante.

Faltariam 17 anos para os bispos falarem uníssonos sobre a rejeição da escravidão, isso só poderia ocorrer quando fosse solidificado o episcopado nacional. Durante o período do século XIX, as convergências da romanização foram se evidenciando na cultura católica com a emergência do catolicismo diocesano sobre os outros modos de "ser católico". Coube aos bispos em suas pastorais irem refinando seus entendimentos sobre

109 D. Pedro Maria Lacerda. Carta Pastoral sobre o anúncio da Lei 2040 de 28/0/1871. Rio de Janeiro: Typografia do Apostolo, 1871, ACMRJ.

as relações entre Igreja e Estado, porém desagradava-lhes sobremaneira as proposições de separação entre as instituições. Queriam o fim do padroado devido à submissão do poder eclesiástico ao poder civil, mas queriam preservar o financiamento público da religião e o monopólio de fé consagrado na constituição. Essa contradição foi muito explorada pelos adversários maçons, cuja proposta de reforma do Estado considerava a liberdade religiosa como esteio da modernização em curso.

Os estudiosos da Igreja daquele período assimilaram a crítica sobre as tergiversações dessa sobre abolição ou emancipação da escravidão. A alternativa de explicar a posição da Igreja também tendeu a cair no outro extremo conferindo a ela um papel relevante na orquestração do fim da escravidão, como testemunham as obras do Cônego José Geraldo Vidi-gal de Carvalho ao trazer à tona bulas, breves, pastorais e outros documentos para repensar a tese de subscrição da Igreja à escravidão (CARVALHO, 1985). A influência da Teologia da Libertação na elaboração da História da Igreja na América Latina promoveu um repensar sobre a proposta evangelizadora, assumindo a responsabilidade pelas desmandos e explorações cometidos contra os pobres, indígenas e negros. Hoor-naert(1974) e Beozzo(1983) renovaram a historiografia da Igreja quando consideraram as perspectivas das classes populares para descrever as opções de evangelização empreendidas (HOORNAERT, 1974, BEOZZO, 1987). Esse embate entre os ramos da Igreja institucionalizada, liderada pelo Conego Carvalho(1988) e João Evangelista Martins Terra(1883) (TERRA, 1883 *apud* CARVALHO, 1988), e os historiadores do CEHILA¹¹⁰ concentrou suas provas sobre os posicionamentos da hierarquia eclesiástica para indicar se ratificava ou se condenava a escravidão como expressão da Igreja institucional, no entanto, em larga medida lhes escapa os reclamos da própria Igreja diante da falta de liberdade vivenciada graças ao regime do padroa-

110 Criado na década de 1970 o Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA-Brasil), filiado à Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe (CEHILA) é fruto da perspectiva de construir uma História da Igreja que não reproduzisse o triunfalismo ou a apologia nos termos apontados por José Honório Rodrigues. <http://www.cephila-brasil.org.br/docs/historia.pdf>

do a lhe retirar a iniciativa para gerir os negócios eclesiásticos.

Quando D. Macedo Costa criticou o presidente da Província, Abel Graça, por imiscuir-se na gestão do poder eclesiástico, o fez no patamar do regime do padroado. Segundo a própria lei 2040, caberia aos párocos os lançamentos nos livros de batismos como ficou definido:

Art 8º.

§ 5.º – Os párocos serão obrigados a er livros especiais para o registro do nascimento e óbitos dos filhos de escravas, nascidos desde a data desta lei.

Cada omissão sujeitará os párocos à multa de 100\$000.

Art. 9.º - O Governo em seus regulamentos poderá impor multas até 100\$000 e penas de prisão simples até um mês.¹¹¹

Ao lembrar a presidência da província da cumplicidade jurídica da Igreja na execução da lei, o bispo invoca o poder de registro de nascimento como parte integrante da cultura ao reunir o cidadão e o fiel no mesmo nascituro. As penalidades pelo não atendimento iam de multa pecuniária até a prisão, portanto não era prosaica a questão. Em sua defesa, Abel da Graça justifica sua iniciativa exatamente devido aos termos que ficariam incursos aqueles párocos desobedientes à nova legislação, afirmando não tentar usurpar os direitos da Igreja como fora mencionado. Já o bispo quis preservar a circunscrição para autoridade religiosa, delimitando a partilha na gestão política da solução da questão escrava.

Do campo liberal partiram as principais acusações contra a Igreja. A historiografia republicana também asseverou este juízo ao identificar a contribuição da Igreja para a resolução da escravidão somente a partir de 1887, em virtude da proliferação de cartas pastorais oriundas do episcopado nacional. Beozzo(1982) corrobora com essa tese ao traçar o perfil de crise na Igreja no final do império, entretanto, este é um momento de fortalecimento da Igreja e não de crise. As conquistas pela cen-

111 Sob minha orientação, bolsista PIBIC, Kelly Tavares empreendeu uma busca de fontes sobre o tema. Conferir: TAVARES, 2011.

tralização política e espiritual da Igreja são visíveis exatamente pelas cartas pastorais dos bispos denunciando a escravidão como execrável enquanto clamavam para uma rápida solução.

As dependências materiais da Igreja com o mando político e civil já havia sido denunciada por D. José Afonso, antecessor de D. Macedo, quando esteve no parlamento com Deputado pela Província do Amazonas em 1851. Parecia óbvio que, com as cômputas miseráveis pagas aos párocos, esses seriam presas fáceis dos poderosos, por isso, defendeu uma remuneração condizente com a função religiosa e pública. O episcopado nacional tomou forma defendendo bandeiras comuns para salvaguardar a cultura religiosa diante das muitas provocações da modernidade. O domínio do Estado sobre a Igreja permitiu a conformação de uma identidade na hierarquia e no clero mais afeita à centralização política no processo denominado de romanização.

Se anteriormente a hierarquia e o clero estiveram aliados ao poder civil, nem por isso o compromisso com a manutenção da propriedade escrava estava selado até a eternidade. O desenho de uma produção de riqueza calcada na propriedade da terra vinha sendo reforçado desde a Lei de Terras de 1850. Pedro Riberio de Oliveira(1985) (OLIVEIRA, 1985) demonstra como a hierarquia da Igreja e a burguesia agrária perceberam a relevância de criar um novo elo diante da fragilização da Coroa no final do império para reproduzir a construção de um bloco de poder sem a monarquia e sem o monopólio de fé.

A falta de religiosos ainda não havia sido superada, mas a Igreja não retrocedeu em oferecer seu capital de evangelização para a sociedade. Civilizar continuou compreendendo a oferta de serviços simbólicos do catolicismo com o ethos da cidadania do império. A proclamação da república alterou apenas o ethos da cidadania, o altar continuou a ser, senão o único, vetor de fé, mas, o mais preponderante, revalidando seu compromisso de religião de maioria católica sem desprender-se da oferta de serviços simbólicos para toda sociedade.

Durante a vigência da escravidão, houve uma ascensão da catequese exprimida pelos proprietários de escravos ante a falta de padres, bem como podemos acompanhar

Beozzo ao assinalar não ter havido uma reflexão sobre essa catequese destinada específica aos escravos como houve para os indígenas (BEOZZO, 1992, Tomo II, p. 277). Jerusa Barros Miranda utiliza o argumento de “A Igreja na Crise final do Império (1875-1888)” para indicar uma interpretação do chamado campo progressista de historiadores da Igreja. Segundo esses, o arranjo “para levar a religião aos negros” foi fruto da constituição de uma aliança entre Igreja e Senhor de escravos (MIRANDA, 2013). Já no final do império não é perceptível esse favorecimento senão no ethos civilizatório de respeito à ordem. Os liberais insistem na religião de “nossos paes” e não na religião dos senhores escravocratas como uma precedência ou algum poder de direção moral ou espiritual. Exatamente pela necessidade de centralização religiosa, a hierarquia da Igreja vai excluir qualquer forma de legitimação das experiências católicas senão aquelas reconhecidas pela romanização. Convém ressaltar o monopólio da hierarquia para determinar como poderia ser exprimida a fé, por isso, a disciplinarização dos modos de “ser católico” popular, tradicional e ilustrado, desconsiderando qualquer apelo à questão da escravidão.

Questão Religiosa e o problema da Questão

O caso da prisão dos bispos de Pernambuco e Pará em 1873 tem sido muito discutido, ao invés da Questão Religiosa. Saldanha Marinho ridiculariza a disputa a qual denomina de questão dos bispos, ou de apenas dois bispos; demonstra como a querela foi agigantada no período conforme a percepção. No âmbito mundial, as controvérsias com os liberais eram tomadas como lutas titânicas pela salvação da Igreja para suprimir as persistentes limitações ao seu poder temporal; ao mesmo tempo, assinalava ser esse um sinal dos tempos modernos, cuja ameaça seria o avanço da incredulidade sobre o século, enquanto a humanidade se via arrastada por levantes e guerras de várias ordens.

No Equador, o campeão da Igreja entronizado como presidente da república por quatro mandatos, no qual preservava os direitos da Igreja e se declarava leal ao papa, aca-

bou assassinado por um grupo de liberais radicais indispostos com as intolerâncias proferidas contra as instituições do livre pensamento. Garcia Moreno foi elevado quase à condição de santo por ter sido morto por defender os direitos da Igreja. Já no império do Brasil, a Igreja gozava da proteção oficial do Estado, estando consagrado na própria constituição o monopólio de fé. Convém salientar o exclusivo do catolicismo estava presente no Chile, Peru, Argentina, Paraguai, Bolívia e Paraguai a obrigatoriedade de ser católico para pleitear a maior magistratura do país¹¹². Essa situação só foi remediada na maioria dos países na década de 1950.

Outra frente de batalha moveu-se quando o padre Almeida declarou sua saudação ao Visconde de Rio Branco pela iniciativa da lei do Ventre Livre, sendo publicamente admoestado pelo bispo do Rio de Janeiro, D. Lacerda, devido ao despropósito de honrar um maçom. Ainda mais sendo um padre. Se este tem sido um dos marcos para indicar a irrupção da Questão Religiosa, podemos dispor de outras contendas menores, mas foi sem dúvida o apelo à jurisdição civil, via Recurso à Coroa contra a interdição decretada pelos bispos de Pernambuco, D. Vital, e, Pará, D. Macedo Costa, que provocou o esgarçamento entre Estado e Igreja. A hierarquia da Igreja ratificou sua compreensão quanto ao governo pleno das Irmandades na parte espiritual, sem rivalizar com o governo civil, estando, portanto, apta para demover os católicos de suas crenças consideradas erradas conforme os documentos papais.

A interdição às Ordens Terceiras de S. Francisco da Penitência, N. S. do Monte do Carmo e a Irmandade do Senhor do Bom Jesus dos Passos, todas da capital do Pará, feitas por D. Macedo, não foi aceita pelos maçons membros das ditas confrarias. Esses organismos são uma referência de como a cultura católica estava arraigada no tecido social e mental, entretanto, os meios de controle político de toda forma de associação ainda eram frutos da estrutura herdada do Estado colonial português, pois fundia o poder civil e religioso, conforme explicitava o padroado.

112 Memória do centenário da independência do Brasil, Rodrigues, José Carlos, Religiões Acatólicas no Brasil, Separata do Livro do Centenário de 1900, Rio, Jornal do Comércio, 1904.

O direito de livre associação não era uma regra por excelência no Estado liberal do império, bem como a convivência das instâncias religiosas e civis não tinha experimentado confronto tão espetacular. Quando maçons se rebelaram contra o poder dos bispos, o fizeram na cultura do século, mas estavam atados às formas de expressão pública das experiências religiosas nas irmandades, confrarias e ordens terceiras. Em Pernambuco, a Confraria do SS. Sacramento da Matriz de Santo Antonio foi suspensa com suas congêneres por abrigar maçons; D. Vital, ao se recusar a observar o despacho do governo acolhendo o recurso à Coroa, acabou preso em 14/1/1874.¹¹³

Promulgada a lei de 28 de setembro de 1871, esta continuou a provocar baixas entre as forças da tradição, sobremaneira entre aqueles a reprovar o regime do padroado. Em paralelo à Questão Escrava estava o futuro do governo eclesiástico, situação bem compreendida por D. Macedo Costa, ao alinhar-se ao destino de D. Vital, editando na diocese do Grão-Pará a mesma suspensão sobre as irmandades religiosas constituídas com membros da maçonaria. Recusando a partilha ou liderança dos maçons sobre o Estado, a Igreja realça sua própria noção de liberdade, ratificando a relevância da hierarquia eclesiástica sobre o governo da Igreja. Com efeito, a demonstração de apoio à causa da liberdade dos escravos necessariamente devia compreender outra liberdade a ser assegurada: a liberdade da Igreja. O episódio do manifesto desagrado do bispo com o presidente da província do Pará reflete quanto a Igreja estava convencida da ameaça à sua liberdade graças às ingerências contínuas do poder civil, como ficou evidenciado no amparo dado no recurso à Coroa.¹¹⁴

Tratados como Negócios Eclesiásticos nos relatórios do império circunscreviam um vasto campo de ações e reconhecimento do âmbito da Igreja, como "Breve de concessão de faculdades aos Bispos, Dioceses, Catedrais, Igrejas, Seminários e Palácios Episcopais, Relação Metropolitana". Às vezes acres-

113 O Liberal - 1872 a 1874 - PR_SOR_01805_717606.

114 Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro - 1844 a 1885 - PR_SOR_00165_313394.<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=313394b&PagFis=38996&Pesq=recurso%20a%20coroa>

cidas de outras categorias como Catequese ou Ordens Religiosas, Relação Metropolitana, Matrizes, Conventos e Paróquias, estes documentos do Estado brasileiro evidenciavam quão importante era a religião oficial. No entanto, evidencia uma visão geral oferecida pelo poder civil sobre a Igreja. Por isso, podemos colher a interpretação do ocorrido no processo da Questão Religiosa quando apresentam os atos praticados pelos prelados de Olinda e Pará como uma rebeldia apenas destes dois, criando a falsa noção do acordo implícito com os outros 10 bispos, tanto quanto a noção também falsa de boas relações do governo imperial com a Santa Sé. Obviamente, o regime do padroado havia preservado as relações de autoridade temporal ao secundar os negócios eclesiásticos ao poder civil, todavia os bispos já vinham se manifestado quanto ao desconforto com essa ascendência do poder civil sobre o governo da Igreja.

Foi o próprio Estado quem reconheceu o conflito na sua memória ao reportar o desejo de um bispo em 1857, sem mencionar qual diocese, conferir efeito canônico a um cônego, sem prestar devida atenção à apresentação da candidatura de dois padres feita pelo governo imperial. Embora o poder civil refira-se ao bispo como pessoa “respeitável por suas virtudes e pela bondade com que governa a diocese”¹¹⁵, nem assim deixou de ser plasmada a condição de insurgência contra o poder civil feita pelo prelado. Para não ver ultrajada a autoridade do império, o governo imperial postou o Aviso de 4/8/1857¹¹⁶, amparado no despacho do Conselho de Estado, ao ratificar a doutrina “*que não é livre, e sim necessária, a collação dos sacerdotes apresentados para os benefícios eclesiásticos, escolhidos d'entre os que se habilitarem em concurso e forem propostos*”¹¹⁷.

Reclamações contra os óbices do padroado foi uma característica dos bispos nos países católicos. Impulsiona-

115 Ver: ano de 1875, p. 17 a 19. Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro - 1844 a 1885 - PR_SOR_00165_313394.

116 Trata-se do Bispo de Pernambuco, Dom Frei João da Purificação Marques Perdigão que apelou à Coroa para ver reconhecida a autoridade do bispo nas indicações aos cargos eclesiásticos, embora não tenha logrado sucesso, serviu de referência para testemunhar os limites do padroado na gestão da igreja.

117 Ver: ano de 1875, p. 17 a 19. Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro - 1844 a 1885 - PR_SOR_00165_313394.

dos pelo ultramontanismo, Olinda e Pará estavam na trilha de contestar as intromissões no governo da Igreja, apesar da legislação existente não lhes beneficiar. A interdição às capelas das Ordens Terceiras declarada pelos prelados parece ser objeto do governo da Igreja, embora a legislação de reconhecimento sobre as ditas ordens devesse ser aprovada pelo Estado, justificando, desse modo, o instrumento do recurso à Coroa. De maneira semelhante, o Estado agiu quando julgou ser sua a primazia de sufragar os benefícios eclesiásticos *"como direito inerente ao padroado e expressamente conferindo no art. 102, § 2º, da Constituição política do Império"*.

Determinar aos bispos para cumprir a constituição do império era parte da solidariedade ativa esperada pelo poder civil. A investidura nos benefícios eclesiásticos passava pelo poder civil, não apenas por mera formalidade, pois as distinções eram acompanhadas das cômguas, portanto, a provisão do dinheiro a ser empregado era feita à custa do erário público. O exercício de concurso por meio da instituição da "colação" não era bem visto pelos bispos devido à independência gozada pelos sacerdotes uma vez tornado um padre colado na paróquia. Contra essa limitação ao pleno governo dos negócios eclesiásticos, os bispos se insurgiram. Faltava liberdade também para a Igreja. A hierarquia ficava apenas com o poder nominal de fazer a investidura no cargo, sem, entretanto, poder intervir no perfil que considerava adequado para exercer determinado ministério religioso.

Na senda da Questão Religiosa, observamos uma vez mais a contestação dos bispos. D. Sebastião Laranjeira, bispo do Rio Grande do Sul, D. Luis, bispo do Maranhão e D. Macedo, bispo do Pará tornaram públicas suas inconformidades com o Decreto n. 3073 de 22 de Abril de 1863, por perceberem uma intromissão nos negócios eclesiásticos a despeito da intenção do poder civil em *"uniformizar os estudos das cadeiras dos seminários episcopais, que são subsidiados pelo Estado"*¹¹⁸. No Relatório do Império de 1863 há a correspondência travada entre o Governo Imperial e os Reverendos Bispos das dioce-

118 Ver: ano de 1875, p. 17 a 19. Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro - 1844 a 1885 - PR_SOR_00165_313394.

ses do Rio Grande do Sul, Maranhão e Pará sobre o decreto.

O Marques de Olinda salienta os ganhos trazidos pela medida, particularmente, no que tange ao encontro de interesses para melhor qualificar a formação do clero. Enquanto os bispos recusam o instrumento do concurso público para composição do quadro de professores dos seminários; ao invés da credencial oferecida pelo próprio prelado no reconhecimento das qualidades espirituais adjunta na candidatura dos professores aos Seminários Episcopais.

Argumentou o poder civil ser sua obrigação *“prescrever regras para o provimento das cadeiras, e para a fiscalização dos dinheiros públicos com que são mantidas!”*¹¹⁹ Entretanto, os bispos enxergaram mais. A tutela do poder civil sobre os prelados estava no substrato do decreto, pois constantemente haviam de reportar-se ao poder civil para legitimar suas ações; rompendo na prática os direitos e dignidade dos bispos para regular e inspecionar os currículos dos seminários, na organização dos regulamentos internos, na instituição das cadeiras de estudos e, diretamente, na nomeação dos reitores e professores.

“Memória apresentada á S. M. o imperador pelo illustrado bispo do Pará” condensa os motivos dos bispos de negarem legitimidade ao decreto anunciando o princípio do direito da Igreja sobre o governo dos negócios eclesiásticos. As denúncias sobre as ingerências do padroado fazem parte da argumentação construída pelos bispos do quanto a Igreja estava subordinada aos interesses do Estado (BARROSO, 1867). Quando o decreto aludido informa quais cadeiras dos seminários o Estado iria sustentar, logo ficou patente para os bispos que o papel de chancela de fato estava com o poder civil. Ao bispo era delegado o poder de criar cadeiras, embora não houvesse compromisso de ter sustento pelo erário público; desse modo, a intervenção na gestão dos negócios eclesiásticos propiciou a negativa dos bispos, cabendo a D. Macedo, ainda no início de seu pastorado, a liderança na recusa do decreto. Se D. Vital teve reconhecido o carisma do espírito durante a Questão Religiosa na década de 1870, D.

119 Ver: ano de 1875, p. 17 a 19. Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro - 1844 a 1885 - PR_SOR_00165_313394.

Macedo obteve o reconhecimento de liderança intelectual da romanização, como fica evidente por seus escritos.

Formar clérigos capazes e virtuosos para pastorear as almas era o desafio da Igreja, mas o próprio Estado, em muitos momentos, assinala essa necessidade reiterando a importância de dar atenção aos seminários. A outorga para criar cadeiras nos seminários, desde que sustentadas pelas rendas da mitra, era um artifício retórico. Os recursos do clero sempre foram muito acanhados, sobretudo os da mitra não eram tão vultosos para suportar o sustento adequado das cadeiras criadas pelo poder independente dos bispos. D. Macedo, D. Luis e D. Sebastião apontaram a inviabilidade da proposta, senão reconhecendo o ardil do Estado em intervir no direito da Igreja, posto que a definição das cadeiras a serem subsidiadas ficava a mercê do poder civil. Para a Igreja, era um direito sagrado que estava sendo violado pelo decreto ao impedir a plena liberdade no exercício do governo espiritual. Desse modo, a liberdade mais justa e mais necessária era liberdade da/para Igreja. Sobre esse fundamento, D. Macedo cristaliza sua doutrina como sinônima de verdade, justiça e futuro da sociedade.

Bater-se por liberdade para Igreja não significava separar-se do Estado, antes significava autonomia para Igreja gerir recursos e eleger prioridades, devendo o Estado suprir no limite de suas possibilidades as necessidades da Igreja, portanto, as contestações dos bispos versaram desde a regra de nomeação dos professores para os seminários sob o mando do poder civil, bem como o direito de fiscalização dos recursos aplicados ficariam tutelados pelo mesmo poder, restando apenas a figuração para o poder eclesiástico.

Seriam necessárias mais disputas em torno da liberdade para a Igreja afirmar sua própria noção de liberdade. O modo dos católicos no Brasil interpretarem a liberdade, segundo Ubiratan Macedo, está na segurança orgânica da liberdade política ajustada à percepção da liberdade interior (1977) (MACEDO, 1977). Essa interpretação justifica o juízo feito e proclamado pelos bispos quando afirmavam haver tolerância religiosa assegurada na constituição e zelada pelas autoridades policiais e judiciárias, apesar de haver uma reli-

gião oficial no império. Graças ao favorecimento do exclusivo religioso, a hierarquia da Igreja sustentava quanto à liberdade pode ser exercida na prática, entretanto os próprios protestantes denunciavam a tutela a que estavam submetidos¹²⁰.

Confronto aberto quando assim exigia, ou conciliando medidas junto ao Estado para ter preservado sua influência sobre a sociedade, os bispos foram lenientes quando convinha para ter sucesso à causa da romanização, como atesta os instantes de recusa em criar condições para efetivação dos concursos nas paróquias vagas. Essa intencionalidade foi percebida pelo poder civil ao vislumbrar uma atitude sistemática dos bispos ao adotarem esse expediente de atrasar a formalidade dos sobreditos concursos. Refutando o padroado, os bispos intentaram agir como um episcopado nacional ao patrocinarem o governo da diocese sem as intromissões do poder civil. Para tanto, não tergiversaram em dilatar prazos para inviabilizar a apresentação de candidaturas possibilitando, assim, ter um clero mais dependente do bispo¹²¹, e de menor lealdade ao poder civil, tornando-o mais propenso para mobilização da formação do campo católico. Desse modo, as alianças locais não foram dispensadas, mas precisavam da chancela do bispo da diocese para ter validade, porém o efeito mais cabal foi minar a independência do padre em sua paróquia forçando sua lealdade à Igreja sob o signo da romanização.

120 A oposição feita por D. Macedo ao pastor metodista Justus Nelson é bastante evidente para retirar essa perspectiva triunfante do catolicismo. É bem verdade não ser o protestantismo a ameaça que este próprio supunha, no entanto, a defesa da fé protestante gerou incômodo ao bispo, particularmente a adoção do casamento com efeito civil propugnado pela lei de 11/9/1861, regulado pelo decreto de 17/4/1863.

121 Como herança do padroado, os párocos eram escolhidos por meio de concurso público sob responsabilidade da diocese no qual aferia se era virtuoso e detinha o elementar de conhecimentos da doutrina católica. O aprovado era confirmado pelo imperador; entre suas obrigações estava administrar os sacramentos em sua jurisdição; eram inamovíveis; por seu serviço, recebiam uma dotação do Estado denominada cônica. Também eram denominados vigários colados (TORRES-LODOÑO, 1997, p. 56).

Reforma dos seminários como anúncio das reformas da Igreja

Lutando para reformar os seminários, os bispos promoveram uma renovação no quadro de professores no intuito de depurarem esses organismos das influências liberais, enquanto imprimiam forte direcionamento para causa da romanização. No Pará, a demissão de padre Eutychio Pereira da Rocha no dia 31/7/1866 da cadeira de Direito Canônico do Seminário Episcopal, do cônego Ismael de Senna Ribeiro Nery da cadeira de Filosofia e o padre Manoel Ignacio da Silva Espindola da cadeira de Retórica¹²² foi um ato de D. Macedo para coibir a cultura liberal, particularmente, devido à afiliação maçônica dos ditos sacerdotes. Mesmo tendo o bispo decretado *ex informata consciëntia* sobre estes padres, eles não retornaram ao grêmio da diocese, continuaram declarando-se sacerdotes católicos, mas morreram impenitentes. Por sua vez, o bispo assegurou a educação dos seminaristas dentro dos quadros mentais da romanização.

Regalistas investidos do poder imperial tenderam a interpretar um plano preconcebido da Igreja para dominar o Estado. Sem dúvida a crítica pesando sobre D. Macedo e D. Vital não pode ser estendida de modo uniforme aos outros bispos no Brasil naquele período, entretanto, pode-se captar uma recusa coletiva a seguir com a subordinação do Estado à Igreja, conforme estava inscrito no padroado. Constituir-se como episcopado nacional foi o teste conferido pela chamada Questão Religiosa; se o interdito às Irmandades no início comportou apenas dois bispos, ao final, a disposição de outros Irmão de Pedro no Brasil em seguir a trilha do martírio, como anunciaram os defensores da causa da romanização, ficou bastante evidente quando D. Viçoso, venerável de Mariana, ameaçou juntar-se a Olinda e Pará na prisão.

Amparado no escudo regalista e na agitação maçônica, o poder civil levou os prelados a julgamento, condenação e prisão. Contou com as leis do império como beneplácito e recurso à Coroa, não se subordinou à ascendência da mo-

122 A Estrella do Norte - 1863 a 1869 - PR_SOR_03276_223859, 12/8/1866, p 1.

ral religiosa inscrita nas Cartas Pastorais dos papas e bispos, sem recuar de sua autoridade, manteve o direito de validação sobre documentos papais. Paradoxalmente, buscou atrair o apoio de Pio IX ao tratar a questão como uma indisposição particular de dois bispos em desobediência a uma questão civil – o recurso à Coroa – conforme disposto no direito do Estado, entretanto, o papa não cedeu e confiou na cultura da romanização de confrontar os limites de subordinação ao governo civil como vinha denunciado em suas pastorais. Na prática, o poder temporal da Igreja foi restringido pela ação do Estado ao desconsiderar o compartilhamento do governo dos negócios eclesiásticos quando reconheceu uma precedência do poder civil ao qual se apoiaram as ditas irmandades, ao menos essa foi a argumentação da Igreja.

Graças ao efeito também retórico dos bispos ao afirmarem não terem revogado as disposições da gestão civil, os reclamantes perceberam ser um sofisma. Se anteriormente os bispos haviam assimilado o padroado conforme o direito do beneplácito e outros mais, a partir da romanização a situação tomou nova conformação e exigia outro pacto político e jurídico para sanear as relações entre Estado e Igreja.

Causou certa estranheza aos regalistas o levante dos bispos clamando por autonomia. A dependência dos bispos ao império estava consagrada e, apesar das censuras expressas por diversos papas à maçonaria, somente na segunda metade do século XIX, os bispos em suas dioceses perfilaram-se em alinhamento à Sé de Roma e denunciaram os atos contrários à religião católica apostólica romana. Esses regalistas, ao menos parte deles, membros ativos da maçonaria, tentaram demonstrar não haver traição a uma e outra instituição. Se na Europa oitocentista havia confrontação, no Brasil, advogavam os maçons inexistir a recusa de entendimentos por não haver atentados contra a religião como haviam aprendido com “nossos paes”, porém este é o cerne da questão: o catolicismo válido não era o aprovado pela agremiação maçom, e, sim, aquele a ser ensinado pelos bispos, tal como sancionado por Roma. Dois entendimentos sobre qual catolicismo professar.

Em outra contenda, coube a D. Macedo explicitar suas

desavenças com a maçonaria ao retratar a impossibilidade de um católico recorrer ao império para validar o direito do beneplácito, concorrendo para desconsiderar os ensinamentos expressos nos documentos pontifícios, cujo cerne estava na condenação dessas sociedades secretas em geral, particularmente as sociedades maçônicas (MACEDO COSTA, 1874). As penalidades espirituais dirigidas às consciências dos católicos não conseguiram alcançar o efeito prático de apartar os maçons das irmandades. Sob a salvaguarda do direito da cidadania brasileira, os católicos maçons continuaram a partilhar da experiência do catolicismo no seio das irmandades e dela não se desfizeram, apesar dos interditos lançados pela autoridade eclesiástica.

Estava pacificado o entendimento sobre o ordenamento das confrarias religiosas conferido pela aprovação dos bispos na parte espiritual, tanto quanto pertencia ao poder civil adjudicar *“os direitos e deveres dos associados, estabelece as regras de admissão e eliminação”*¹²³, portanto, a partilha no governo das confrarias sofreu solução de continuidade quando a entidade jurídica de uma irmandade quis preservar seus direitos espirituais recorrendo ao Estado, quando este atendeu, a natureza mista foi posta à prova. D. Macedo, a exemplo de outros bispos, empreendeu uma opção de reformar as ordens existentes, enquanto fundava novas irmandades distantes das características do catolicismo tradicional¹²⁴. Compreendendo ser uma tarefa do episcopado, o bispo do Pará advertiu aos católicos, ao Estado e ao Papa sobre como a religião tornou-se objeto de pilhéria devido à presença da maçonaria manipulando as confrarias. Esse diagnóstico feito na *“Memória sobre a situação presente da Igreja do Brasil de 2/6/1877 e enviada à Santa Sé”* acabou por ser assimilado pela historiografia da Igreja, mas também pela historiografia republicana. Anderson Oliveira(2007) contesta a certificação desta tese, entretanto, ela serviu de instrumento político para o episcopado reformar estes organismos tradicionais

123 Ver: ano de 1875, p. 17 a 19. Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro - 1844 a 1885 - PR_SOR_00165_313394.

124 Para conhecer um estudo de caso dessas reformas ver: OLIVEIRA, 2007.

do catolicismo convertendo-os plenamente à romanização.

Mais por salvaguardar a influência do Estado, embora impulsionado pela causa maçom, o poder civil comprimiu a autoridade eclesiástica obtendo ao final a suspensão do interdito às capelas, mas não logrou a reabilitação da maçonaria no seio das confrarias, estas continuaram sendo fustigadas pela Igreja, sobretudo porque se nominalmente a legislação não foi alterada, os bispos cada vez mais tiveram preservada sua influência no reconhecimento das diretorias das ditas confrarias, reformando nos costumes a adesão e legitimação dos futuros confrades. Os regalistas continuaram a defender uma reforma legal dos Compromissos das Ordens considerando a dupla afiliação ao poder temporal e espiritual, sem, entretanto, obterem o apoio da maioria católica. Sob a acusação mútua de usurpações de jurisdição do poder temporal, Estado e Igreja seguiram disputando, somente a separação pôs fim à querela sobre a validade das bulas papais e/ou dos beneplácitos.

D. Macedo e o episcopado não ambicionavam esta separação, intentavam manter o catolicismo como religião oficial do Estado, com os privilégios para subsistir à custa do Estado. A competência para dirigir os negócios eclesiásticos não era reportada pelos bispos como uma imprudente invasão de jurisdição. Utilizando dos recursos de promoção da Igreja como o ensino do púlpito, os conselhos do confessional, as exortações das pastorais, a educação nos seminários episcopais, demonstraram como a romanização havia cristalizado um sentido de catolicidade sobrepujando os modos de "ser católico" ilustrado, tradicional e popular.

Disciplinadas as irmandades, os maçons tiveram de reconhecer a pouca capacidade de continuar membros destas, senão pelo artifício do segredo, ao menos pela tolerância dos prelados com posturas de pouca visibilidade dos maçons. A perspectiva de uma Igreja livre no Estado livre como sustentavam os liberais, citando o Conde de Cavour, só foi efetivada com a república; porém a unidade dos bispos foi alcançada na busca de liberdade para o episcopado governar plenamente os negócios eclesiásticos. Quando a Questão Escrava foi acirrada, os pronunciamentos dos príncipes da Igreja em favor da emanci-

pação na década de 1880 representou a consolidação do projeto de romanização. Desfeitas das propriedades dos plantéis de escravos, fosse como particulares, das ordens religiosas ou até das dioceses, não houve mais interditos à causa da liberdade.

Atribui-se baixa contribuição da Igreja à libertação dos escravos no Brasil, sobretudo porque o papa Leão XIII na Encíclica Papal In Plurimis de 05/5/1888 tardou a marcar posição em favor da abolição da escravidão. Joaquim Nabuco contribuiu para difundir esta interpretação; mas ele próprio buscou atrair a atenção do papa para fortalecer a tomada de decisão da princesa Isabel, regente àquela altura e conhecida por seu alinhamento ao catolicismo.

Houve sim o concurso dos bispos e clero para abolição dos escravos coroado com a encíclica papal. Se no nascimento do império persevera a continuidade do apoio da Igreja ao regime escravista, em 1888 o caráter abolicionista distinguia o episcopado ao lado de sua crítica ao regime do padroado. O Papa Gregório XVI em 3/12/1839 publicou a "Carta Apostólica In Supremo" condenando àqueles que querem "exercitar o indigno comércio por meio do qual os negros são reduzidos a escravos [...], são comprados, vendidos e constrangidos a trabalhos duríssimos" (SANTOS, 2012, p. 16-24). No transcorrer de 50 anos, a Igreja esteve tão assombrada com a falta de liberdade para si mesma permitindo ser marginalizada na sua contribuição à abolição, no entanto, a defesa da ordem social não foi o único valor relevante, como sugerem os detratores de sua postura, afinal, a sociedade brasileira do século XIX levou também 50 anos para cristalizar a recusa à escravidão de negros. Não apenas existiu a crítica liberal à escravidão, os bispos também se prontificaram a defender a promoção humana pela reprovação da escravidão, enquanto aprenderam o valor de liberdade para Igreja.

E não se contentaram com isso, convencido da tarefa de civilizar a grande região amazônica, D. Macedo muito se empenhou para conquistar a simpatia do poder civil das províncias do Amazonas e Pará na edificação do CHRISTOPHORO, um barco digno da tarefa de evangelizar as populações nos mais distantes rincões, equipado com uma tripulação de sacerdotes capa-

zes de ofertar os serviços da religião oficial do Estado no intuito de moralizar e promover uma modernização nos hábitos, permitindo a incorporação das técnicas da indústria moderna. Somma-se a isso a atenção proferida pela Igreja, por meio dos institutos de caridade para atender à infância desvalida com uma educação exemplar¹²⁵. Na presidência da província do Amazonas, Ernesto Chaves cativou a Assembleia Provincial para fornecer com quanto pudesse essa empreitada civilizatória do bispo.

Oferecer um projeto de assistência e redenção aos pobres desvalidos configura-se em senso comum, entretanto, para um bispo romanizador como D. Macedo representava um esforço de Titã devido às condições e as distâncias na Amazônia. Sabemos pela imprensa a importância dada nas viagens pastorais à edificação da Providência, asilo dedicado à educação, cuja manutenção estava sempre a exigir de D. Macedo não apenas os pleitos para dotações orçamentárias aos governos províncias, mas também na mobilização dos modos tradicionais como a realização de "Kermess" para comprometer o catolicismo tradicional com o projeto civilizatório da romanização¹²⁶. Embora depois de morto, D. Macedo obteve reconhecimento na Amazônia como orador e líder religioso, sendo comparado a Bousuet, colocado como par de D. Romualdo Antonio de Seixas, tendo sua capacidade acreditada na Bahia, Rio de Janeiro, Roma e Paris, mas sobretudo como educador e moralizador por seus livros publicados, firmeza de caráter e difusor da doutrina católica e apostólica romana. O jornal "Commercio do Amazonas" ilustrou em sua primeira página a homenagem ao bispo pranteado em 18/8/1899¹²⁷.

125 Ernesto Adolpho de Vasconcellos Chaves. Relatório do presidente da província do Amazonas, 1886, p.16.

126 Notícias sobre realização de uma quermesse para assistir o Azylo da Providência, junto a menção a realização de visita pastoral feita pelo bispo no Rio Madeira e Púrus. Jornal do Amazonas - 1875 a 1889 - PR_SPR_01111_260940. 6/7/1886.

127 Commercio do Amazonas - 1870 a 1912 - PR_SOR_04227_301337.

REFERÊNCIAS

BARROSO, José Liberato. *Instrução Publica no Brasil*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier editor, 1867.

BEOZZO, José Oscar. "A Igreja na Crise final do Império (1875-1888)". In: *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis, Vozes, 1992. Tomo II.

BEOZZO, J. O. As Américas Negras e a História da Igreja: questões metodológicas. In: CEHILA (org). *Escravidão Negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1987.

CARVALHO, José Geraldo Vidigal de. *A Escravidão. Convergências e Divergências*. Viçosa: Ed. Folha de Viçosa Ltda, 1988.

CARVALHO, José Geraldo Vidigal de. *A Igreja e a Escravidão: uma análise documental*. Rio de Janeiro: Presença edições, 1985.

CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a elite política imperial. Teatro das Sombras: a política imperial*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ e Relume-Demurá, 1996.

HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos* (Vol. 1). Petrópolis: Vozes, 1974.

LACERDA, Pedro Maria. *Carta Pastoral sobre o anuncio da Lei 2040 de 28/0/1871*. Rio de Janeiro: Typografia do Apostolo, 1871, ACMRJ.

MACEDO COSTA, Antonio. *Direito contra Direito, ou o Estado sobre tudo. Refutação da Teoria dos Políticos na Questão Religiosa*. Rio de Janeiro, 1874.

MACEDO, Ubiratan Borges. *A idéia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1977.

MAESTRI, Mário. "A Cruz e a Senzala: A Igreja no Brasil Escravista." In: *Leitura*. São Paulo, vol.6, Março de 1988, p. 10-11.

MIRANDA, J. B. A igreja católica face a abolição no Grão-Pará (1880-1888). 2012. (Apresentação de Trabalho/Simpósio).

NEVES, F. A. F. D. "Antonio de Macedo Costa: um arauto do processo civilizatório?". In: SARGES, Maria de Nazaré dos Santos; RICCI, Magda Maria de Oliveira (Org.). *Os oitocentos na Amazônia: política, trabalho e cultura*. 1ª ed. Belém: Editora Açaí, 2013, v. 1, p. 141-163.

NEVES, F. A. F. "Romanização como catequese: a doutrina pastoral dos bispos". In: *Revista HISTEDBR On-line*, v. 12, p. 50-63, 2012.

NEVES, F. A. F. Solidariedade e conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889). Tese. PUC-SP, Ano de obtenção: 2009.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Os bispos e os leigos: Reforma católica e irmandades no Rio de Janeiro Imperial*. *Revista de História Regional*, v. 6, n. 1, 2007.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

RAIOL, Domingos Antônio (Barão de Guarujá). *Catechese dos índios no Pará*. Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará, t. 2, p. 116-183, 1902.

SANTOS, Ivanaldo. "O Papa Leão XIII e a libertação dos escravos no Brasil". In: *Revista Eletrônica Espaço Teológico*. Vol. 6, n.

10, jul/dez, 2012, p. 16-24.

SANTOS, João. "A Romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880)". In: Hoonaert, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia: ensaios de interpretação a partir do povo*. 4ª edição. Editora: Vozes, 1994.

TAVARES, Kelly C. "Solidariedades, contendias e mediações. Pactos entre a igreja católica e o estado em torno da lei do ventre livre no Pará (1871-1880)". In: *ANAIIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES - ANPUH*. Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>.

TERRA, João Evangelista Martins. *A Igreja e o Negro no Brasil*. Ed. Loyola 1983.

TORRES-LODOÑO, Fernando. "Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia". In: TORRES-LODOÑO, Fernando. *Paróquia e Comunidade no Brasil: Perspectiva Histórica*. São Paulo: Paulus, 1997.

PARA ONDE VAMOS? CONSTRUÇÃO DO DISCURSO MORAL E TEOLÓGICO DO FIEL E ELEITOR ASSEMBLEIANO NA SOCIEDADE BRASILEIRA

*Elba Fernanda Marques Mota*¹²⁸

Resumo: Na atualidade, a política brasileira tem uma participação contundente da chamada bancada evangélica em sua formação na Câmara dos Deputados. Dentre seus representantes, podemos elencar a participação ativa de membros da igreja Assembleia de Deus e filiais ligadas à mesma. É nosso intuito compreender de que forma se deu a construção da participação política das igrejas evangélicas no Brasil, especialmente, a Assembleia de Deus, pontuando os aspectos formadores desta união entre religião e política. Para tanto, situaremos nossa análise ao longo da década de 1970, período histórico em que a igreja torna claro o seu interesse em participar do pleito eleitoral brasileiro, demonstrando como se deu o convencimento do fiel, através do argumento teológico a fim de que o mesmo se tornasse eleitor dos candidatos assembleianos, chave de discussão que utilizaremos ao longo deste artigo.

Introdução

A década de 1970 inicia-se em meio a questionamentos por parte da igreja Assembleia de Deus, quanto a qual caminho seguir diante da conjuntura vivida pelo Brasil nos primeiros anos daquele decênio. Escolha que veio permeada pelos desdobramentos ocorridos ao longo da década anterior, quando a instituição religiosa se questionava sobre o crente ser político. Analisaremos de que forma ocorreu a mudança de postura por parte da direção da igreja, posto que, até então, o que era condenado passou a ser apoiado. Processo que se tornou público através de suas principais

128 Graduada em História-UFMA, Mestre em História Social - UERJ, Doutoranda em História-UNIRIO. Desenvolve pesquisa na área de História das Religiões, com ênfase em História do protestantismo, especialmente, sobre a igreja Assembleia de Deus, ao longo do período republicano brasileiro. E-mail: elbamota22@yahoo.com.br.

publicações, o jornal *Mensageiro da Paz* e a revista *A Seara*.

Discutiremos como foi construído um debate em torno da cultura política esperada enquanto membro da igreja Assembleia de Deus, com a construção de um pensamento teológico para justificar o envolvimento político.

A década de 1970 representou a continuidade das propostas desenvolvidas ao longo da década de 1960 por parte da igreja Assembleia de Deus. Se na década anterior a igreja apresentou suas justificativas para apoiar a destituição do governo de João Goulart, tendo no comunismo seu principal inimigo, no decênio que se iniciava, era chegado o momento de buscar a representação partidária, algo que se coadunava com a importância da denominação e, especialmente, com os interesses políticos de seus dirigentes, pastores, em sua grande maioria.

Para onde vamos? A década de 1970 no Brasil e seus desdobramentos para a igreja Assembleia de Deus

A conjuntura política e social do Brasil no início dos anos 1970 irá influir diretamente na visão de mundo da igreja Assembleia de Deus. O país vivia o período de expansão da ditadura, com um estado de exceção decretado em 13 de dezembro 1968, pelo presidente Costa e Silva através do Ato Institucional n.º 5 (AI-5), caracterizando o endurecimento do governo com várias questões, dentre as quais a liberdade de expressão.

No dia seguinte à sua publicação, o *Jornal do Brasil* estampava em sua primeira página a seguinte previsão do tempo: “Tempo negro, temperatura sufocante, o ar está irrespirável. O país está sendo varrido por fortes ventos”. Esta manchete, que anos depois ficaria marcada por sintetizar bem o clima daquele tempo, demonstra o papel da imprensa na tentativa de subverter as determinações da Lei da Censura.

Esta Lei fez parte de um conjunto de dispositivos legais reunidos na Lei nº 5.250, promulgada em 9 de fevereiro de 1967, que entrou em vigor em 14 de março do mesmo ano, conhecida como Lei de Imprensa. É bom ressaltar que este controle sobre os meios de comunicação se desdobraram de várias maneiras, dentre os quais fundamentados pelos Atos

Institucionais nº1 (AI-1) e nº2 (AI-2) pela Lei de Segurança Nacional, até o seu endurecimento através do Ato Institucional nº5 (AI-5), que em seu artigo 9º conferiu ao presidente da República capacidades para a imposição de censura prévia sobre os meios de comunicação, desde que considerasse um ato “necessário à defesa da revolução” (COSTELLA, 2017).

Neste diálogo com o AI-5, surgiram outros dispositivos legais para auxiliar a prática da censura, dentre estes a Emenda Constitucional nº1, outorgada em 17 de outubro de 1967, que reenumerou o artigo 150 do texto constitucional, reenumerando-o como 153, acrescentando não serem toleráveis “as publicações e exteriorizações contrárias à moral e aos bons costumes”. Amparando-se nesse adendo, baixou-se o Decreto lei n. 1.077 de 26 de janeiro de 1970, que criou a censura prévia às publicações obscenas (COSTELLA, 2017). Estas determinações legais iram desembocar diretamente na forma como o jornal *Mensageiro da Paz* e a revista *A Seara* viam a política e, também, a participação da imprensa neste processo.

Uma vez que em um contexto econômico internacional favorável, marcado pela expansão acelerada do comércio internacional e pela disponibilidade de capitais para investimento e financiamento, o que não se repetiria nas décadas seguintes, o país se viu apoiado por uma série de medidas e investimentos estatais, que corroborou o seu crescimento econômico como nunca antes presenciado pela economia brasileira, razão pela qual foi denominado de “milagre econômico.” (GASPARI, 2002)

E foi neste contexto de transformação, com crescimento da economia em que os números impressionavam, com resultado de 9,5% em 1970; 11,3%, em 1971; 10,4%, em 1972; 11,4%, em 1973 (REIS FILHO, 2014. p.79), índices não repetidos ainda hoje no Brasil, que tornou possível a ocorrência de matérias nos periódicos da Assembleia de Deus destacando o período de mudança pelo qual o país passava. Em razão de que “há na esfera religiosa do mundo atual, verdadeira efervescência no que tange a movimentos e a mudanças” (*Mensageiro da Paz*. fev. 1970, p.3). Para o jornal *Mensageiro da Paz*, era o momento da maior denominação evangélica do país posicionar-se, inclusive, para os editores: “É o caso de interro-

garmos: *para onde vamos?* (*Mensageiro da Paz*, mar. 1979, p.3).

Por meio deste questionamento, a igreja começou a elaborar propostas de como atuar no início de uma era marcada por tantas transformações. Do ponto de vista assembleiano, a década pode ser entendida no seguinte contexto: “Estamos na era dos hippies, estamos na era do sexo, estamos na era das agitações” (*A Seara*, mar. de 1970, p.2). Com esta afirmação marcada pelo conservadorismo característico, os editores da revista *A Seara*, não por acaso o periódico lançado com o intuito de fazer a aproximação dos periódicos da editora CPAD com o público jovem, lança um editorial no primeiro trimestre de 1970, intitulado: *Atenção Juventude Cristã*, em que chama a atenção dos jovens quanto ao seguinte:

Caro jovem cristão, coube-te existir e viver na terra em uma época confusa, época de mudanças e de inquietudes sociais, época de insatisfação e de descontentamento, época de rebeldia e de levantes, de amotinacões e revoltas, muitas vezes injustificadas. E, de certo modo, é você, meu caro jovem, o elemento diretamente visado pelos agitadores, como elemento capaz de ser por ele usado, a semelhança de um cavalo de batalha, posto em campo como ativista, nesta batalha inglória movida contra os Poderes e os sistemas constituídos de nossa Pátria querida (*A Seara*, mar. 1970, p.2).

Este alerta aos jovens da Assembleia de Deus veio permeado por subterfúgios relacionados à conjuntura política, cultural e social do país. No ano de 1970, o Brasil vivenciava o agravamento das torturas iniciadas em 1964, o que ficou caracterizado como *anos de chumbo* do período da ditadura civil-militar, atrelada ao endurecimento da prática da censura, legitimada pelo AI-5.

O censor foi uma figura pública investida de poder disciplinador para corrigir os excessos cometidos (ORTIZ, 2014, p.117). É interessante levar-se em consideração que os militares tinham obsessão pelos meios de comunicação, pois neles transitavam as informações potencialmente perigosas, capazes de gerar a insatisfação e a resistência ao poder ditatorial, mas, especialmente, eram notícias de fácil consumo pelos jovens.

Motivo pelo qual a Assembleia de Deus chama a atenção dos seus jovens fiéis. Havia no país uma tensão entre a lógica dos militares e uma sociedade em expansão, modernizadora. Nestes novos tempos, o indivíduo, principalmente, o *jovem*, não mais se encontra prisioneiro de um conjunto de influências tradicionais como a família ou a igreja, ele passa a ser o centro das atenções de uma sociedade de consumo.

Processo iniciado na década de 1960, especialmente no ano de 1968, e desencadeado ao longo dos anos 1970, constituíram-se enquanto liberalização dos costumes, que dificilmente poderiam ser contidos por qualquer tipo de ideologia. O consumo de drogas, a liberdade sexual, a emancipação feminina não eram simples fenômenos que pudessem ser controlados por uma concepção de mundo conservadora. No entanto, para os dirigentes da Assembleia de Deus, isto seria possível de ser feito, especialmente com a representatividade política necessária para administrar o que não fosse considerado moralmente aceitável.

Em seu chamado à *juventude cristã*, o periódico assembleiano assinala que o jovem é alvo dos *agitadores*, podendo ser facilmente usado. Nesta assertiva, não podemos deixar de notar os subterfúgios utilizados pela igreja para se manifestar contrários às práticas da esquerda brasileira, mas, notadamente, contra os jovens, principalmente universitários, que aderiram às lutas e manifestações antagônicas ao regime ditatorial brasileiro (ORTIZ, 2014. p.117). Assim como se utilizou de metáforas, através dos títulos de suas matérias, a exemplo, *nossa batalha individual*, para apontar o momento difícil que os cristãos da Assembleia de Deus estavam sujeitos no Brasil *daquele* tempo:

Estamos envolvidos numa cotidiana batalha de vida e de morte. Cristãos que somos, temos de reconhecer essa conjuntura. Estamos empenhados numa batalha na qual não se pode ceder um milímetro. Numa batalha em que pomos em jogos todas as probabilidades. A nossa participação nessa luta, caro leitor, apresenta, dessa forma, o seu lado individual. Diante de determinadas circunstâncias o crente se transforma num *guerrilheiro* em particular. O crente é obrigado a agir isoladamente defron-

tando-se com inimigo também isolado. Conhecendo-se a tática de guerrilhas, porém, podemos lutar sozinhos, muitas vezes, utilizando armas as mais inesperadas, e sair vitoriosos (A *Seara*. Jan. 1973, p.2). (Grifo Nosso)

É perceptível a tentativa, por meio da revista *A Seara*, em utilizar termos próprios ao período de estado de exceção que o Brasil vivia; tais como guerrilheiros, guerrilhas, reconhecendo a *conjuntura* adversa que o país atravessava, assim como a necessidade de uma resposta por parte dos crentes assembleianos, considerando que: "Ao enfrentar essa espécie de peleja, o crente precisa adestrar-se e estar altamente preparado e alerta. Nessa batalha individual o guerrilheiro não somente se defende, mas também ataca. Suas armas – oração e a Palavra" (A *Seara*. Jan. 1973, p.2).

Esta matéria publicada em 1973 deixa claro que a igreja, fundada em 1911, e que sempre pregou por meio de sua doutrina a não participação em questões mundanas, já não poderia ficar distante do que ocorria no resto do país naquela conjuntura. Ao utilizar termos como guerrilheiro para se referir a um fiel, é bem sintomático o quanto os dirigentes da igreja e, consequentemente, a redação da revista estavam atentos e, perceptivelmente, temerosos ao que ocorria no Brasil, ainda que não fosse citado diretamente a ação dos guerrilheiros de esquerda no país.

Isto posto, se nos primeiros anos da década de 1960 os periódicos assembleianos silenciaram quanto ao início do golpe militar; por outro lado, nos anos 1970, notamos a mudança na linha editorial de seus periódicos, em que se torna mais clara a existência de um estado de exceção. Chave de problematização que nos interessa, uma vez que tornou evidente o posicionamento da igreja e o caminho que seus fiéis – ainda que dotados das *armas* da *Palavra* e da *oração* deveriam seguir. E, principalmente, que esta era uma escolha individual de cada fiel, como a matéria expressa. Cada sujeito, enquanto membro da Assembleia de Deus, deveria estar informado e posicionar-se quanto ao melhor caminho a seguir.

Pode o Crente ser político? Da justificativa teológica à escolha pela política na igreja Assembleia de Deus

Dentro da conjuntura de posicionamento e orientações construídas pela Assembleia de Deus, o ano de 1970 inicia-se com o pedido de cautela, por parte do jornal *Mensageiro da Paz*, aos seus fiéis. Era o momento do fiel assembleiano acautelar-se, uma vez que: "As mudanças que se processam nos indivíduos repercutem nas denominações a que pertencem e como resultado ao invés de melhorar, as coisas vão de certo modo de mal a pior no âmbito do chamado cristianismo contemporâneo" (*Mensageiro da Paz*, fev.1970, p. 3).

Esta afirmação é bem contundente, especialmente pela denominação reconhecer que o Brasil passava por um processo de mudança, conscientizando-se que os fiéis seriam os responsáveis por estas modificações, na forma como fossem atingidos por elas. É notável, também, a Assembleia de Deus perceber que o cristianismo contemporâneo passava por um processo de crise.

Isto relacionado diretamente há um processo de longa duração, com a negação do que ocorria no mundo, que não fosse do âmbito religioso. A Assembleia de Deus, até a década de 1960, ao longo de mais de cinquenta anos de atividades em território nacional, não havia se pronunciado publicamente sobre os acontecimentos de ordem política, econômica ou cultural, no que se refere ao Brasil e ao mundo.

Historicamente, os acontecimentos decorrentes ao longo da década de 1960 e 1970 alteraram a forma como a igreja e seus fiéis viam o mundo. A visão de mundo assembleiana estava mudando e isto pedia uma resposta por parte da sua direção. É pertinente situarmos, como chave de discussão importante para este trabalho, como o assembleiano via o mundo: "fundamentada nas verdades da Bíblia, cuja autoridade, como palavra de Deus inspirada pelo Espírito Santo afirmamos categoricamente" (*Mensageiro da Paz*, jan. 1970. p. 3). Torna-se necessário explicar esta escatologia.

As igrejas protestantes brasileiras, especialmente as denominadas pentecostais, possuem uma influência direta do fundamentalismo religioso de origem

norte-americana. Tal movimento e suas posteriores implicações na sociedade e na política marcaram profundamente a religiosidade protestante e pentecostal no século XX.

Segundo Rocha, no final do século XIX, o mundo ocidental observava a religião ser “colocada de lado” e confinada a um papel meramente espiritual (ROCHA, 2012). Os princípios científicos e a racionalidade passaram a ser os legitimadores de toda ação humana. Neste contexto, surgem os primeiros conflitos, haja vista que grandes parcelas de religiosos não aceitaram passivamente esse papel secundário destinado à religião. Assim, o conservadorismo protestante norte-americano radicalizou sua postura, dando origem, no final do século XIX, ao fundamentalismo religioso.

Tornou-se consenso, dentre os pesquisadores brasileiros, afirmarem que a forma como o evangélico faz política hoje no Brasil se coaduna diretamente com a influência deste movimento religioso, que, na definição de Oro, justifica-se, uma vez que o “Fundamentalismo é o movimento social religioso no seio do protestantismo que tem sua gênese num contexto de acentuadas contradições sociais, por conseguinte, de falta de plausibilidade e de relativismo de valores” (ORO, 1996. p.77). Isto se caracterizou por uma postura exclusivista e, consequentemente, oposicionista a tudo que não estivesse dentro dos preceitos esperados.

Dentre os códigos esperados, está o princípio da defesa dos valores fundamentais do cristianismo. Com uma concepção da Bíblia como única fonte de acesso a Deus e uma crença na inspiração verbal divina que implicava a ausência de erros, não só em questões teológicas, como também transformava o conteúdo do livro sagrado em irrefutável verdade histórica e científica (ROCHA, 2012). É patente que o fundamentalismo é sectário e não crê na possibilidade de um aprendizado mútuo com o mundo secular. Seu sectarismo vê o espaço público como uma ameaça à segurança trazida pela imutável verdade bíblica.

Assim como é interessante pontuar que “dois traços marcaram visivelmente o fundamentalismo fundante: o caráter de oposicionismo e o milenarismo” (ORO, 1996.p.77). Opondo-se a tudo e a todos que não compartilhassem com

sua visão de mundo, o fundamentalismo, ligado ao apocalíptico, fez ressurgir as tendências pré-milenaristas: "A ênfase no pré milenarismo resultou da combinação de literalismo bíblico e intransigência, ao que acrescentamos a situação de insegurança e mesmo de anomia social" (ROCHA, 2012, p.79).

O pré-milenarismo é marcado pela expectativa de "uma intervenção sobrenatural divina, uma crença na irrupção do sobrenatural na história" (MENDONÇA, 1984, p.63-64). Não há envolvimento com os acontecimentos do mundo terreno, por considerar que a felicidade virá a partir do retorno de Cristo. Não há interesse no futuro e, por conseguinte, em conseguir um mundo melhor, visto que o presente é o interlúdio para a evangelização e a comunicação de que o fim está próximo.

A postura da Assembleia de Deus, ao longo dos sessenta anos iniciais de sua história, de seguir literalmente a doutrina pregada segundo a palavra da Bíblia, com uma vivência pessoal e espiritual e, especialmente, de apatia social, optando por não se envolver em assuntos do "mundo" como questões sociais e políticas, até o início dos anos 1960, está atrelada diretamente aos preceitos do pré-milenarismo, com fortes tendências fundamentalistas. Considerando que:

O fundamentalismo e o pentecostalismo são movimentos contemporâneos e simultâneos. Ambos nasceram na passagem do século XIX para o século XX, nos Estados Unidos da América. A partir daí cresceram, foram disseminados pelo mundo, consolidaram-se e continuam a se alimentar reciprocamente. Defendemos a seguinte tese: o pentecostalismo, que hoje se desdobra em centenas de igrejas institucionalizadas, é um tipo de fundamentalismo (BATISTA, 2009, p.12)

É importante não confundir um movimento com o outro, contudo, o fundamentalismo foi marcante para a legitimação pentecostal, pois "o movimento pentecostal não tinha um corpo de doutrinas próprio, além da afirmação do batismo com o Espírito Santo, associado com o dom de línguas. Esse vazio de doutrina, os pentecostais procuraram preenchê-lo adotando o conjunto de dogmas fundamentalistas" (BATISTA, 2009, p.26).

A doutrina do pentecostalismo clássico brasileiro abraçou essas concepções escatológicas. A Assembleia de Deus defende, ainda hoje, esta postura, ao afirmar que:

Cremos na Segunda Vinda premilenial de Cristo, em duas fases distintas. Primeira – invisível ao mundo, para arrebatá-la a sua Igreja fiel da terra, antes da Grande Tribulação; segunda - visível e corporal, com sua Igreja glorificada, para reinar sobre o mundo durante mil anos” (CPAD, 2017).

Do ponto de vista teológico, esta postura irá direcionar a conduta da igreja ao longo da segunda metade do século XX, dado que:

Na cosmovisão dos pentecostais da Assembleia de Deus, a crença na volta iminente de Cristo desempenha um papel central. Ou seja, para a compreensão do pentecostalismo, neste período [1970-2000], a crença na segunda vinda de Cristo não pode ser considerada marginal, porque estes são tempos apocalípticos. (...) Esta crença reforça e fortalece tanto a dimensão da conversão quanto da experiência do batismo com o Espírito Santo e do exercício dos dons espirituais (BATISTA, 2014. p.202).

Em uma vida sectária em que: “O Reino não é mudança dentro da sociedade. Para os pentecostais, existe dificuldade em conciliar Deus e ação humana, na construção de uma nova sociedade” (BATISTA, 2002, p. 109). Posto que os pentecostais em geral e os evangélicos fundamentalistas adotam a interpretação dispensacionalista pré-milenista da história. Conclui-se desta forma que:

O dispensacionalismo é uma metanarrativa, uma filosofia da história que condiciona e engessa sua interpretação. Mas é, sobretudo, uma perspectiva que permite aos crentes ligarem os fragmentos da realidade caótica de toda a trajetória da humanidade, segundo uma lógica religiosa que lhes confere segurança quanto ao futuro e resignação na era presente (BATISTA, 2014. p.204).

Neste sentido, configurou-se as principais características predominantes do pentecostalismo brasileiro ao longo do século XX, especialmente do modo de viver da igreja Assembleia de Deus, justificada por sua visão teológica do mundo, em que suas ações são justificadas através de preceitos bíblicos, a fim de lidar com o caos da realidade vivenciada em seu cotidiano, ainda que permeada de preceitos fundamentalistas para tratar de questões tais como a vocação para alcançar os desfavorecidos; caráter exclusivista, a antiecumenicidade e hostilidade para com os cultos mediúnicos; apelo generalizado à manifestação das emoções e espiritualização dos problemas sociais (ORO.IN: BATISTA, 2009, p.69).

Nesta configuração, a luta justificável seria por conquistas de almas, com a expansão do número de fiéis assembleianos, em uma disputa contra as tentações do mundo e as forças espirituais, consideradas satânicas. As *armas* seriam as espirituais, com exorcismos e orações, e a vivência afastada de vícios e livre de relacionamentos com proximidade ao “mundo”.

Visão que definitivamente é superada a partir da década de 1970, se seu projeto poderia ser denominado de a-histórico” (ROCHA, 2012), posto que a questão social não constava em sua lista de prioridades nos primeiros anos, a partir de toda esta visão teológica dispensacionalista pré-milenista da história era chegado o momento de tratar o hoje dentro da sua visão de mundo perpassada por transformações.

Contudo, a espiritualização dos problemas sociais chegou a um ponto de não mais justificar-se, visto que estes aproximaram-se do cotidiano da igreja. Desta maneira, nos momentos finais da década de 1960 e início do ano de 1970, a Assembleia de Deus percebeu que era o momento de reconhecer no plano terrestre os verdadeiros culpados pela situação de pobreza de parcela significativa da população brasileira.

Surgem, assim, uma série de manchetes publicadas no jornal *Mensageiro da Paz* e na revista *A Seara*, no sentido de iniciar a apresentação, por parte da Igreja, dos problemas que até então o mundo vivenciava. É especialmente significativo a publicação, por parte do jornal, em seu primeiro número publicado em 1970, da “Declaração Evangélica de

Bogotá". Esta Declaração foi fruto do Primeiro Congresso Latino Americano de Evangelização (CLADE) realizado na cidade de Bogotá, entre os dias 21 e 30 de novembro de 1969.

O congresso foi promovido pela Associação Evangelística Billy Graham e outras agências missionárias norte-americanas. O tema do encontro foi "*Ação em Cristo para um continente em crise*" e reuniu cerca de 900 participantes, entre protestantes históricos, pentecostais, igrejas independentes, teólogos liberais e conservadores, para discutir a evangelização na América Latina (ALMEIDA, 2016. p.118). Como intuito principal estava a reunião das igrejas contrárias às resoluções do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), dentre elas, o seu apoio à prática do Ecumenismo.

Dez pontos foram apresentados como principais pela Assembleia de Deus, através do jornal *Mensageiro da Paz* como declaração que expressou, nas palavras do jornal, "a convicção a que o Senhor Jesus Cristo nos fez chegar durante o Congresso" (ALMEIDA, 2016. p.2).

Elencamos os que consideramos mais contundentes sob o ponto de vista de mudanças e posicionamento crítico. Dentre os vários aspectos a serem analisados no tocante ao objetivo da igreja, o primeiro foi deixar claro que:

Nossa presença neste Congresso demonstrou a nossa unidade em Cristo cuja natureza espiritual e não organizacional tem suas raízes em nossa herança evangélica comum, fundamentada nas verdades da Bíblia, cuja autoridade, como palavra de Deus inspirada pelo Espírito Santo afirmamos categoricamente (ALMEIDA, 2016. p.2).

Continua ao afirmar a implicação do ato:

Como consequência, esta declaração que apresentamos ao povo evangélico latino americano é a expressão de um consenso no qual há um acordo naquilo que é fundamental, porém há também lugar para a diversidade que provém da multiforme graça de Deus ao dar Seus dons a Seu povo, isto é, diversidade dentro da unidade (*Mensageiro da Paz*, jan. 1970, p. 3).

Ao propor a diversidade dentro da unidade, a Assembleia de Deus faz uma afirmação inédita até então ao longo dos seus cinquenta e nove anos em território brasileiro. Ela reconhece publicamente a necessidade de a igreja vivenciar a realidade do país em que estava estruturada, para além disso, em seu primeiro ponto, ela pontua que é o momento de olhar para o futuro:

A presença evangélica na América Latina é fruto da ação de Deus através do imenso caudal de amor cristão, visão missionária, espírito de sacrifício, trabalho, esforço, tempo e dinheiro investido aqui pelas missões que vieram e estão trabalhando desde há mais de um século, inclusive na obra das Sociedades Bíblicas. Este olhar retrospectivo a nossa história não pode operar em nós mesmos menos do que um espírito de gratidão pela obra pioneira cuja dimensão reconhecemos. Ao mesmo tempo, ao olharmos para o futuro, estamos conscientes das novas responsabilidades, novas tarefas e novas estruturas que são um verdadeiro desafio aos crentes latino-americanos, e a liderança autóctone em todas as dimensões do ministério. (*Mensageiro da Paz*, jan. 1970, p. 3).

Algo bem contundente para uma instituição que até então mantinha o olhar para o passado e, especialmente, no presente vivenciado. O futuro estava decidido, considerando que seria a segunda vinda de Cristo para julgar os pecadores. Neste sentido, o primeiro ponto deixa claro que, ainda que reconheça a importância do passado com sua gratidão aos primeiros pioneiros, era o momento da igreja Assembleia de Deus avançar.

E para persistir com o avanço empreendido até então, era necessário prosseguir com uma evangelização bem incisiva, mas voltada para o hoje, conquistando novos fiéis, dentro da realidade vivida por estes. O segundo ponto evidencia esta realidade ao afirmar que para o crescimento da igreja continuar, o trabalho de conseguir novos fiéis era primordial, figurando inclusive enquanto essência da igreja, sempre baseado no Evangelho:

A Comissão de anunciar o Evangelho a toda criatura é um imperativo expresso claramente na palavra de Deus.

A evangelização não é algo optativo: é a própria essência da igreja, a sua suprema tarefa. (*Mensageiro da Paz*, jan. 1970, p. 3).

No mesmo sentido que o quarto ponto vem reafirmar este posicionamento, ao descrever a melhor forma desta evangelização ser construída, em um primeiro momento, reconhecendo as várias áreas de atuação disponíveis em toda a América Latina. Estes pontos são especialmente importantes quando observamos, na atualidade, a presença da Assembleia de Deus em todo o continente, com templos construídos ao longo dos principais países e, especialmente, no reconhecimento de que houve estratégias para a denominação se tornar a maior igreja pentecostal da América Latina:

Os Campos da América Latina estão brancos e prontos para a sega. Grandes setores da população manifestam receptividade ao Evangelho, porém está (na) hora de oportunidade (de) uma estratégia adequada. Devemos avaliar os atuais métodos de evangelização à luz dos resultados visíveis no crescimento assombroso de certas denominações. Essa avaliação unida a uma consideração cuidadosa da vida da Igreja neotestamentária, demonstrará em primeiro lugar a importância de uma mobilização total da Igreja para a tarefa evangelizadora. Afirmamos para ser fiel à Bíblia que esta mobilização há de ser obra do Espírito Santo, que usará os meios que a Igreja proporcione com inteligência e atividade, começando no nível da congregação local. (*Mensageiro da Paz*, jan. 1970, p. 3).

Notamos ainda a preocupação da igreja, já em 1970, com o crescimento de outras denominações, reconhecendo o uso de inteligência na prática evangelizadora por parte destas, mas distinguindo, mais uma vez, que no caso da Assembleia de Deus esta mobilização deve ser construída baseada na Bíblia e, principalmente, iniciada em um primeiro momento no nível da congregação local.

O quinto ponto é particularmente um exemplo da

mudança de posicionamento, ao reconhecer a utilização dos meios de comunicação como ferramenta de trabalho para evangelizar e direcionar o olhar do fiel. É interessante a aceitação da igreja de que vivia em um século que acompanhou o progresso dos meios de comunicação. Sobretudo, inicialmente, a Assembleia de Deus posicionar-se contrária ao uso do rádio e, posteriormente, ao da televisão, optando pela mídia impressa como principal meio de informação e de evangelização do fiel, ao longo da sua história.

Em nosso século somos testemunhas do progresso assombroso dos meios de comunicações que por sua eficiência e pela falta de ética de quem os maneja, contribuem para criar um caos de vozes que confundem o homem latino americano. Em meio a tal confusão, a voz clara, distinta, simples e poderosa da mensagem de Cristo, deve encontrar seu caminho até o ouvinte. O mensageiro de Jesus Cristo tem a urgente responsabilidade de compreender e utilizar as técnicas modernas de comunicação a fim de captar a atenção do homem latino americano, dialogar com ele e comunicar-lhe o Evangelho em forma inteligível e pertinente a sua situação vital. (*Mensageiro da Paz*, jan. 1970, p. 3).

Contudo, pontuou a multiplicidade destes meios de comunicação, através do reconhecimento do *caos de vozes que confundem o homem latino americano*. Diante desta realidade, o setor responsável de cada igreja deveria levar a mensagem de forma clara e urgente aos seus fiéis, atentando para as técnicas modernas de comunicação, a fim de chamar a atenção deste homem latino-americano para os problemas sociais e, também, evangelizando-o. O desafio era claro, era chegado o momento de dialogar com o fiel assembleiano.

Dentro desta conjuntura, o sexto ponto apresenta a forma como este diálogo deveria ser estabelecido. Em um primeiro momento, o processo de evangelização deve visar a situação humana concreta. Desta forma, reconhecendo que as estruturas sociais incidem diretamente sobre a igreja e aqueles que fazem parte da realidade social da

mesma, não era mais o caso de a igreja se omitir, empobrecendo inclusive a vida cristã. Era chegada a hora dos evangélicos terem consciência de sua responsabilidade social.

O processo de evangelização deve visar situações humanas concretas. As estruturas sociais influem sobre a igreja e sobre os receptores do Evangelho. Se fazemos caso omisso desta realidade desfiguramos o Evangelho e empobrecemos a vida cristã. Chegou a hora em que [nós], os evangélicos, devemos ter consciência de nossas responsabilidades sociais. Para cumpri-las, o fundamento bíblico é a doutrina evangélica e o exemplo de Jesus Cristo levado até suas últimas consequências. Esse exemplo deve encarnar-se na crítica realidade latino-americana de subdesenvolvimento, injustiça, fome, violência e desesperação. Os homens não poderão construir o reino de Deus sobre a terra, porém a ação evangélica contribuirá para criar um mundo melhor como antecipação aquele por cuja vinda oramos bastante. (*Mensageiro da Paz*, jan. 1970, p. 3).

No que se refere à igreja Assembleia de Deus, esta foi uma afirmação histórica e inédita. Pois era a primeira vez, ao longo da sua história, que a igreja admitia a necessidade de ater-se às estruturas sociais, especialmente sob o viés da responsabilidade social até então evitado.

Uma vez que sua fé era extremamente espiritualizada, assumindo contornos individualistas, voltada para a experiência pessoal da salvação e santificação, sendo o mundo e as estruturas sociais e políticas o lugar do pecado (ROCHA, 2012). Foi marcante a igreja reconhecer a condição de subdesenvolvimento dos países da América Latina, assim como a injustiça, a fome e a desesperação que marcava o continente dentro daquele contexto histórico vivenciado.

A última parte do parágrafo é particularmente esclarecedora. Ocorre o reconhecimento de que não é possível aos homens construir o reino de Deus sobre a Terra, mas, por outro lado, há a possibilidade de criar um mundo melhor no plano terrestre, com a ação social evangélica, en-

quanto o Criador não vem. Em suma, ocorreu uma tentativa de aproximação com a realidade vivenciada por este fiel, ainda que com a presença da escatologia pré-milenarista, mas, especialmente, com a tentativa de união, dentro da diversidade evangélica, para uma ação concreta em termos de responsabilidade social e participação por parte dos evangélicos.

Nesta tentativa de envolvimento do fiel assembleiano, o sétimo ponto nomeia o alvo principal – os jovens. A explosão demográfica vivida pelo Brasil nos anos setenta impulsionou o interesse da igreja por fiéis que englobassem esta faixa etária. Por outro lado, eles utilizam, também, uma palavra pouco usual nos periódicos assembleianos até então, *crise*.

A explosão demográfica nos apresenta o desafio de uma população juvenil que aumenta vertiginosamente, no preciso momento em que a igreja experimenta um êxodo de sua juventude e uma crise do ministério, frente às nossas gerações. A ação da Igreja deve renovar-se de acordo com a estratégia orgânica que compreende o diagnóstico realista da crise juvenil e a reformulação das exigências de Cristo. (*Mensagem da Paz*, jan. 1970, p. 3).

Com o intuito de evidenciar o êxodo vivido dentro da igreja em relação aos jovens fiéis, era motivo de preocupação a crise ministerial que se observava internamente na igreja, no que se refere à questão geracional. E, principalmente, cobrando uma ação conjunta da igreja para não perder estes fiéis.

É interessante o uso de termos como "*estratégia orgânica*", "*crise juvenil*" e "*reformulação das exigências de Cristo*". Arelado a isto, estava o desejo que esta juventude fosse participativa, atuante e se envolvesse na evangelização e conquista de novos fiéis. Anseio corroborado na revista *A Seara*, como o chamado à "juventude cristã":

Daí a nossa chamada de atenção a você, amado jovem cristão, a fim de aconselhá-lo a se prevenir e estar sob aviso contra esses pretensos "salvadores da Pátria", que na realidade nada mais são do que autênticos traidores dela, pois apenas servem de instrumentos servis a

"poderes" estranhos que se propõe a conquistar, dominar e escravizar a nossa Pátria (A Seara. mar. 1970, p.2)

A vontade era que o entusiasmo da juventude se voltasse para a proteção dos desejos da igreja e que estes jovens pudessem levar a Assembleia de Deus a um passo adiante quanto às transformações que o mundo vivia. Contudo, sempre atentos ao modo como eles seriam utilizados e de que forma isto seria vivenciado no cotidiano da denominação religiosa a qual pertencessem.

É perceptível a tentativa de controle por parte da igreja nestas ressalvas feitas aos jovens. Foi dado o reconhecimento da importância destes, mas desde que seguissem os preceitos esperados dentro da doutrina assembleiana:

Sim, mantenha ânimo firme, certo de que você, permanecendo assim em Cristo sem se deixar insinuar por doutrinas errôneas tenham as cores que tiverem e sem se imiscuir em coisas duvidosas, com toda certeza será um autêntico vencedor, pois "esta é a vitória que vence o mundo: a nossa fé em Jesus (A Seara. mar. 1970, p.2). (1. Jo. 5:4).

É notório, ainda, retornando ao último ponto abordado pela Declaração Evangélica de Bogotá, a preocupação constante com sua maior concorrente, a igreja Católica, sempre presente nos periódicos assembleianos e, de uma certa maneira, influenciadora da mudança de postura da igreja Assembleia de Deus.

Fato justificável especialmente pelas consequências do Concílio Vaticano II. A reunião episcopal da igreja Católica fez a igreja Assembleia de Deus perceber as "inquietações de renovação". Neste sentido, a denominação evangélica notou que era chegado o momento de tomar posicionamentos e estabelecer estratégias a fim de evitar os perigos de um "ecumenismo ingênuo e mal entendido".

O documento fruto do Concílio e, especialmente, a prática do ecumenismo evidenciavam que, para os evangélicos, poderia ser uma chance de estabelecer um diálogo com o catolicismo. A Assembleia de Deus acompanhou com atenção os desdobramentos da reunião católica, não foi obra do acaso uma reunião entre evangélicos como a ocorrida em Bogotá.

Os pontos destacados no Concílio problematizaram questões tais como: a noção de concílios ecumênicos universais e a igreja com um olhar para o presente, pensando o hoje, com uma doutrina acessível a todos e, especialmente, observando que ao longo da história foi demonstrado que o caminho é pensar o presente, não superestimar o passado, até mesmo para não viver em função deste.

Estes postulados formulados como consequência direta do Concílio pediam um pronunciamento das igrejas evangélicas. A Declaração Evangélica de Bogotá delineou esta tentativa, mas até que ponto os assuntos ali abordados foram de fato considerados e estudados por parte da Assembleia de Deus? É importante destacar o caráter revolucionário do texto, em se tratando de denominações evangélicas, contudo, para além disto, é possível falar em espírito revolucionário?

No que se refere ao primeiro questionamento, sim! Houve o interesse e debateu-se estes temas; por outro lado, quanto ao segundo, não! A Declaração não imbuíu um espírito revolucionário na Assembleia de Deus, mas permitiu à igreja refletir o hoje, atrelada ao adágio de que era o momento de pensar o cotidiano da igreja, libertando-se das amarras do passado.

Para tanto, a igreja se posicionou publicamente sobre o que pensava das principais realizações da igreja Católica passado o Concílio. Em um rompimento com a sua postura de até então não discutir questões alheias ao seu tempo, com um passado marcado por críticas à igreja de Roma, a Assembleia de Deus afasta-se das deliberações propostas pela Reunião Evangélica de Bogotá, quando se pensou na possibilidade de diálogo com o catolicismo, posto que na concepção assembleiana:

Como andarão os dois juntos, sem estarem de acordo?
Como Cristãos evangélicos filhos da Reforma possam volver a unir-se à Igreja Romana, quando, atualmente, os motivos que causaram a reforma permanecem inalteráveis uns e outros ainda mais agravantes do que no século XVI? (*Mensageiro da Paz*, n.1089, 1971. p.9).

A justificativa para este posicionamento continua ao

longo da década de 1970, sempre reiterando o posicionamento de negação, por parte da igreja, em se alinhar à igreja Católica, com justificativas elencando desde a Reforma Protestante até perspectivas dogmáticas e doutrinárias:

Em virtude de nós, os evangélicos, jamais nos ajustarmos a certos dogmas e doutrinas da Igreja Católica Romana, por hipótese alguma nos uniremos a ela organicamente. Assim sendo, repudiamos de uma vez por todas, o seu largamente difundido Ecumenismo. (...). É questão absolutamente impossível de ser coordenada uma união entre Pentecostais e Católicos no terreno de igreja e igreja, quando consideramos a pergunta: *Acaso andarão dois juntos, se eles não ajustarem entre si?* (GOMES, *Mensageiro da Paz*, abril, 1971.p.2) (Amós 3:3). (Grifo do Autor).

Neste artigo, em especial, o articulista Francisco Assis Gomes deixa claro, ao longo da sua exposição, os dogmas impossíveis de serem aceitos, como o de Maria concebida sem pecado! Após fazer uma longa exposição, centrada na Bíblia, do porquê deste preceito não ser aceito pelos assembleianos, ele finaliza da seguinte forma:

Reconhecemos, sem reservas, que, um “ajuste entre si”, isto é, entre Igreja Católica e Pentecostal, só poderia verificar-se com base fundamental bíblica, e, para tanto, não seria a Igreja Pentecostal e sim a Católica que teria de ajustar-se, desprezando os aludidos neste artigo e muitos outros dogmas de fé destituídos de fundamento bíblico (GOMES, *Mensageiro da Paz*, abril, 1971, p.2).

É perceptível nos artigos a forma como os articulistas sobem o tom e justificam suas ações pautados na Bíblia. Para além disto, notamos, também, a presença de uma intolerância religiosa contundente, que, em cada página, torna-se nítido, através de uma agressividade com o posicionamento do catolicismo, ainda que seja negado: “Não escrevemos este artigo com pensamento polemista. Muito ao contrário, o escrevemos respeitosamente, deixando bem evidente as razões pelas quais

nos distanciamos do ecumenismo. Não somos obstinados e nem usamos de perrice” (GOMES, *Mensageiro da Paz*, abril, 1971.p.2). Justifica-se, Francisco Assis Gomes, em nome da Assembleia de Deus, finalizando sua assertiva pontuando que a igreja apenas mantém, sem vacilação, a sua consciência cristã!

Imbuído desta “consciência cristã”, o jornal passa a aconselhar e tornar público a forma como a Assembleia de Deus irá se portar a partir deste pronunciamento de não aceitação do Ecumenismo proposto pelo catolicismo:

Somos, portanto, radicalmente contrários ao Ecumenismo que é sinônimo de Vaticanocentrismo. À luz da Bíblia, a palavra de Deus, nós o identificamos como o lobo disfarçado em ovelha. Que ninguém se iluda quanto aos propósitos dissimulados da antiga Serpente que com blandície utiliza-se de todos os mais disponíveis e inimagináveis meios para conseguir seus intentos. (MALAFAIA, *Mensageiro da Paz*. n.1086, 1978, p.4):

Neste trecho notamos, ao longo da década estudada, o artigo mais agressivo até então. Isto torna-se manifesto através de palavras tais como *Vaticanocentrismo* (até o momento não utilizada nos artigos do jornal) *lobo* e *Serpente*, todas direcionadas ao Catolicismo. E o que nos chama a atenção é o autor destas agressões, Gilberto Malafaia, pai do pastor Silas Malafaia¹²⁹.

O que podemos notar é uma forte contradição por parte da Assembleia de Deus, em sua tentativa de fazer uma aproximação com o povo, com seus fiéis, contrariando em grande medida o seu controle de proximidade das massas. Dentro do contexto em que o Brasil vivia, um estado de exceção, a proposta revolucionária ensejada em Bogotá terminou por ser somente isto: um vislumbre do que poderia ser, mas que para os

129 A família Malafaia inicia sua história na Assembleia de Deus em 1941, quando Gilberto se converte, vindo da Bahia. Ele é pastor, pedagogo, educador e um dos fundadores e presidentes da Assembleia de Deus de Jacarepaguá, Rio de Janeiro. É ex-membro da liderança da CGADB. Foi integrante da Marinha de Guerra do Brasil. E fundou o Instituto Bíblico Pentecostal, casado com Albertina Malafaia, com quem tem cinco filhos, dentre eles, Silas Lima Malafaia, pastor conhecido por suas opiniões fortes e críticas aos homossexuais, tornando-se um dos mais conhecidos televangelistas dentre os evangélicos do Brasil.

assembleianos não serviu aos direcionamentos da instituição.

A fim de confirmar a sua escolha, posicionar-se dentro da proposta ideal do Ecumenismo, entendendo o mesmo enquanto “esforço que tem como objetivo a unificação das diversas Igrejas Cristãs, tentativa conjugada para ir da realidade geográfica e qualificativa à realidade da religião” (RIBEIRO, *Mensageiro da Paz*. n.1089, 1971, p.8). Em mais uma demonstração de sua contradição, a Assembleia de Deus conceituava o movimento desta forma, para logo depois, em edições posteriores, deixar claro que a realidade assembleiana era de negação desta proximidade, como afirma o Pastor Gilberto Malafaia:

É Chegado o momento de oferecermos tenaz resistência aos convites para “Reuniões Ecumênicas” que tem por finalidade amaciar os Pastores Pentecostais visto que muitos, de outras áreas, já o foram e estão “com malas e bagagens” no barco ecumenista oferecendo os seus púlpitos aos “ministros” da idolatria para proferirem sermões, realizarem “casamentos ecumênicos” e até paraninfar turmas de Seminário Evangélico. (MALAFAIA, *Mensageiro da Paz*. n.1086, 1978, p.4)

Aqui há a crítica, ainda que velada, aos líderes das demais igrejas protestantes que ensaiavam uma proximidade com outras igrejas cristãs, em especial, a igreja Metodista, que passa por uma crise em 1968 e agrava-se ainda mais quando os formandos do curso de Teologia, da Faculdade, convidam o Arcebispo de Olinda, Pe. Dom Helder Câmara, defensor dos direitos humanos e opositor declarado do regime militar, para ser paraninfo da turma.

Todas estas ações são vistas de forma negativa e preocupante pela Assembleia de Deus, que considera necessário deixar evidente que o problema perpassa pela divisão de pensamento entre pentecostais e protestantes históricos, visto que:

Como genuínos evangélicos qual deve ser nossa posição? É bom lembrar que o Conselho Mundial de Igrejas é protestante, porém, não é evangélico. Logo o seu pensamento não pode representar o pensamento evangélico. E

os verdadeiros cristãos evangélicos NÃO PODEM E NÃO DEVEM COMPACTUAR COM O PRESENTE MOVIMENTO ECUMÊNICO (PAULA, *Mensageiro da Paz*, mar, 1970, p.1).

Nesse contexto, torna-se visível a opção da igreja Assembleia de Deus pelo sectarismo e pela intolerância. Ao escolher o individualismo, em detrimento do universal, a Assembleia de Deus legitima o caminho que passa a ser sedimentado desde então, que é o de traçar metas próprias para seu crescimento, assim como confirmar os sentidos de pertencimento.

Esse vínculo toca diretamente aos fiéis. Ao longo dos anos setenta o apoio ao governo vigente tornar-se público, através das páginas de seus periódicos, atrelado à construção do pensamento moral do fiel, para que este estivesse atento às mudanças culturais pelas quais o Brasil passava e, especialmente, aceitasse ter uma orientação sobre quem votaria nas eleições.

Passado o primeiro momento de construção destas opções, reconhecendo os inimigos a serem combatidos, justificando suas opções através da palavra da Bíblia, com a legitimação da postura moralizadora para defender a família e o direito de liberdade religiosa no país através de um discurso teológico, era chegado o momento de a Assembleia de Deus buscar seu lugar em outras esferas da realidade brasileira, especificamente, o campo político.

Considerações Finais

A Assembleia de Deus construiu um discurso moral e teológico ao longo da segunda metade do século XX com o intuito de convencer o seu fiel a tornar-se eleitor. O meio para este fim se deu, em um primeiro momento através da imprensa escrita, com os seus dois principais periódicos da época, o jornal *Mensageiro da Paz* e a revista *A Seara*. Analisamos ao longo de nosso texto a principal chave de discussão deste discurso, baseado em um fundamentalismo de viés teológico com perspectiva milenarista e, posteriormente, sedimentado na defesa da moral e da família brasileira, com especial atenção aos jovens, considerados o futuro do país e, consequente-

mente, da igreja, a fim de garantir a próxima geração de fiéis.

Dentro do exposto, a Assembleia de Deus buscou uma aproximação com este fiel, atrelada principalmente à realidade do país na época. Do ponto de vista social e político era chegado o momento de aproximar-se deste, mas com o olhar religioso, preservando o conservadorismo dos antepassados, ainda que observasse o presente, com a participação em reuniões como a Conferência de Bogotá, a escolha foi por desconfiar de iniciativas como estas.

Por fim, fica claro que o Ecumenismo, assim como as demais propostas do Concílio Vaticano II não foram aceitas, e serviram para comprovar aos pastores e fiéis assembleianos o caminho que não deveriam seguir, optando por olhar para o presente, desagregando-se do passado isolacionista.

Se ao longo da segunda metade do século XX, a igreja Assembleia de Deus se perguntava para onde ir, no tempo presente notamos que ela segue com o olhar cada vez mais voltado para o futuro, optando pela política, ainda se utilizando do discurso teológico, mas cada vez mais entendendo e se beneficiando do questionamento tantas vezes utilizado no início da vida política, e que hoje surge como garantia de legitimidade, poder e crescimento, no Brasil do século XXI, "Irmão vota em irmão"!

REFERÊNCIAS

Documentos

ACAUTELA-TE. *Mensageiro da Paz*, Ano 40, n. ° 03, Rio de Janeiro, fevereiro de 1970, p. 3.

ATENÇÃO JUVENTUDE CRISTÃ. *A Seara*. Março de 1970, p.2.

DECLARAÇÃO Evangélica de Bogotá. *Mensageiro da Paz*, Ano 40, n.º 01, Rio de Janeiro, janeiro de 1970. p. 3.

GOMES, Geziel. Para onde vamos? *Mensageiro da Paz*, Ano 49, n.º 1103, Março de 1979, p. 3.

GOMES, Francisco Assis. Ecumenismo Católico- Romano: Porque não concordamos com ele. *Mensageiro da Paz*. 16 de abril de 1971.

MALAFAIA, Gilberto. O Ecumenismo e os Pentecostais. *Mensageiro da Paz*. n.1086, 1978, p.4.

NOSSA BATALHA INDIVIDUAL. *A Seara*. Janeiro de 1973, p.2.

PAULA, Oziel Moura de. Ecumenismo: Perigosa Aventura. *Mensageiro da Paz*. 15 de março de 1970. p.1.

RIBEIRO, Eliezer S. Verdades Sobre o Ecumenismo. *Mensageiro da Paz*. n.1089, 1971. p.9.

Bibliografia

ALMEIDA, Adroaldo José Silva. *Pelo Senhor, marchamos: os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2016. p.118.

BATISTA, Saulo. *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo: Annablume; São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix. 2009.

_____. BATISTA, Saulo. Conteúdos messiânicos-milenaristas nos movimentos pentecostais e neopentecostais. *Observatório da Religião*. V.1, N.1, Jan./Jun. 2014. p.202.

CPAD. Acesso em agosto de 2017.

COSTELLA, Antônio. Lei de Imprensa. <[http://www.fgv.br/cp-doc/acervo/dicionários/verbete-temático/lei de imprensa](http://www.fgv.br/cp-doc/acervo/dicionários/verbete-temático/lei_de_imprensa)>. Acesso em 15 de setembro de 2017.

GASPARI, Elio. *A ditadura escancarada*. São Paulo, Companhia das Letras. 2002.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir*. A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, p.63-64.

ORTIZ, Renato. Revisitando o tempo dos militares. In: REIS FILHO, Daniel Aarão, RIDENTI, Marcelo. SÁ MOTTA, Rodrigo Patto (org.). *A ditadura que mudou o Brasil: 50 anos do golpe de 1964*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2014. p.117.

ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o demônio*: uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo: Paulus, 1996. p.77.

REIS FILHO, Daniel Aarão. *Ditadura e Democracia no Brasil*: do golpe de 1964 à Constituição de 1988. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2014.

ROCHA, Daniel. *Venha a nós o vosso Reino*: relações entre escatologia e política na história do pentecostalismo brasileiro. São Paulo: Fonte Editorial. 2012.

PARTE 2

Religião, Memórias e Representações

CORPOS SANTOS E HISTÉRICOS: OS FENÔMENOS DE JUAZEIRO NOS PERIÓDICOS DO SÉCULO XIX¹³⁰

*Edianne dos Santos Nobre*¹³¹

Resumo: Neste capítulo, nossa abordagem envereda pela historiografia das religiões e das religiosidades no campo da História Cultural, a partir da sistematização de alguns conceitos – a saber, práticas, representações, táticas, estratégias – considerando que esta nos dá as ferramentas metodológicas para pensar a religião. Para discutirmos essas questões, propomos a análise das representações criadas pela imprensa sobre o fenômeno do sangramento da hóstia na boca da beata Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo no final do século XIX, no interior do estado do Ceará.

Nas últimas décadas, a historiografia da História Cultural testemunha um crescente aumento dos estudos de religiões e religiosidades. O fortalecimento do campo denota não só o interesse pelo tema, mas também uma tentativa de compreender as permanências e rupturas com as crenças e códigos culturais construídos ao longo do tempo pelas sociedades, investigando, assim, apropriações, práticas e representações que envolvem a religião.¹³²

Tomando como ponto de partida o cenário que torna possível a própria concepção da disciplina histórica nos oitocentos, percebemos que o século XIX, marcado por um profundo cientificismo, traz a separação entre o Estado e a Igreja em grande parte do mundo ocidental, provocando uma “cisão aparentemente definitiva entre o sis-

130 Este trabalho abarca parte das discussões que fiz em minha tese defendida em 2014 no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro com financiamento da Capes.

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

132 Diante da consolidação dos estudos vinculados à História das Religiões, especificamente, os trabalhos situados dentro do campo teórico-metodológico da História Cultural têm sido esquadrihados em competentes revisões historiográficas feitas por Eliane Moura Silva (2011) e Karina Bellotti (2011), para citar alguns exemplos.

tema de pensamento cristão judaico-cristão e o sistema explicativo científico experimental” (BELLOTTI, 2011, p.15).

Estas transformações decorrentes da Reforma Protestante, bem como do espírito iluminista e secularizado da Revolução Francesa provocam um questionamento não só sobre a validade da religião enquanto forma de compreensão do mundo, mas também sobre a própria autoridade da Igreja Católica dominante. Como afirma Eliane Silva, muitas vezes, a palavra “religião” foi usada como o sinônimo da “religião cristã” que “determinou a primeira ocidentalização do mundo, bem como, as primeiras noções de alteridade, a invenção do outro quando da descoberta do Novo Mundo” (2011, p. 225).

Para Michel de Certeau (2007), as transformações sociais ocorridas entre os séculos XVI e XVIII marcam não somente o enfraquecimento da Igreja a partir da confrontação e concorrência com outras práticas religiosas, mas também a perda de direitos e de poder em relação aos estados, manifestada na quebra do regime do Padroado e na primazia sobre o regime educacional.

Neste contexto, a história religiosa (e não ainda, a história das religiões) se tornou um campo de confronto entre a história e a antropologia, embora no meio historiográfico tenha sido objeto de preconceito e negação. Os estudos sobre as religiões, derivados, principalmente, do campo da antropologia, privilegiavam as ideologias evolucionistas e naturalistas, nas quais podemos sentir a influência de uma interpretação metódica e positivista, em que predominava o binômio ortodoxia/heterodoxia ou religião oficial/religião popular.

No campo da História, a escola dos Annales reivindicou uma nova forma de fazer história e a introdução do diálogo com outras áreas do conhecimento ganhou destaque. A ideia de uma interdisciplinaridade como metodologia para a pesquisa histórica, ajudou a incorporar outros conceitos à análise do campo da história das religiões: crenças, discursos, práticas, folclore, mística, superstições, heresia.

Neste sentido, nossa abordagem neste trabalho caminha no sentido de enveredar pela historiografia das religiões e das religiosidades no campo da História Cultural, a partir da sistematização de alguns conceitos,

considerando que esta nos dá as ferramentas metodológicas para pensar a religião por meio das “alteridades culturais”, ou seja, da ampliação da noção sobre as diversas religiosidades fora do espectro judaico-cristão predominante.

Sendo um dos principais objetivos da História Cultural, a problematização das apropriações discursivas, práticas e representações sociais, a religião ganha um terreno frutífero de análise e reflexão neste campo. Assim, as próprias religiões se configuram como “representações culturais que aspiram à universalidade e são determinadas por aqueles que as elaboram” (SILVA, 2011, p. 227), em outras palavras, as religiões são também construções culturais dentro do processo histórico. O historiador das religiões busca assim, “identificar a maneira pela qual, em diferentes tempos e lugares, um determinado fenômeno religioso é construído, pensado, lido e faz parte da dinâmica cultural” (*Idem*).

Para discutirmos essas questões, tomamos o estudo da construção de uma crença no final do século XIX, no interior do estado do Ceará: o sangramento da hóstia na boca da beata Maria de Araújo, dirigida espiritual do padre Cícero Romão Batista, propondo uma análise que vai na contramão do que chamamos de “história oficial” que coloca o padre como protagonista, ignorando, por vezes, a trajetória da beata.

Em 24 de abril de 1891, foi publicado no jornal *O Cearense* um atestado médico do Dr. Marcos Rodrigues Madeira, descrevendo minuciosamente o episódio da transformação de uma hóstia em sangue na boca da beata Maria de Araújo (1862-1914) ocorrido em uma capela do Juazeiro, povoado localizado no sul do Ceará.

O primeiro sangramento se deu durante uma vigília no dia seis de março de 1889 e continuou se repetindo todas as quartas e sextas-feiras nos anos seguintes. No atestado, o médico dava seu parecer sobre o fenômeno presenciado diversas vezes ao longo de dois anos e atestava que o fenômeno procedia de causas sobrenaturais, impossíveis de explicar através da ciência. Essa conclusão, na melhor das hipóteses, destoava do pensamento cientificista imperante no final do século XIX, marcado pela difusão intensa de diversas teorias que, através

da empiria, buscavam explicar o mundo de maneira mais racional: o evolucionismo, o darwinismo social, o positivismo, o *kardecismo*, são exemplos dessa tendência.

As notícias sobre a repercussão do pretenso milagre foram publicadas não somente em jornais estaduais e locais, mas também na imprensa nacional. É difícil calcular o alcance que a notícia teve, mas é certo que a veiculação dos acontecimentos na imprensa foi uma das grandes responsáveis pela popularidade das romarias à Juazeiro do Norte¹³³ já desde o final do século XIX.¹³⁴

Fato curioso é que já em agosto de 1889, o *Diário do Comércio* (Rio de Janeiro) noticiava o acontecimento fazendo referência a uma carta datada de 8 de julho recebida pelo editor do referido jornal, o que demonstra a repercussão imediata dos acontecimentos:

Na capela de Nossa Senhora das Dores, ereta na povoação do Juazeiro, teve lugar um *verdadeiro milagre*, presenciado por inúmeras pessoas entre as quais um cavalheiro merecedor de toda a fé, o qual, em carta a outro, morador nesta cidade, dele dá notícia nos seguintes termos: 'Quando o padre Cícero dava comunhão à virtuosa beata Maria de Araújo, transformou-se a sagrada forma em sangue que caiu na toalha e na murça da beata, fato que se foi dando todas as sextas-feiras e depois diariamente' (*Diario do Commercio*, 19.06.1889).

O pequeno artigo não é assinado, mas foi provavelmente escrito por José Marrocos, jornalista cratense, autor da maioria dos artigos que encontramos. Entre os que

133 Situado no sul do Ceará na região conhecida como Cariri cearense, o povoado de Juazeiro foi elevado à categoria de cidade em 22 de junho de 1911, tendo seu nome alterado para Juazeiro do Norte em 14 de junho de 1946 para se distinguir da cidade de Juazeiro na Bahia que era mais antiga. Usaremos sempre a grafia Juazeiro, ressaltando que as citações retiradas das fontes documentais também tiveram sua grafia atualizada. Entretanto, os títulos de livros ou teses nos quais os autores optaram por utilizar a grafia "Joaseiro" foram respeitados.

134 Encontramos na documentação que analisamos cerca de 30 notícias e relatos sobre os fenômenos de Juazeiro em periódicos nacionais que citam especificamente a beata Maria de Araújo como protagonista ou coprotagonista dos eventos. Essa distinção é válida, visto que após 1894 a beata não é mais citada nos periódicos que fazem referência aos fenômenos ou às peregrinações.

utilizamos neste trabalho, cinco destes são anônimos, dois deles foi assinado por certo “Peregrino do Rio de Janeiro”, apenas um deles foi assinado pelo Monsenhor Monteiro e outro por José de Arimatéia, que acreditamos ser um pseudônimo do próprio Marrocos, respectivamente nos jornais: *Rio Grande do Norte* em 12.03.1893 e *Gazeta de Mogy Mirim* de 09.04.1893; *Jornal Estrella d’Aparecida* de abril de 1891 e *Jornal A Província* de Recife, datado de 07.03.1909.

Como era de se esperar, os jornais apresentavam tanto posturas críticas como a favor dos milagres e das peregrinações. Destacamos aqui o diário *O Estado do Ceará* que *a priori* ensaiou uma linha de apologia aos fenômenos. O referido jornal não só acompanhava o avanço das peregrinações como também fazia a cobertura das festividades religiosas locais.

Entretanto, em maio de 1891, o mesmo periódico publicou umacartado Sr. Júlio César da Fonseca Filho,¹³⁵ na qual ele afirmava que Maria de Araújo era apenas uma histérica. O artigo explica:

Os fenômenos que se dão com a beata Maria que no Juazeiro do Crato tem induzido a população à crença de manifestações miraculosas, não passam de sintomas patológicos perfeitamente explicados na carta que sobre o assunto nos dirigiu o nosso ilustrado amigo, o Sr. Júlio César da Fonseca com que havíamos conversado a respeito (*O Estado do Ceará*, 25.05.1891).

No referido artigo, o autor, intelectual respeitado na província, arvora-se de “conhecimento científico” para rotular a beata como histérica. Apresentando-se como um católico ortodoxo, “de cuja doutrina dogmática não me afasto num ponto sequer”, Júlio César afirma que o fenômeno ocorrido com Maria de Araújo não era simulação ou embuste, mas uma doença comumente atribuída às mulheres no século XIX: o *histerismo*.

O escritor lembra que suas conclusões foram tiradas a partir de uma análise superficial do caso, uma vez que não teria

135 Júlio César da Fonseca Filho nasceu em 10.10.1850 em Aracati e faleceu em 18.04.1931. Foi jornalista e bacharel em Direito, tendo publicado artigos e resenhas em vários jornais do Ceará e foi membro do Instituto Histórico do Ceará.

ido a Juazeiro para investigar melhor, mas, ainda assim, afirma:

Se Maria de Araújo não é puramente uma histérica-tipo [sic] no seu gênero, como suponho com bons fundamentos, é sem dúvida uma neurastênica de temperamento hemofílico. [...] Portanto, Maria de Araújo não é uma mística nem tão pouco uma mistificadora. É uma devota, uma doente. [...] Creio no milagre, tal como ensina a Igreja, Mestra Infalível da Verdade; o que porém, se está passando no Juazeiro, é apenas um acontecimento naturalíssimo (*Jornal O Estado do Ceará*, 25.05.1891).

Em outras palavras, Maria de Araújo, apesar de devota, seria apenas vítima de uma doença com a qual não sabia lidar. Na segunda metade do século XIX, as discussões sobre a histeria feminina estavam no auge e preocupavam tanto os médicos quanto a Diocese cearense, uma vez que uma das principais acusações contra a beata partia da hipótese de que ela era epiléptica ou histérica.

Predominavam, então, duas interpretações sobre essa patologia: a primeira tese defendia que a origem estaria nos órgãos reprodutores femininos; a segunda endossava a ideia de que a histeria teria origem em disfunções do sistema nervoso, ou seja, sua causa era neurológica (Nunes, 2010: 374). O *Dicionário* de Chernoviz, também de acordo com as tendências da época, definia histeria como “uma moléstia de todo o systema nervoso”, no entanto, afirmava em seguida:

A hysteria é uma afecção hereditária, seja directamente, seja por transformação. Ella accomette muito mais as mulheres do que os homens [...] ella pode então por contágio nervoso grassar de um modo epidêmico, em um convento, em uma casa de educação como outrora as epidemias de demoníacos da Idade Média que devem ser consideradas como epidemias de pura hysteria (CHERNOVIZ, 1890 [1846], 187).

Em meados do século XIX, Jean-Martin Charcot (1825-1893) buscava mostrar que a doença não tinha relação com

desejos sexuais frustrados ou com alterações uterinas, como alegavam as teorias antigas sobre os comportamentos femininos tidos como anômalos. A partir de seus estudos, a histeria passou a ser vista como uma psicopatologia que consistia em uma alteração física relacionada à falta de sensibilidade (anestesia e analgesia) ou à extrema sensibilidade (alfagesia e hiperestesia) em partes do corpo, em outras palavras, a doença teria fundo nervoso e não sexual. Sua sintomatologia provocava reações diversas que variavam desde o completo alheamento e paralisia às convulsões, contrações, tiques e dores agudas para as quais não se encontrava uma causa orgânica.

Com a publicação do artigo de Júlio César, o editorial do jornal *O Estado do Ceará* se tornou mais metuculoso e nos números seguintes qualquer manifestação de apoio aos milagres, à Maria de Araújo ou ao padre Cícero, passou a ser publicada com a ressalva "*A pedido*".

Em dois de julho, dois meses depois, foi publicada anonimamente uma resposta ao artigo de maio. Em forma de poesia, o autor defende os milagres e critica as conclusões de Júlio César:

Um certo rapagão
Bem alto, espigado,
Que de nada entende,
Mas é arrojado...

Veio agora no jornal,
Com ares de sabichão
Supondo ter resolvido
Uma importante questão.

[...]

Será ou não milagre
O caso do Juazeiro?
Responde, não tardes não

[...]

Se não entendes da causa,
Mete a viola no saco,
Depois pode acontecer
Que te reduzam a caco!

(*O Estado do Ceará*, 02.07.1891)

Escrito em tom humorístico, a pequena trova indicava também um sentimento que se espalhava entre os crentes do Juazeiro: a defesa dos milagres a todo custo. Tal defesa partia da desqualificação do “inimigo” – inexperiente, metido a sabido – e carregava implícita uma ameaça: “Depois pode acontecer/Que te reduzam a caco”.

Menos irônico e mais devoto, outro artigo publicado, também a pedido, na semana seguinte trazia em três colunas o testemunho do Dr. Pedro da Costa Nogueira, advogado da Intendência Municipal de Milagres, cidade próxima ao Juazeiro, que com toda sua família foi ao povoado, exclusivamente para “beijar e adorar o sangue do Filho de Deus”. O advogado critica os “incrédulos que falam de magnetismo, à que atribuem os miraculosos e portentosos fatos do Juazeiro” e ensaia uma breve defesa da beata:

Maria de Araújo (beata predestinada) é uma moça sem família conhecida, mal parecida, analfabeta, mas muitas vezes feliz e de costumes puríssimos. Não é mais possível duvidar da autenticidade deste fato prodigioso do Juazeiro, pois a ele estão ligados os protestos do céu, e as convicções da natureza. (*O Estado do Ceará*, 02.07.1891).

É interessante como o autor prepara uma imagem depreciativa da beata para, logo em seguida, justificar o milagre. Para ele, independentemente dos padrões de beleza e desejos humanos, era a vontade divina que prevalecia.

Alguns números depois, especificamente, nos dias 10 e 11 de agosto de 1891, o mesmo *Estado do Ceará* publicou um atestado do Dr. Idelfonso Lima que manifestou sobre a possibilidade de uma sugestão hipnótica estimulada pelo padre Cícero. No entanto, sua narrativa mais pretendeu mostrar a incapacidade da beata de entender uma sugestão hipnótica do que propriamente defender o aspecto sobrenatural dos eventos:

A convicção produzida [...] pela sugestão é o único tauturgo em ação. [...] Ora, se assim é, como explicar que a beata, mulher ignorante e sem aprendizagem, pu-

desse compreender que comungar na chaga direita de Nosso Senhor Jesus Cristo equivalia a esta sugestão: eu te ordeno de sangrares, neste momento, pelos lábios? [...] Como uma mulher ignorante e sem aprendizagem de ofício, podia elevar-se deste modo acima das condições da natureza? [...] Mas, como a beata podia prever, a menos que não tivesse a faculdade de ler no meu espírito, que [eu] ia exigir o aparecimento de hóstia? ¹³⁶

Partindo do pressuposto de que a beata não teria capacidade de aprender ou entender sinais previamente combinados com o padre Cícero, capazes de alertá-la sobre a necessidade de prover o embuste, o Dr. Idelfonso alegou que só por modo sobrenatural o referido sangramento podia se dar, e em tom que procura evitar o comprometimento, no mesmo documento citado acima, ele completa:

Em conclusão, penso que os fatos narrados não podendo todos ser explicados pelo histerismo isolado, porque trata-se de uma mulher, cujo estado de crise observado não podia confundir-se com ataque histerico, e cujo estado permanente de ordem mental e orgânica, já pelas informações de pessoas de fé, já pela falta de paralisias orgânicas e funcionais, autoriza a crer que não estamos em presença de histerismo confirmado; nem tão pouco pelo hipnotismo isolado ou combinado, pela ausência de causas suficientes; e nesse finalmente por outro agente natural, penso, repito, que ou negamos os fatos ou *admitimos um agente inteligente e oculto* que represente de causa.

No entanto, apesar de assumir não encontrar uma explicação científica para os fenômenos, mas “um agente inteligente e oculto”, o Dr. Idelfonso não diz expressamente ser

136 O Dr. Idelfonso foi um pouco mais longe que os outros peritos e fez em seu atestado uma comparação entre os limites de sua crença na ciência e seus deveres como bom cristão. “A questão é, pois, mais séria do que a primeira vista se supõe porque importa a nós católicos saber se estamos em presença de fenômenos, explicáveis pelo hipnotismo e pelo histerismo, ou se as fronteiras dessas nevroses foram transpostas para darem lugar ao sobrenatural [...]”. Cópia autêntica dos escritos do Dr. Idelfonso Correia de Lima em 13.10.1891 in “Cópia autêntica...” p.61-63; 74.

o sangramento ou as crucificações objeto de uma ação divina, portanto, ele não nega a possibilidade do “milagre”, mas conclui afirmando que somente quando a Igreja autorizasse o culto, ele afirmaria sua crença.

O Dr. Idelfonso segue, assim, na contramão da maioria dos observadores da equipe de médicos, que concluíam que, por ser sobrenatural, o fenômeno era divino, independentemente da opinião do bispo. O Dr. Marcos Madeira interpretou em tom sarcástico a decisão do colega, em uma clara defesa do milagre:

Admirei-me grandemente do procedimento destes dois colegas e principalmente do Dr. Idelfonso que por aqui andou muito beatinho, recebendo bentinhos, confessando-se e batendo nos peitos a toda hora na Igreja do Juazeiro. [...] Perguntei-lhe se já tinha atestado o fato, respondeu-me do seguinte modo: ‘Não atestei e nem pretendo atestar este fato, porque já você atestou-o, e também porque se eu fizer o mesmo os incrédulos me acabam pelos jornais, como o Júlio Cezar está fazendo agora com você’ e contou-me então já ter lido um artigo do Júlio Cezar contra mim no Jornal do Ceará “O Libertador” ao que eu lhe respondi, que eu não temia a crítica desde que estivesse com a minha consciência tranquila; então disse-me que só daria atestado se observasse algum fato diferente e extraordinário que não se pudesse atribuir ao histerismo, pois estava começando a sua carreira e não queria desmoralizar-se.¹³⁷

Mas é possível conjecturar também que da parte de alguns dos envolvidos havia certo receio de assumir os eventos como divinos pelo mesmo motivo que o Dr. Idelfonso dá em seu atestado: como bom cristão há que se esperar a deliberação da Igreja sobre todo e qualquer novo culto. A última publicação do jornal *Estado do Ceará* sobre os milagres de Juazeiro naquele ano de 1891 foi outro pequeno poema, em tom mais sério, que louvava o milagre e os poderes de Jesus Cristo:

137 Carta de Dr. Marcos Rodrigues Madeira ao Pe. Francisco Ferreira Antero em 14.11.1892. *Rerum Variarum 1898/128*. ACDF. Grifos no original.

Vinde ver filhos de Adão
Neste solo brasileiro,
Jesus remindo o pecado
No templo do Juazeiro.
[...]
Vinde bem testemunhar
Vinde ó povo querido
[...]
Não procures olvidar
Nosso Divino Cordeiro
Vendo o Sangue Verdadeiro
De Jesus Sacramentado
E ficareis sem pecado
No templo do Juazeiro.
(*O Estado do Ceará*, 20.10.1891)

Sendo o referido periódico um órgão leigo e liberal, é surpreendente o apoio às matérias que faziam apologia aos fenômenos que ocorriam no interior do estado. Outro jornal, *O Libertador*, contemporâneo d'*O Estado do Ceará*, foi fundado pela Sociedade Libertadora Cearense¹³⁸, apresentava-se como republicano e abolicionista e possuía uma ampla tiragem para a época, dois mil exemplares diários. O periódico mostrava uma visão diferente. Nos artigos sobre o Juazeiro há uma ênfase sobre o fanatismo dos crentes e romeiros:

O padre Cícero Romão que sempre teve vocação pra idiota converteu o Juazeiro em feudo do fanatismo, onde impávida campeia a impostura de coroa e sotaína. [...] procurando indispor o povo ignorante, que acredita em seus embustes, contra os republicanos que ele apresenta como pedreiros livres e inimigos do altar. [...] Para bem firmar o fanatismo no espírito do povo, toca a inventar milagres. Industriou uma de suas beatas a declarar-se santa. [...] Os milagres multiplicam-se. Além da *bem aventurada* Maria, aparece outra que *sua* sangue por todos os poros, para todo mundo ver (*O Libertador*, 20.08.1890. Grifos no original.)

138 Sociedade pró-abolicionismo que funcionava desde 1878. Sobre a Abolição no Ceará ver: Estrada, Osório Duque. *Abolição*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2005.

O autor ainda sugere que o caso deveria ser investigado pela polícia, uma vez que se configurava em afronta ao novo regime. Essa é, no entanto, a única fonte que faz menção a um possível caráter monárquico ou antirrepublicano da crença que se estabelecia em Juazeiro naquele momento. O artigo é também um dos mais violentos, além de atacar e responsabilizar diretamente o padre Cícero, acusando-o de “inventar milagres”.

Esses aspectos enfatizados na imprensa colocam em cena algumas questões relativas ao problema da crença no milagre. É notável a resistência aos fenômenos por parte de uma elite letrada, liberal e republicana, predominando o apoio dos intelectuais vinculados ao Partido Católico. A maior crítica, tomando como referência os jornais já citados, diz respeito à exploração dos romeiros com a venda de lembrancinhas e promessas de indulgências em caso de conversão.

Há também uma repugnância generalizada à imagem de Maria de Araújo, como uma figura que foge ao modelo de santidade convencional. A referência, especificamente, ao seu físico “mal parecido”, como citado por uma fonte, indica a importância da aparência física naquele contexto, principalmente, pelo fato de Maria de Araújo ser negra, embora não existam indicações que ela tenha sido ou fosse filha de escravos.

A imprensa continuou acompanhando o caso, principalmente, através das disputas travadas entre defensores e detratores da beata e dos fenômenos. Em 1893, o Processo Eclesiástico¹³⁹ que investigava os fenômenos e, especificamente, o sangramento da hóstia, foi enviado para a Santa Sé a fim de passar pelo crivo e julgamento da Congregação para a Doutrina da Fé, escritório que substituiu o Santo Ofício no Vaticano. Um ano depois do envio do Processo, foi exarado um parecer assinado pela mesa de cardeais da Congregação:

Que os pretensos milagres e outras coisas sobrenaturais que se predicam de Maria de Araújo são prodígios vãos

139 Dividido em dois inquéritos, o Processo se desenrolou entre 1891 e 1892, contando com duas equipes de sacerdotes enviados pelo bispo para investigar o sangramento da hóstia. Ver: NOBRE, Edianne. *O Teatro de Deus: as beatas do padre Cícero e o espaço sagrado de Juazeiro*. Fortaleza: IMEPH, 2011.

e supersticiosos, e implicam gravíssima e detestável irreverência e ímpio abuso à Santíssima Eucaristia, por isso o juízo apostólico os reprova e todos devem reprová-los, e como reprovados e condenados devem ser tidos.¹⁴⁰

O *Decreto da Santa Sé* foi enviado para o Internúncio Apostólico no Brasil, Frei Girolamo M. Gotti em 15 de maio de 1894, responsável por informar o bispo cearense sobre o resultado final e, em 25 de julho do mesmo ano, Dom Joaquim a publicou juntamente com uma *Carta Pastoral*. Era a terceira vez que Dom Joaquim se pronunciava oficialmente sobre os fenômenos.¹⁴¹

Na época, muitos o acusaram de forjar uma condenação dos fenômenos e esconder a verdadeira decisão da Santa Sé. No entanto, a partir da leitura do documento elaborado pela Mesa de Cardeais da Congregação para a Doutrina da Fé, percebemos que Dom Joaquim amenizou, e muito, o peso das condenações na sua *Carta Pastoral*.

É significativo também que o único nome citado no documento seja o de Maria de Araújo, o que chama atenção para a organização da *Carta Pastoral*, que é diferente do *Decreto da Santa Sé*. A partir da correspondência trocada entre o D. Joaquim e o Internúncio Apostólico, podemos acompanhar parte do processo de feitura desta *Carta*, uma vez que ela foi instruída pelo referido Internúncio. Se anteriormente o bispo tentava ainda argumentar sobre uma possível origem do sangue que brotava das hóstias, nessa *Carta* ele se mostra áspero e seguro:

Pouco mais de três anos há que umas certas novidades, revestidas de circunstâncias particulares, causaram imensa e profunda sensação no ânimo do Público desta e das outras Dioceses do Brasil, e mesmo de algumas de além-mar. Foi que na Capela do Juazeiro, povoado pertencente à freguesia do Crato, desta Dio-

140 Tradução minha: "Minuta di lettera approvata dagli Emi. in feria IV de Aprile 1894. [...] Praetensa miracula aliaque supernaturalia quae de Maria de Araújo praedicatur vana esse et superstitiosa ostenta, ac gravissimam detestabilenque irreverentiam et impium abusum SSmae. Eucharistiae continere ideoque indicio apostolico reprobare, et ab omnibus reprobandum esse et pro reprobatis et condemnatis habenda." Feria IV, Die 4 Aprilis 1894, Decreta Universa, ACDF.

141 A primeira vez foi com a *Decisão Interlocutória* de 1891, depois com a *Carta Pastoral* de 1893.

cese, deram-se com Maria de Araújo, moça reconhecidamente doentia, alguns fatos, que foram classificados na ordem sobrenatural por dois médicos que firmaram documentos públicos asseverativos de tal proposição (Carta Pastoral de 1894 in Macedo, 1961, 134).

O bispo reafirmou os abusos cometidos pela população e pelos sacerdotes envolvidos e exigiu a retratação destes sob pena de excomunhão para quem não o fizesse, argumentando ainda que todos tiveram “plena liberdade e até abuso dela” para escrever, publicar e mesmo defender a causa em Roma. Sobre o padre Cícero, o bispo reiterou que “outrora de bons costumes”, o padre agora estava extraviado da Igreja, acusando-o também de estimular o comércio feito em torno dos fenômenos.

Maria de Araújo devia retratar-se e, ressalta o bispo, se isolar, a fim de evitar visitas de romeiros e curiosos. Além disso, ela devia se afastar do convívio com o padre Cícero, assumindo outro diretor espiritual. As romarias ao Juazeiro deviam ser proibidas e o acontecimento, silenciado.

A partir daí, o tom muda nos periódicos locais e estaduais. O jornal *A união* do estado da Paraíba, por exemplo, ressalta que a despeito das proibições feitas pela Igreja, o padre Cícero continuava, “auxiliado pela histerica Maria de Araújo”, a explorar os peregrinos que chegavam continuamente à cidade quase três anos depois das proibições feitas pela Santa Sé (*A União*, 28 de março de 1897).

Naquele mesmo ano, Dom Joaquim publicou uma *Carta Pastoral* com intuito de relembrar os fiéis católicos sobre as determinações de 1894: “Maria de Araújo e as outras mulheres invencioneiras já estão bem conhecidas, havendo parte delas confessado e deplorado seu embuste e parte caído em completo desprezo, de modo que hoje em dia, não vogam mais as suas astúcias” (Carta Pastoral de 1897 in Macedo, 1961, 134).

Neste sentido, percebemos que a imagem de Maria de Araújo como histerica e embusteira permaneceu consolidada para grande parte da imprensa da época. Aventamos ainda que a detração da beata colaborou para o apagamento de sua memória junto à população local.

Maria vai sumindo da documentação produzida sobre os fenômenos pós-1897, até o momento em que um dos maiores “advogados” do caso, o jornalista José Marrocos, ao recontar sua história em 1909 nas páginas do jornal *O Rebate*, sequer a nomeia, referindo-se apenas como “uma virgem” e contando a história de modo que o padre Cícero aparece como único protagonista:

Sabe o público que o venerando sacerdote Padre Cícero ministrando a uma *virgem* na Capela deste povoado, o sacramento da Eucaristia observou, visivelmente, que a hóstia consagrada se transformava em sangue; que repetindo-se por vezes esse misterioso fato, fora examinado por profissionais das ciências médicas, e por estes considerado sobrenatural e misterioso; e que levado o sobredito fato ao conhecimento do prelado diocesano, o Senhor Bispo D. Joaquim oficialmente pelo referido - Pe. Cícero, S. Ex. embora incrédulo mandou proceder a um inquérito [...] que chamou a atenção do público neste e n'outros Estados da República (*O Rebate*, 21.11.1909).

Neste artigo, publicado vinte anos após o sangramento da hóstia, é possível ver claramente a inversão do sujeito principal da história, agora o padre Cícero. Muda a ordem do discurso e esse reordenamento da *crença* compõe uma operação de sentidos totalmente vinculada à ideia inicial do sacrifício assumido por Maria de Araújo.

Maria morreu em 27 de janeiro de 1914, foi enterrada com o hábito da Ordem Terceira de São Francisco e sepultada dentro de uma Igreja, mesmo quando tal prática não era mais permitida pela legislação, atribuindo um sentido muito importante à sua morte. Uma contemporânea sua, Amália Xavier de Oliveira, narrou em seu livro de memórias detalhes do sepultamento, enfatizando que ela foi acompanhada pelo seu diretor espiritual até o último momento. É óbvio que o padre Cícero, mesmo proibido pela Igreja jamais deixaria sua dirigida:

Logo que a beata acabou de morrer, o padre procurou meu pai e mandou que ele encomendasse o caixão mortuário que deveria ser todo de cedro, com boa

fechadura e envernizado por dentro e por fora. Mandou ainda que, quanto antes providenciasse a sepultura mandando cavar dentro da Capela do Perpetuo Socorro, na parede ao lado direito de quem entra, perto da porta, recomendando que fizesse sobre a escavação o travejamento no nível do piso para receber o caixão, subindo depois um retângulo com paredes de dois tijolos, um metro acima do piso, em forma de urna, semelhante a um altar, deixando o caixão dentro (2001 [1963], 34).

O ponto alto da aniquilação de Maria não é, no entanto, sua reclusão ou sua morte praticamente anônima, mas o desfecho dramático: a violação do seu túmulo e a destruição dos seus restos mortais dezesseis anos após sua morte. Em 22 de outubro de 1930, o monsenhor José Alves de Lima, vigário da cidade, teria ordenado a destruição do túmulo sem autorização legal e teria desaparecido com o corpo, sobrando no local apenas um pedaço de crânio com cabelos, um pedaço do cordão de São Francisco e um escapulário, guardados pelo padre Cícero dentro de um vidro cujo destino é ignorado até hoje.¹⁴² A destruição do túmulo consolidou o esquecimento sobre ela.

Em março de 2009 – não coincidentemente, no aniversário dos 120 anos do sangramento da hóstia –, um padre salesiano, José Venturelli, italiano residente em Juazeiro do Norte, tornou pública a notícia de que um pano manchado de sangue fora encontrado dentro de um dos livros que pertencera ao jornalista José Marrocos. O livro estava na biblioteca do padre Cícero que está sendo reinventariada e catalogada.

O pano manchado que supostamente havia aparado o Sangue Precioso que jorrava das hóstias comungadas

142 A violação foi registrada em Cartório pelo padre Cícero: “Neste vidro devidamente lacrado se acha tudo que encontrou-se nos despojos mortais da beata Maria de Araújo, quando em 22.10.1930 foi o seu túmulo aberto clandestinamente por ordem do Revmo. Vigário desta cidade Monsenhor José Alves de Lima”. Arquivo do Cartório Machado citado por Walker, Daniel. *Quem autorizou a destruição do túmulo da beata Maria de Araújo?* in <http://historiadejuazeiro.blogspot.com.br/> [acessado em 23.02.2014]. Apesar disso, não se pode afirmar que o mesmo vigário tenha agido por iniciativa própria ou se estava seguindo ordens. Algumas histórias que circulam é que foi o bispo do Crato, na época, D. Quintino, o mesmo que depôs no primeiro inquérito quando ainda era padre que ordenou a destruição, pois o túmulo ainda era visitado por romeiros.

por Maria de Araújo é "envelhecido, fino, alguns rasgos. Tem cerca de 40 centímetros de comprimento por 10 de largura. Tem manchas escuras, que podem levantar a suspeita de sangue" e possui as inscrições "*Marrocos*" e mais abaixo: "*Oh Dio mio. Iddio mio*", que quer dizer "*Oh, Deus meu. Pai meu*".

A Diocese do Crato, sob os cuidados do bispo italiano Dom Fernando Panico, pediu cautela e silêncio, mas o padre afirmou ter quase certeza de que este é um dos panos que enxugaram o Sangue Precioso da comunhão de Maria de Araújo: "O achado ainda será discutido. Pode nem ser autêntico, mas já encontramos (outros panos) na biblioteca. É quase certo que é" (*O povo*, 01.03.2009).

Desde 2009 notamos um crescente interesse na figura da beata que a partir de então já ganhou nome de praça, um vitral dentro de uma igreja local e, neste ano de 2014, um busto que celebrava a memória de sua morte em 1914. Maria de Araújo começa a ser reconhecida pelos romeiros do padre Cícero, se não como santa, ao menos como uma figura importante para a História de Juazeiro e do próprio padre.

Nos periódicos também ressurgiu uma nova Maria, reivindicando-se o corpo santo perdido há mais de setenta anos. Procuram-se culpados e justificativas para o esquecimento da beata; procura-se a própria beata, como é possível ver em um cartaz produzido por um Coletivo de Artes local, no qual ela é representada através do único registro fotográfico que conhecemos dela, com a murça preta, expressão séria e compassiva. O artista entrevistou e acrescentou o sangue escorrendo pelos cantos da boca e em letras garrafais vermelhas a constante súplica: "Procura-se".

REFERÊNCIAS

BELOTTI, Karina. Kosicki. História das Religiões: conceitos e debates na era contemporânea. História: Questões e debates, Curitiba, n.55, jul/dez.2011, pp. 13-42.

CERTEAU, Michel de. A escrita da História. 2º Ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. Diccionario de Medicina Popular. Rio de Janeiro: Editores Eduardo & Henrique Laemmert, 1851.

DAVIS, Natalie Z. Histórias de Perdão e seus narradores na França do século XVI. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

DE LA FLOR, Fernando R. La península metafísica: arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999.

DELLA CAVA, Ralph. Milagre em Joazeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

ELIADE, Mircea. Tratado de História das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESTRADA, Osório Duque. Abolição. Brasília: Edições do Senado Federal, 2005.

FEBVRE, Lucien. O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

FLECK, Eliane C.D. "Corpos piedosos em barrocas igrejas: um estudo das representações do espaço reducional do Paraguai do século XVII". Actas del Congreso Internacional del Barroco iberoamericano. Sevilla, Espanha: Universidad Pablo de Olavide, 2002, pp. 996-1011. Disponível em <http://www.upo.es/>

dopa/webdhuma/areas/letras/actas/3cibi/documentos/079.pdf. Acessado em 23.03.2009.

FRANCO, Jean. *Las Conspiradoras: La Representación de la mujer en México*. México: Terra Firme/Fondo de Cultura Econômica, 1993.

FULGÊNCIO, Leopoldo. A compreensão freudiana da histeria como uma reformulação especulativa das psicopatologias. *Rev. Latino Americana de Psicopatologia*, V. 4, 2002.

GÉLIS, Jacques. "O Corpo, a Igreja e o Sagrado" In CORBIN, A.;COURTINE, JJ.; VIGARELLO, G. *História do Corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. pp. 19-130.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé: andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

MACEDO, Nertan. *O Padre e a Beata: vida do Padre Cícero*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1969.

NOBRE, Edianne. *O Teatro de Deus: as beatas do padre Cícero e o espaço sagrado de Juazeiro*. Fortaleza: IMEPH, 2011.

NOBRE, Edianne. *Incêndios da Alma. A beata Maria de Araújo e o milagre de Juazeiro*. Brasil, Século XIX. Rio de Janeiro, Editora Multifoco, 2016.

NUNES, Sílvia Alexim. Histeria e psiquiatria no Brasil da Primeira República. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 17, supl. 2, dez. 2010, pp. 373-389.

PETERS, José Leandro. A História das religiões no contexto da História Cultural. *Revista Faces de Clio*, Vol.1, n. 1, jan/jun.2015, pp. 87-104.

SILVA, Eliane M. *Entre religião, cultura e história: a escola italia-*

na das religiões. Revista de Ciências Humanas. Viçosa, v.11, n2, jul./dez.2011, pp. 225-234.

WALKER, Daniel. Quem autorizou a destruição do túmulo da beata Maria de Araújo? in <http://historiadejuazeiro.blogspot.com.br/> [acessado em 23.02.2014]

WEYNE, Regina. Júlio César: um republicano e abolicionista no Ceará. Fortaleza: Edição da autora, 2001.

FUNDAÇÃO DA CONGREGAÇÃO DAS IRMÃS MISSIONÁRIAS CAPUCHINHAS: entre as tensões e as contradições da missão indígena no Maranhão¹⁴³

Maria Aparecida Corrêa Custódio¹⁴⁴

Resumo: Este artigo tem como foco as ações missionárias e socioeducativas de religiosos capuchinhos no Maranhão, nos primórdios da República, no contexto de uma missão que foi alvo da revolta liderada pelo povo Tenetehara. O ensaio mostra que os capuchinhos da Lombardia (norte da Itália), no âmbito da missão indígena, logo fundaram o “Instituto de Índios São Francisco de Assis”, em Barra do Corda (MA), e a “Colônia São José da Providência”, em Alto Alegre (território vizinho), nela instalando também um “Instituto de Índias” sob a responsabilidade das capuchinhas italianas de Gênova. Parte dos resultados dessa missão foi nefasto, como a destruição da colônia e morte de missionários e moradores; parte foi relevante, como a criação de uma congregação feminina genuinamente brasileira.

Este texto discute indícios e contextos das origens da Congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas, oitava congregação feminina criada no Brasil, em 1904, na cidade de Belém do Pará. Por iniciativa de padres italianos da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, algumas leigas da Ordem Terceira de São Francisco, que eram catequistas e

143 Artigo redimensionado, atualizado e ampliado a partir da versão original: “Da constituição de uma congregação feminina nordestina: análise de uma possível consequência sociorreligiosa da Rebelião do Alto Alegre – Maranhão”, publicado em *International Studies on Law and Education* (Custódio, 2014b). Parte deste estudo é resultado de pesquisas vinculadas ao Projeto Temático “Congregações Católicas, Educação e Estado Nacional no Brasil”, abrigado pelo Grupo Focus (FeUnicamp) e financiado pela FAPESP (2012-2017); parte é decorrência do Projeto de Pesquisa “Apontamentos para a história da educação indígena: os internatos de Alto Alegre e Barra do Corda (1895-1915), financiado pela FAPESP (2016-2018/19).

144 Maria Aparecida Corrêa Custódio realizou a graduação em Pedagogia pela Faculdade de Educação da USP (1994), o mestrado em Ciências da Religião pela Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (2001), o doutorado em Educação pela Faculdade de Educação da USP (2011). Atualmente é Professora Adjunta IV do Curso de Pedagogia da Universidade Federal do Maranhão (Campus Imperatriz).

professoras no Ceará, deslocaram-se até o Pará para constituir o grupo fundador da nova congregação e trabalhar na educação de meninas indígenas da Colônia Santo Antonio do Prata (PA). Em 1910, com os quadros ampliados e almejando se expandir, elas se inseriram no Maranhão e fundaram muitas instituições socioeducativas, entre outras iniciativas.

Antes disso, ocorrera um evento relevante que pode ter incidido no surgimento da novel congregação: trata-se do episódio conhecido como “Massacre de Alto Alegre” ou rebelião dos Tenetehara (Guajajara), ocorrido em 1901, o qual gerou consequências sociorreligiosas desastrosas para os missionários católicos, levando à morte freiras e frades capuchinhos (ambos italianos) e o povo da Colônia de Alto Alegre (MA). Contudo, uma importante consequência desse evento parece ser a da criação das capuchinhas brasileiras, que passaram a ocupar o lugar deixado pelas italianas. Como a história dessas freiras está imbricada com a trajetória dos capuchinhos lombardos no Maranhão, explora-se inicialmente o movimento de circulação desses missionários e as estratégias de sua missão civilizatória junto às populações indígenas, entre as quais, pode-se destacar: a parceria com as capuchinhas italianas e depois a constituição das congêneres brasileiras.¹⁴⁵

Capuchinhos no Maranhão

Para discutir a gênese da Congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas é necessário fazer um recuo no tempo, a começar por uma breve incursão na história de seus parceiros, os capuchinhos, nas terras maranhenses, com foco no final do século XIX, quando frades da Lombar-

145 Usam-se como fontes: obras historiográficas das organizações religiosas em foco, tanto relatos de testemunhas oculares dos fatos, no caso de Abbeville (1975), como escritos que sistematizam e transcrevem documentos e crônicas (NEMBRO, 1955, 1957 e 1998; Congregação, 1976), até revisões historiográficas mais recentes (CASTILHO, 2004; CRISCUOLO, 2006), entre outros documentos recolhidos no Arquivo Histórico das Irmãs Missionárias Capuchinhas (Fortaleza – CE) e no Arquivo Histórico da Província Nossa Senhora do Carmo (São Luís – MA). O Diário do Maranhão (1901), capturado no Arquivo Público do Estado do Maranhão (São Luís – MA), também foi consultado, assim como outros documentos referentes à rebelião de Alto Alegre.

dia (Norte da Itália) inauguram a Missão do Maranhão.

Inicialmente, é preciso salientar que a presença dos capuchinhos no Maranhão é de longa data: missionários franceses foram os primeiros a chegar, desembarcando na “ilha” (região de São Luís) em julho de 1612, junto com a expedição militar francesa (ABBEVILLE, 1975). Eram apenas quatro religiosos; em 1614, receberam mais alguns companheiros. Mas em 1614-1615 deixaram o Maranhão após a expulsão dos franceses (CRISCUOLO, 2006). Nesse curto tempo, eles lançaram apenas as bases da catequese dos indígenas, perseguindo a meta de civilizá-los e cristianizá-los, dentro do quadro de pensamento da época, que visava tornar o não cristão em cristão, apagando as diferenças desse “outro” e acentuando as semelhanças entre ele e os homens ditos civilizados, promovendo assim a homogeneização cultural (Baêta Neves, 1978).¹⁴⁶

Transcorridos mais de dois séculos, os capuchinhos voltam a circular no Maranhão. Aqui e acolá há alguma notícia da atuação deles, com ênfase para as missões ambulantes realizadas, sobretudo, nos povoados e nas aldeias, conforme narra o capuchinho Nembro (1955 e 1957). O marco inicial do retorno dos capuchinhos ao território maranhense parece ser o ano de 1841, após as lutas da “Balaiaida”,¹⁴⁷ quando o Presidente da Província maranhense, Luís Alves de Lima e Silva, solicitou ao governo central a vinda de religiosos para a missão com os povos Tenetehara e Timbira. Nesse momento, a preocupação

146 Recorre-se a textos que, embora publicados já há algum tempo, apresentam um repositório de informações muito bem documentadas que possibilitam uma visão abrangente do assunto em pauta. Além de Baêta Neves, ver: Meireles (1977); Hoor-naert (2008), cuja obra foi publicada pela primeira vez em 1977 e reeditada várias vezes; e o estudo do IPES (1981).

147 Rebelião popular ocorrida no Maranhão entre 1838 e 1841. Para Carlota Carvalho (2006, p. 158), a revolta foi “apelidada ‘a balaiaida’, para dar-lhe caráter proletário em significação pejorativa”. Mas ela irrompeu de uma “situação de desespero”, assim sintetizada: “Despotismo autoritário, prisões sem crime algum, trabalhos forçados, como a capina das ruas, infligidos a bem-te-vis de destaque social para humilhá-los; violências, injustiças, irresponsabilidade dos depositários do poder, assassinatos, recrutamento permanente, em princípio, para a guerra da Cisplatina por fim usado como instrumento de perseguição, extorsões do fisco, impunidade e acatamento oficial aos assassinos de Caxias e de outros municípios, os quais eram chefes governistas e matavam para se fazerem temer e suprimir bem-te-vis ousados.” “Bem-te-vis” era uma facção política constituída por famílias importantes e também intelectuais liberais, que estiveram a favor da Independência do Brasil, tardiamente aceita no Maranhão.

do governo Pedro II, de restabelecer a “ordem” e pacificar a população, combina bem com a necessidade do bispado de D. Marcos Antônio de Souza, que precisava de padres para auxiliar os párocos do interior e cristianizar os povos indígenas, como relata a historiografia eclesiástica (Pachêco, 1968).

De um ponto de vista mais crítico, pode-se dizer com Hoornaert (2008, p. 64) que os capuchinhos desse período eram “‘agentes indigenistas’ do sistema da entrada em longínquas regiões”, ou seja, funcionários “pagos pelo governo para preceder os colonizadores no interior brasileiro e ‘pacificar’ os indígenas”. O desempenho desse papel coube aos capuchinhos italianos, especialmente da Prefeitura Missionária de Pernambuco,¹⁴⁸ que se fixaram nos interiores maranhenses e realizaram uma série de atividades.

[...] no dia 20 de maio [de 1841], aqui chegaram Frei Doroteu de Dronero, Vice-Prefeito da Missão do Rio de Janeiro, e Frei Pedro Maria de Brá, que de pronto se entregaram a sua especialidade catequética – a missão ambulante. [...] [Por volta de 1854, Fr. Doroteu ganhou um novo coadjuvante, Fr. Lourenço Maria de Monteleone, mas “passados apenas três anos, seria vitimado pela malária”. Em 1869, Fr. Doroteu faleceu]. Entretanto, os capuchinhos italianos subsistiram no Maranhão. Viera primeiro Frei Benedito de Bobbio, que missionou entre os silvícolas do Brasil pelo espaço de mais de quarenta anos (1847/1890); depois, naquele mesmo ano de 1869, Frei José Maria de Loro Piceno que foi fundar, na Barra do Corda, a aldeia dos Dois Braços que teve, em face de perseguição sofrida da parte de comerciantes locais que se deram por prejudicados por suas atividades entre os indígenas, de abandonar e trocar pela de Floretina, em Primeiros Morros, à margem do Grajaú. Dois anos após, em 1871, chegaria Frei Pelegrino de Pesaro, que iria dirigir a Colônia de S. Pedro, no Pindaré, e três anos mais [tarde], em 1874, Frei Serafim de Catania

148 A Prefeitura Missionária de Pernambuco foi criada em 1725. Tratava-se de um organismo missionário, sob a responsabilidade dos capuchinhos, supervisionado diretamente pela Congregação da Propagação da Fé, isto é, não dependia da Igreja do Padroado, mas da Santa Sé.

que, fixando-se em Teresina, ali faria, à custa de esmolas, erigir, no Alto da Jurubeba, a majestosa igreja de S. Benedito [...]. Por fim, em 1874, Frei Antonino de Rescchi que iria substituir Frei José de Loro, já então falecido. (MEIRELES, 1977, pp. 263-264).

Mas é no final do século XIX, bem no início da república, que a missão capuchinha ganha relevo no interior do estado, favorecida pelos novos contextos políticos e eclesiais e por uma demanda concreta: a missão na Amazônia. Esta fora solicitada “pelo próprio governo da República por intermédio do Núncio Apostólico, monsenhor Gerolamo Gotti” (MEIRELES, 1977, p. 264), no contexto da preocupação de civilizar os indígenas e proteger as fronteiras dessa imensa região (CASTILHO, 2004).

Pode-se observar que, do ponto de vista da ordem capuchinha, segundo o que se lê na sua historiografia, houve um “despertar” da Província da Lombardia para a expansão missionária, certamente ancorada na linha político-doutrinal da Igreja Católica do período, marcada pelo movimento de restauração ou reforma, que assolou a Igreja em todo o mundo e, no Brasil, a partir de meados do XIX (AZZI, 1992; NEMBRO, 1998). Nessa direção, o “Definitório Geral da Ordem” (governo) ofereceu a Prefeitura Missionária de Pernambuco para a supracitada província, juntamente com o compromisso de abrir uma missão indígena na Amazônia, plano aprovado pela Santa Sé em 12 de janeiro de 1892.

Após alguns impasses e controvérsias entre a província lombarda e a prefeitura pernambucana, a nova missão ganhou autonomia. Assim, a província foi atendida na sua solicitação: o Superior Geral da Ordem obteve da Santa Sé “a modificação do decreto inicial que unia a implantação de uma missão indígena com o compromisso de Pernambuco” (NEMBRO, 1998, p. 34). O projeto alcançou sua legitimidade pelo Decreto Geral da Ordem, de 12 de maio de 1894 (NEMBRO, 1955), que traçou um plano bem definido para essa missão:

Fazer Missões populares e outras pastorais solicitadas pelos Bispos que sofriam carência de pa-

dres para atender todo o território brasileiro; Fundar Missões indígenas na Amazônia, também com a finalidade de proteger as fronteiras, como queria o Governo; Atender a uma velha aspiração da Ordem barreada pela política do Padroado: formar os Capuchinhos nativos. (CASTILHO, 2004, p. 19).

Vale frisar que os processos de construção da autonomia da Província da Lombardia em relação à missão na Amazônia foram favorecidos pela articulação do capuchinho Carlos de S. Martino Olearo com o bispo do Maranhão, D. Antônio Cândido de Alvarenga, o qual exerceu o bispado entre os anos 1877-1898. De Recife, o frei escreveu ao bispo contando que os capuchinhos lombardos desejavam se inserir no Maranhão, “primeiro passo ao último termo de sua missão, que era dedicarem-se à catequese dos índios nas margens do rio Amazonas” (NEMBRO, 1955, p. 36). Como interpreta Mércio P. Gomes (2002, p. 265), Fr. Carlos “já tinha algumas informações sobre os Tenetehara pela leitura de relatórios que seus confrades [...] haviam escrito sobre seus respectivos trabalhos nas colônias indígenas”. Nesse sentido, a escolha do Maranhão e dessas populações “não fora aleatória ou inconsciente”.

É evidente que o frei recebeu uma resposta positiva do bispo, pois havia muita escassez de padres no Maranhão, sem contar a dificuldade de manter os seminários ativos, prejudicando a formação de novos quadros.

Problema grave, agudo e inadiável, era a escassez de clero, problema que se ia agigantando cada vez mais diante dos ataques de adversários atrevidos e da generalizada ignorância religiosa dos fiéis. Demais, dificuldades posteriores, econômicas e de outro gênero ocasionaram o fechamento do Seminário Menor, alojado no ex-Convento dos Mercedários, e o quase total desaparecimento do Seminário Maior (NEMBRO, 1955, p. 35).

Aqui é preciso analisar com mais vagar as intenções do bispo. Tal como seus colegas, os bispos reformadores da Igreja do Brasil, Alvarenga precisava recorrer aos religiosos estrangei-

ros para dar continuidade aos trabalhos e implantar um catolicismo romanizado¹⁴⁹ em toda a diocese, o que incluía o combate aos maçons e a eliminação da “doentia” prática do catolicismo popular, concebido como uma deturpação da religião oficial.

Tendo assumido o governo da Diocese em 1878, dedicou-se intrépido ao melhoramento das condições religiosas, enfrentando corajosamente as rudes dificuldades que lhe oferecia o espírito maçônico dominante. A religião do povo padecia de uma doença congênita que tinha bases remotas: a exterioridade sem o fermento íntimo e regenerador de uma fé viva e sincera. (NEMBRO, 1955, p. 35).

Para auxiliar na superação desse catolicismo tido como deficiente, Alvarenga contou com os capuchinhos lombardos, que fixaram residência em São Luís, no ano de 1893. De lá articulavam a missão, que se disseminou pelo interior do estado, consistindo em desobrigas¹⁵⁰, assistência paroquial e missões indígenas, conforme acordo firmado com o bispo. E assim os capuchinhos contemplavam a outra face da reforma da Igreja: a ênfase nos sacramentos, pregações e conversões.

Logo nos primeiros anos, toda a Diocese é percorrida, ao menos nos centros principais, e é salutarmente sacudida pelo verbo inflamado dos missionários. [...] alcançam quocientes de pregações, confissões e comunhões verdadeiramente impressionantes. Para citar somente um caso, as missões ambulantes pregadas no Maranhão e no Piauí, entre 1894 e 1896, ultrapassam largamente a casa da centena com um concurso de quase 250.000 fiéis, 80.000 crismas, 150.000 comu-

149 A romanização previa a uniformização de ritos e crenças, eliminando práticas que não estavam de acordo com a religião oficial; unificação de formação e linha de ação do clero, que deveria cumprir celibato, dedicar-se somente ao ministério dos sacramentos e ser subordinado ao bispo. Pretendia-se que todas as igrejas católicas com seus bispos, padres e laicato seguissem os mesmos parâmetros e dogmas utilizados em Roma (Azzi, 1992).

150 Uma explicação sobre desobriga é dada pelo próprio missionário: “As missões itinerantes são a visita de um ou mais sacerdotes, que por vários dias pregam, confessam e administram os Sacramentos, quer nas paróquias, quer nas capelas e nos núcleos cristãos que nem sequer possuem algum edifício aberto ao culto” (Beltrami, 1994, p. 232, grifos nossos).

nhões, milhares de matrimônios legitimados, 24 capelas construídas, 82 cruzeiros levantados e a construção de cerca de 44 cemitérios (NEMBRO, 1955, p. 39).

Com o tempo, os capuchinhos criaram paróquias e colégios, uma ação também alinhada com a reforma da Igreja, pois os bispos em geral estavam preocupados com a educação laica e com o avanço do protestantismo e do espiritismo em todos os cantos do país. No início do século XX, por exemplo, os capuchinhos enfrentavam essa questão em várias localidades maranhenses.

[...] o protestantismo vai penetrando e radicando-se, sensivelmente, como em S. Luís, Anil, Pinheiro, Pedreiras, Barra do Corda, Caxias, Carolina, Grajaú e outras zonas; e em muitos povoados grandes e pequenos, abrem-se tendas espíritas que [se] aproveitam da ignorância e do abandono em que se acham os fiéis. Côncios da situação, os missionários convergem seus esforços para vir em auxílio do clero e atender às ingentes necessidades espirituais dos católicos. Encarregam-se então do paroquiato e tem início o “incessante viajar” das desobrigas através do sertão, torturados pelo sol abrasador e pela sede, mortos de sono e de cansaço (NEMBRO, 1955, p. 46).

Transferido para o bispado de São Paulo, sua terra natal, D. Alvarenga não viu a expansão da missão capuchinha do Maranhão para a região do Piauí, Ceará, Pará e Amazônia, e nem todas as obras edificadas ao longo de 15 anos: fundação de nove colégios (seis destinados aos indígenas); dois estabelecimentos coloniais; quatro escolas de artes e ofícios; uma dezena de escolas primárias; duas tipografias; igrejas e conventos; e a criação de uma congregação religiosa feminina, objeto deste capítulo.

Depois desse sucinto comentário a respeito dos primórdios da missão capuchinha no interior do Maranhão oitocentista, pretende-se abordar a inserção desses missionários em Barra do Corda e os desdobramentos de seus trabalhos catequéticos e socioeducacionais para Alto Alegre. É desse lugar

social e geográfico que eles tomam a iniciativa de convidar as capuchinhas italianas para se integrarem à missão indígena. Contudo, o que eles e elas certamente não esperavam era que a missão durasse tão pouco e fosse extinta de uma maneira tão brutal, ou seja, no contexto da rebelião de Alto Alegre.

Missão indígena em Barra do Corda e em Alto Alegre

Os capuchinhos lombardos, após a sua instalação em São Luís, dirigiram-se para a cidade de Barra do Corda que, possuindo em seus arredores tribos de índios Guajajara e Canela, possibilitaria a execução do objetivo principal de sua pastoral – “a catequese dos pobres índios que ainda não estão batizados. (IPES, 1981, p. 26).¹⁵¹

Pode-se imaginar que não foi tão fácil a adaptação desses missionários no sertão maranhense, a começar pela dificuldade da língua – eram italianos e estavam no Brasil há apenas três anos e já teriam que aprender os idiomas de alguns povos indígenas. Sem contar que teriam que conquistar a confiança dessa população e essa tarefa era árdua, segundo testemunha a carta de Frei Celso de Uboldo.

Nas incursões realizadas ultimamente obtive 42 meninos, seis dos quais fugiram, dois foram para o céu e os demais aprenderam no Instituto de uma maneira admirável... Mais de uma vez corri perigo de ser flechado, mas Deus salvou-me [...] a nossa situação é difícil tanto do ponto de vista moral como físico. A nossa vida está sempre em perigo. Se não fosse a proteção de Deus, eu mais Frei Salvador, desde o mês de agosto, já estaríamos no número dos mortos (A voz de São Francisco, 1951, pp. 34-35).

Mesmo assim, desde sua chegada em Barra do Corda, em 1895, fizeram visitas às aldeias e fundaram um internato para meninos, denominado Instituto de Índios São Francisco de As-

151 Nesta seção, o estudo do Instituto de Pesquisas Econômicas e Sociais do Maranhão – IPES (1981) é utilizado largamente, considerando que apresenta conteúdo analítico e rico anexo com entrevistas.

sis. Logo esse “instituto” abrigou cerca de 80 jovens e chamou a atenção das autoridades. Nembro conta que, vendo o progresso do “colégio”, o governo do estado passou a enviar-lhes uma subvenção anual¹⁵². Funcionava com disciplina e regulamentos rígidos, inscritos em um tempo religioso que abria e fechava uma rotina de 15 horas diárias, conforme registra o Livro de crônicas (1894-1900, p. 59, grifos nossos):

05:30 Despertar-se... Limpeza [higiene pessoal]
06:00 Missa; logo depois da missa refeição aos meninos
07:00 Cada um no próprio serviço
09:30 Aula
11:15 Almoço e recreio
13:00 Estudo
14:00 Merenda e Oficinas
17:30 Molhar [plantas], varrer, encher potes [de água]
18:00 Jantar, recreio e música
20:30 Reza e repouso.

“Aulas” dizem respeito ao ensino da doutrina cristã, letras e música; “trabalho” corresponde ao aprendizado e à prática das artes de alfaiate, sapateiro, ferreiro e carpinteiro, e ainda à execução de tarefas como molhar as plantas, limpar a casa e abastecer os potes de água, conforme se depreende das colocações de Nembro (1955) e dos registros do Livro de crônicas do Instituto de Índios de Barra do Corda.

Curiosamente, parece que os capuchinhos não empregavam um programa de atividades lúdicas do cotidiano indígena, diferente dos jesuítas, que em seus internatos do período colonial proporcionavam, além das lições de leitura e escrita, devoções e disciplinas religiosas, pesca, caça, natação, passeios pelas matas vizinhas à procura de frutas e favos de mel. Dessa forma, as crianças não se enfasiavam tanto com as lições e letras e nem com as práticas religiosas, diz Mattos (1958) ao analisar o funcionamento do colégio jesuítico de São Vicente (SP). Seja como for, os capuchinhos se animaram com os trabalhos do internato de Barra do Corda e decidiram ampliar sua atuação na região.

152 Os levantamentos dos valores financeiros e dos períodos de manutenção dessa subvenção estão sendo investigados em outra pesquisa em curso.

Para isso, compraram, com a ajuda do Governo Estadual, uma gleba de 36 km² situada a igual distância das cidades de Grajaú e Barra do Corda e vizinha às aldeias de Cana Brava, Côco, Jenipapo, Crocagés, Manu e várias outras. Entretanto, segundo Sidney Milhomem [entrevistado pela equipe do IPES], essa terra fazia parte do território tradicionalmente ocupado pelos índios, seus legítimos donos, que, vivendo em regime de propriedade comunal, haviam permitido a instalação, em suas terras, de Raimundo Ferreira de Melo, conhecido por Raimundo Cearense que, abusando da concessão que os índios lhe haviam feito, vendeu aos frades um direito de posse inexistente, iniciando assim um conflito que se agravou em nossos dias. (IPES, 1981, p. 27).

Desse modo, em 1896 eles fundaram a Missão de São José da Providência do Alto Alegre. Além dos trabalhos agrícolas, que contribuíam com o autossustento da colônia, os frades criaram um internato para meninas, seguindo o mesmo modelo do existente em Barra do Corda – inicialmente esse internato ficou sob a responsabilidade da leiga franciscana Carlota Bezerra. Nesse contexto promissor, solicitaram a vinda de freiras italianas, suas patrícias (Irmãs Terciárias Capuchinhas de Gênova ou Irmãs Capuchinhas de Madre Rubatto), para colaborar na missão e dirigir o internato de meninas, procedimento recorrente entre os religiosos estrangeiros que se instalaram no Brasil, geralmente oriundos de congregações geminadas, isto é, que têm o mesmo carisma e espiritualidade (AZZI, 1987). Foi assim que:

A fundadora desse ramo feminino dos Franciscanos, Soror Francesca Maria Rubatto, respondeu de Montevideu, onde estava, a Frei Rinaldo de Paulo [...] dizendo que do Uruguai se dirigiria ao Maranhão, atendendo a seu convite. De fato, depois de uma longa viagem de cinquenta e três dias, por mar, por rio e por terra e que se iniciou a 6/5/1899, chegaria ela, a 28 de junho seguinte, a seu destino, acompanhada de seis Irmãs e mais uma primeira noviça maranhense – Maria Clara, que a seguira desde S. Luís e que a 19 de setembro vestira o hábito, recebendo o nome de Ana de São Carlos.

A 29/9/1899, a Madre fundadora, Francesca Rubatto, se faria de volta para a Itália, deixando em Alto Alegre, encarregadas do Colégio de "S. José da Providência", as freiras Agnese de S. Carlo, como superiora, Eleonnora de S. Antônio, como vigária, Maria de S. Lourenço, Eufemia de S. Giovanni, Natalia de S. José e Ana de S. Carlos. (MEIRELES, 1977, p. 265).¹⁵³

O internato feminino tinha o mesmo formato sociopedagógico do masculino, a começar pelo recrutamento de meninas, que era feito durante as visitas às aldeias. E também chegou a um número expressivo: aproximadamente 82 internas em janeiro de 1900. A exemplo do internato masculino, as meninas eram afastadas do seu povo, mas muito cedo, pois eram "retiradas de suas mães ainda no período de amamentação (em geral as índias amamentam seus filhos até os dois anos) e recolhidas incomunicáveis ao Instituto, de onde só saíam adultas" (IPES, 1981, p. 28).

O estudo do IPES analisa a criação dessas instituições frisando que foi adotada uma linha etnocêntrica, no sentido de transformar os costumes indígenas a fim de torná-los cristãos, questão antropológica bem tratada por Baeta Neves (1978, p. 46) ao estudar a missão dos jesuítas e seu movimento em direção à homogeneização das populações indígenas, apagando as "diferenças culturais tribais" e as "diferenças interindividuais". Nessa perspectiva, era importante afastar as crianças de sua família e aldeia; e preencher todas as horas do seu cotidiano, evitando que elas retornassem às suas antigas tradições.

Para além da questão antropológica, que permeia essas práticas de segregação das crianças do convívio com seu povo, disciplinas e regulamentos rígidos reproduzem um modelo de vida conventual com vistas a formar um "corpo disciplinado" (FOUCAULT, 1984, pp. 125-152), medida adotada por muitas outras congregações religiosas do período, que fizeram de seus internatos uma extensão de sua vida religio-

153 Meireles diz que Madre Rubatto chegou a Alto Alegre acompanhada de seis irmãs e uma noviça maranhense, mas cita apenas seis nomes. Talvez ele tenha esquecido a Ir. Benedetta Isetta, conforme se lê no estudo de Toso (2002, p. 219).

sa (CUSTÓDIO, 2014a). Se não fosse assim, a capuchinha italiana certamente não teria escrito uma carta à sua superiora, dando uma espécie de satisfação ao relatar que precisou abrir a casa, rompendo com o recato da clausura, para receber mães e pais das meninas internas, por ocasião de uma epidemia de sarampo, que levou muitas meninas a óbito. Diz ela:

"Na Colônia estoura uma epidemia dizimando as crianças em poucos dias... A nossa casa dentro de poucas horas encheu-se de caboclos... e todos para ver a própria filha. Para sossegá-los, já que receávamos uma revolta, tivemos que hospedar e manter por dois dias e duas noites as mães das meninas. A nossa residência transformou-se numa verdadeira aldeia; cantavam, bradavam, choravam e nós correndo para junto de uma ou de outra e acariciando-as para que não nos levassem as crianças...Somente após ingentes esforços e orações, as Irmãs readquiriram a confiança dos selvagens. E eis [que] reiniciam-se as viagens nas aldeias e são tão mal recebidas que pedem a suspensão temporária de tais visitas às aldeias, pois havia entre os índios quem chorasse e quem ameaçasse." (A VOZ DE SÃO FRANCISCO, 1951, p. 36).

Para entender melhor o que concebiam os pais dessas meninas a respeito dos acontecimentos acima descritos, pode-se recorrer ao aqui citado estudioso Mércio P. Gomes (2002, p. 269), que fez uma ampla pesquisa etnográfica junto a esses povos: "Anos depois, os Tenetehara relatavam angustiados, e sem se dar conta de que houvera uma epidemia, como as crianças da missão iam morrendo e as freiras simplesmente iam jogando seus cadaverezinhos num poço seco." Essa maneira de interpretar o acontecimento, que não condiz com o ritual funerário católico e nem com as práticas de sepultamento cristão, foi retida pela memória Tenetehara e sincretizada com a terrível rebelião de 1901.

Tenetehara, bem como os Canela que participaram do rechaço aos índios, pelo lado dos regionais, expli-

cam o acontecido como um meio de expulsar os capuchinhos de suas terras, pois estes estavam irresponsavelmente tirando os filhos ainda mamando do colo das mães e levando-os para a missão, só para depois, quando morriam, simplesmente os atirar no fundo de um poço. (GOMES, 2002, p. 271).

Em suma, as práticas pedagógicas desse internato, sobretudo, a questão da guarda – os Tenetehara não se conformavam com a brusca retirada das crianças e jovens de seu meio e nem com a proibição de contato com eles –, somadas à vida regrada dos adultos que viviam na colônia, acabaram desencadeando uma série de conflitos entre eles e os missionários. Na prática, segundo o já mencionado estudo do IPES, alguns Tenetehara reagiram deixando Alto Alegre e regressando às suas aldeias, mas sem a permissão dos padres, que chegaram a criar uma “polícia indígena” para capturar os fugitivos. Outras razões que podem explicar a ocorrência dos conflitos dizem respeito ao fato de os capuchinhos dominarem a comercialização dos produtos agrícolas de Alto Alegre, impedindo fazendeiros e comerciantes

[...] de realizar qualquer transação comercial com os índios. Assim, é provável que tenham instigado os índios a destruir o Alto Alegre. Nas entrevistas realizadas sobre o assunto, em Barra do Corda, os entrevistados, em sua totalidade, referem-se a fazendeiros, principalmente a Raimundo Cearense, como incentivadores dos índios na realização do “massacre”. Ainda, o índio Luís Costa ao prestar depoimento no processo aberto após o “massacre”, fez referências a constantes visitas que alguns comerciantes da região faziam às aldeias, aproveitando os horários do meio-dia ou da noite quando diminuía a vigilância dos frades, para negociar o produto das roças dos índios. E mais, aos habitantes das regiões próximas ao Alto Alegre os frades acusavam de serem maçons, simpatizantes do protestantismo e anticatólicos, que não podiam ver o sucesso de uma missão católica procurando destruí-la. (IPES, 1981, pp. 32-33).

Com base nas entrevistas realizadas com indígenas do lugar, o estudo do IPES aponta como “causa imediata” do ataque a Alto Alegre a prisão de Caboré, chefe da aldeia dos Tenetehara. O texto dá a entender que Caboré foi detido pela “polícia indígena” e recolhido na própria colônia devido à prática de poligamia – havia se casado segundo os preceitos católicos, mas acabou desposando uma segunda mulher. Foi em meio a todos esses contextos que, na madrugada do dia 13 de março de 1901, os Tenetehara atacaram a missão capuchinha em Alto Alegre e mataram dezenas de pessoas entre frades, freiras e moradores do lugar.

As ilustrações abaixo permitem observar a representação desses eventos para os religiosos. A primeira imagem (Figura 1) é mais antiga, sendo publicada no 50º aniversário da rebelião (1951). Ela deixa transparecer uma leitura mais próxima das primeiras interpretações, pautadas na ideia da “selvageria” dos indígenas contra os missionários, que são alvos de flechas.

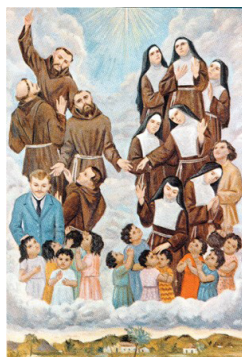
Figura 1: Representação do Massacre de Alto Alegre



Fonte: Alto Alegre, Stampati. Arquivo Histórico da Província Nossa Senhora do Carmo.

A segunda imagem (Figura 2) é mais recente e identifica os missionários a partir de sua vestimenta (hábito franciscano/capuchinho) e de sua posição na hierarquia eclesiástica (em primeiro lugar, os religiosos e as religiosas, abaixo deles, apenas dois leigos adultos e, por último, várias crianças). Pode-se aqui fazer menção a Ginzburg (1972) que, ao discorrer sobre as histórias religiosas propagadas pela Igreja Católica na Idade Média, comenta que os membros do clero eram os protagonistas dessas narrativas. Leigos, se porventura aparecessem, vinham sem nome ou como grupo indistinto. O autor chama essa tendência de “bipartição da sociedade cristã e polarização do modelo de santidade na figura de monges e bispos” (p. 47), importante para a Igreja do período combater antigas crenças e superstições. Como no plano das mentalidades as marcas históricas e as práticas se movem na temporalidade das longas durações, não é de se estranhar que a representação capuchinha, em pleno século XX, protagonize os religiosos! De qualquer forma, sejam missionários, sejam leigos, sejam crianças, todos estão posicionados acima da “vida terrena” da Colônia de Alto Alegre, certamente, projetados na condição de entes celestiais que, no plano espiritual, passam a interceder por sua antiga habitação. Essa imagem se tornou um ícone da devoção aos religiosos assassinados, que são considerados mártires pela Igreja local até os dias de hoje.

Figura 2: Ilustração atual dos Mártires de Alto Alegre



Fonte: Prefeitura de Barra do Corda, 2012.

A vida pós-rebelião

Para os capuchinhos da época, o evento representou um ato demoníaco e a conspiração de “homens ímpios” contra a missão, ou seja, maus cristãos não observantes da doutrina católica, especialmente fazendeiros e comerciantes (NEMBRO, 1955, p. 41). Para os Tenetehara, foi um ato em defesa de seus costumes e de sua organização social, que estavam sendo modificados pela ação civilizatória dos frades.

Na verdade, este acontecimento constituiu a última grande rebelião indígena contra o mundo civilizado que os envolvia e compungia à condição de servos, vassalos, ou cidadãos de terceira classe, para serem dissolvidos na massa subserviente de pobres sem terra. Não se pode ter certeza sobre o quanto os Tenetehara estavam conscientes dessa condição sociopolítica, mas certamente suas narrativas mítico-históricas os impeliavam a não aceitar passivamente tais condições. (GOMES, 2002, pp. 270-271).

Sem dúvida, trata-se de um acontecimento relevante para a historiografia maranhense e para a própria história da educação brasileira, considerando que um dos pivôs dos conflitos foi justamente a questão das práticas educativas do internato feminino. Tanto é que, após o episódio, o *Diário do Maranhão* (1901) publicou uma série de telegramas trocados entre o governador do estado, João Gualberto Torreão da Costa, e juizes de direito, delegados de polícia e outras autoridades de Barra do Corda e de Grajaú (cidade vizinha) tratando do assunto.

O governador acabou ordenando aos capuchinhos a devolução imediata dos meninos do instituto de Barra do Corda aos seus respectivos pais, uma medida talvez preventiva para evitar ataques como os de Alto Alegre. Aliás, a própria historiografia da Ordem (NEMBRO, 1955) dá a entender que o internato de Barra do Corda encerrou suas atividades no contexto da destruição da missão de Alto Alegre. Todavia, fontes primárias pesquisadas no Arquivo Histórico da Província Nossa Senhora do Carmo (São Luís – MA) indicam que esse internato prosseguiu suas atividades por mais alguns anos e, curio-

samente, não foi abandonado pelos meninos indígenas após a rebelião de seus congêneres (*Livro de crônicas*, 1901-1915).

Os telegramas mostram ainda que o governador tomou uma série de providências para garantir a ordem no lugar, o que significou o envio de forças policiais para lá, as quais atuaram na perseguição e repressão aos “rebeldes”, inclusive, com auxílio dos Canela-Ramkokamekra (conhecidos como Canela da Aldeia do Ponto), que

[...] não tinham nenhuma história anterior de enfrentamento guerreiro com os Tenetehara, pois viviam muito distantes destes. Quem de fato tinha eram os Canela-Apanyekra, da Aldeia Porquinhos, mais próxima dos Tenetehara que vivem no Rio Enjeitado, afluente do alto Mearim. De todo modo, apesar de viverem pacificamente, os Canela tinham uma organização guerreira bem estruturada e mantinham um forte espírito de rivalidade com os Tenetehara. Não hesitaram ao serem convidados pelas autoridades de Barra do Corda para formar a linha de frente da tropa de ataque ao Alto Alegre. (GOMES, 2002, p. 274).

Uma coisa é certa: tanto Tenetehara quanto capuchinhos e capuchinhas tiveram que reorganizar sua vida após esse “Massacre” ou “Tempo” de Alto Alegre, assim chamado pelos indígenas. Na perspectiva Tenetehara, a dispersão gerada pela repressão policial fora “encarada como um verdadeiro êxodo”, isto é, fuga de um sistema opressor e busca por um lugar melhor, conforme sugere o livro bíblico que deu origem à metáfora (ÊXODO 1:1-15,21); ou saída provisória até que fosse possível retornar e reinventar a vida, o que ocorreu depois de alguns anos, como sugere Mércio P. Gomes.

Da parte dos capuchinhos, o “golpe na Missão” não bastou para detê-la no interior do Maranhão, ou seja, eles passaram a se dirigir aos fiéis católicos dos povoados e paróquias (NEMBRO, 1955, p. 42). Em 1904, um deles chegou a fazer desobrigas em aldeias de Barra do Corda. “Entretanto, a partir da presença do SPI [Serviço de Proteção aos Índios] em Barra do Corda, que se dará em fins de 1913, nunca

iriam receber permissão para criar missão e sim apenas para fazer desobrigas ou visitas às aldeias" (Gomes, 2002, p. 276).

E da parte das capuchinhas italianas? A sorte delas não foi igual à dos padres, pelo menos naqueles tempos... A congregação italiana fundada por Madre Rubatto, nos anos que se seguiram à rebelião, não ousou mais enviar freiras para essa missão, contudo, parafraseando Perrot (2010, p. 187), pode-se dizer que elas "criaram o movimento da história" naquele breve tempo, cheio de contradições e conflitos, porém, marcado por acontecimentos inolvidáveis. Em poucas palavras, elas também se tornaram memoráveis! Mas será que retornariam ao Maranhão para continuar a missão indígena caso fossem convidadas?

No fundo, Madre Rubatto "sentia um grande desejo de voltar". Apesar de abalada com o fim trágico da missão em Alto Alegre, ela escreveu: "O que será, agora, daqueles poucos bons cristãos? daquelas meninas?" (TOSO, 2002, pp. 264, 265). Por incrível que pareça, após a chacina, muitas irmãs se mostraram dispostas a ir para o Maranhão, atraídas pela "poesia do martírio de Alto Alegre". Sem contar que Frei Stefano (ou Estevão como era chamado no Brasil) foi a Gênova, em junho de 1902, justamente para convidar as irmãs para a Missão do Maranhão e também do Pará, em nome do padre geral da ordem. Imediatamente, Rubatto escreveu ao padre geral:

No mês de outubro, se a Deus agradar, partiremos oito irmãs. Quatro serão destinadas ao hospital de Belém e quatro irão a Barra do Corda..." [...] A vantagem era que, em Barra do Corda, estavam sepultadas as irmãs mártires e, além disso, as novas irmãs missionárias poderiam continuar a "catequizar as meninas caboclas e ensinar-lhes a trabalhar, missão que as irmãs preferiam ao trabalho em hospitais. (TOSO, 2002, p. 283).

Porém, o plano não se concretizou porque o padre geral não concordou com o envio imediato das irmãs, considerando que a missão não estava estruturada e não haveria como hospedá-las e mantê-las. Além disso, a madre ficou sabendo que reinava um "clima mortífero", isto é, o evento de Alto Alegre ain-

da repercúlia em toda a região e ela “não teve coragem de pôr em risco a vida das irmãs e disse que ‘observaria com atenção os acontecimentos’”. Porém, essa “observação” durou pouco tempo, pois Rubatto faleceu em agosto de 1904. Enfim, “tudo acabou ali”, diz Toso. Será mesmo? Em 1975, as irmãs de Rubatto retornam ao Maranhão, em outro tempo e contexto missionário, mas essa história fica para outro momento da pesquisa (INSTITUTO, 1974; PRELAZIA DE S. JOSÉ DE GRAJAÚ, 1975).

Considerações Finais

Sem dúvida, conforme os planos dos capuchinhos, um futuro auspicioso aguardava as irmãs de Madre Rubatto. Contudo, foi abortado pelas ocorrências de Alto Alegre, dando origem à fundação brasileira.

Já se havia constatado a valiosa colaboração de religiosas, na Colônia de Alto Alegre, e já se planejava obter uma comunidade de Irmãs para a Colônia do Prata [...] Mas, o Massacre protelava a execução daquele projeto, até que, em 1903, foi firmado um contrato, entre o Governo do Pará e o Superior Regular da Missão Capuchinha, sendo exigido, por uma das cláusulas, que o Servo de Deus [Frei João Pedro] obtivesse religiosas para assumir o Colégio Feminino. Com tal objetivo, Frei João Pedro foi ao Nordeste e ao Sudeste. No Rio de Janeiro, conseguiu Irmãs Franciscanas, que se prontificavam a assumir aquela obra, em Santo Antônio do Prata. Mas, quando tudo estava preparado, o Servo de Deus foi avisado que elas não mais viriam... Fracassaram outras tentativas, mas, após muita oração, diálogo e aconselhamento, concluiu-se que ele deveria fundar uma congregação com vocacionadas de Canindé (CE), membros da OFS [Ordem Franciscana Secular] e, também, catequistas dedicadas na Paróquia. Deixando a família e a cidade, foram até Belém, onde, orientadas pelo Servo de Deus, elas se prepararam para ingressar na vida religiosa. (VICE POSTULAZIONE, 2012).

Como se pode inferir, o evento de Alto Alegre, ainda que

de forma indireta, incidiu sobre a criação das capuchinhas brasileiras, pois, na falta de freiras, a saída era organizar uma nova congregação. De um lado, conforme se lê no texto citado anteriormente, os capuchinhos tentaram sensibilizar várias irmãs para assumir a missão junto com eles, mas nenhuma congregação que atuava no Brasil à época se dispôs a enviar freiras para o Maranhão diante dos episódios de Alto Alegre. De outro lado, como se verá no texto citado mais adiante, havia uma recomendação do governador do Pará: que se enviassem – preferencialmente – brasileiras para a Colônia do Prata. É um indício de que se imaginava que as nativas teriam mais facilidades de lidar com os povos indígenas, provavelmente diferente do que acontecera com as capuchinhas de Gênova. Sendo assim, não seria conveniente recorrer novamente à congregação estrangeira.

Cumprе salientar que a historiografia das capuchinhas brasileiras contradiz a hipótese de que suas origens remotas podem estar relacionadas à rebelião de Alto Alegre, tentando se desvencilhar das capuchinhas italianas.

Segundo Frei Metódio [Nembro], as Irmãs Terceiras da Madre Rubato não foram convidadas [a ir para o Pará] porque Frei João Pedro queria cumprir o desejo do Governador – que as Irmãs fossem brasileiras. Aqui se encontra um impasse que poderá ajudar a rever a afirmação de que o Massacre do Alto Alegre é uma das causas da fundação da Congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas. Como se pode afirmar isso, se as Irmãs de Madre Rubato não foram solicitadas, porque eram italianas e uma das causas apontadas para o Massacre foi um problema de inculturação: transportar a cultura italiana para um povo indígena, causando insatisfação e revolta? O acontecimento teve repercussão nacional e podemos concluir que esse foi o motivo que fez o Governador desejar que as religiosas que deveriam assumir o Colégio feminino do Prata fossem brasileiras. Tanto o Governador como os missionários haviam chegado à conclusão de que aquelas religiosas italianas eram mais aptas para trabalhar em hospitais do que em colégios. Logo, não teriam sido convidadas para trabalhar no Prata, mesmo que

não tivesse havido o massacre. (CASTILHO, 2004, p. 30).

Em todo caso, pode-se concordar com uma das prováveis intenções de Castilho: mostrar que as duas congregações femininas não são um grupo monolítico, isto é, não são a mesma coisa! De fato, entre tantos aspectos que chamam a atenção, o que se verifica é que as capuchinhas brasileiras inauguram uma congregação singular, a começar pelo perfil das jovens recrutadas: nordestinas e afrodescendentes, elas materializam uma exceção à regra da política das congregações brasileiras no início do século XX, que eram constituídas por mulheres brancas, a maioria de ascendência europeia (Beozzo *et al.*, 2009). Esse grupo primordial, por sua vez, educou meninas afro-indígenas-brasileiras na primeira hora do instituto, haja vista a foto apresentada a seguir (Figura 3), onde rostos ameríndios, negros e pardos compõem o alunato das capuchinhas e, durante bons anos, são a razão de ser da recém-criada congregação!

Figura 3: Irmã capuchinha professora – s.i. s.d., c. séc. XX.



Fonte: Arquivo Histórico da Província Nossa Senhora do Carmo.

Finalmente, pode-se considerar que este ensaio contribui com o incipiente acervo de história de congregações religiosas femininas nascidas no Brasil, com recorte para

aquelas que foram fundadas por iniciativas locais e que se dedicaram à educação, dentro e fora do âmbito escolar, algo importante também para a historiografia da educação. Nesse sentido, o estudo sobre as origens das Irmãs Missionárias Capuchinhas atinge uma múltipla relevância quando se pensa que, inquirindo a história delas, se conhece também parcela da história da educação dos interiores do Brasil.

REFERÊNCIAS

ABBEVILLE, C. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão*. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia/EDUSP, 1975. (Reconquista do Brasil, v. 19).

ARQUIVO HISTÓRICO da Província Nossa Senhora do Carmo. *Fotos históricas*. São Luís: Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Digitalizado.

_____. *Pasta Alto Alegre*: Stampati. São Luís: Ordem dos Frades Menores Capuchinhos.

AZZI, R. *A Igreja e os migrantes: a imigração italiana e os primórdios da obra escalabriniana no Brasil (1884-1904)*, v. 1. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992. (Coleção História do Pensamento Católico no Brasil, 3).

BAÊTA NEVES, L. F. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

BELTRAMI, R., OFMC. *Acordando palavras dormidas*. Pesquisa nos arquivos do Carmo sobre a história secular da Igreja e do Convento por ocasião do 1º centenário da Missão Capuchinha. São Luís: Sioge, 1994.

BEOZZO, J. O.; SILVA, G. F. da; SANTO, M. F. do E.; COSTA, M. R.. *Tecendo memórias, gestando futuro: história das Irmãs Negras e Indígenas Missionárias de Jesus Crucificado (MJC)*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CARVALHO, C. *O Sertão: subsídios para a história e a geografia do Brasil*. 3ª ed. rev. e ampl. Imperatriz: Ética, 2006.

CASTILHO, U. M. *Irmãs Missionárias Capuchinhas: uma história de amor (feita de luzes e sombras) 1904-2004*. Fortaleza: Congregação das Irmãs Capuchinhas, 2004.

CRISCUOLO, V. (org.). *Os capuchinhos: fontes documentárias e narrativas do primeiro século (1525-1610)*. Tradução coordenada por Frei Carlos Albino Zagonel. Conferências dos Capuchinhos do Brasil, 2006.

CUSTÓDIO, M. A. C. *A invenção do cotidiano feminino: formação e trajetória de uma congregação católica*. São Paulo: Anablume; Fapesp, 2014a.

CUSTÓDIO, M. A. C. Da constituição de uma congregação feminina nordestina: análise de uma possível consequência socioreligiosa da Rebelião do Alto Alegre – Maranhão. *International Studies on Law and Education*, n. 16, p. 63-76, jan./abr. 2014b.

DIÁRIO DO MARANHÃO. São Luís, 1901.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

GINZBURG, C. Folklore, magia, religione. In: ROMANO, R.; VIVANTI, C. *Storia d'Italia: Dalla cadet dell'Impero romano al secolo XVIII*. v. 1. Torino: Einaudi, 1972. p. 1-77.

GOMES, M. P. *O índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HOORNAERT, E. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: VV.AA. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época – Período colonial. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

INSTITUTO DE PESQUISAS ECONÔMICAS E SOCIAIS. *O massacre de Alto Alegre*. São Luís, 1981.

ISTITUTO DELLE SUORE CAPPUCINE. Atti del Governo Generale. Genova, 1974. Cópia datilografada.

MATTOS, L. A. de. *Primórdios da Educação no Brasil: o período heróico*. Rio de Janeiro: Aurora, 1958.

MEIRELES, M. M. *História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão*. São Luís: Universidade do Maranhão, 1977.

NEMBRO, M. *São José de Grajaú: primeira prelazia do Maranhão*. Fortaleza: Edições A Voz de São Francisco, 1955.

_____. *I cappuccini nel Brasile: Missione e Custodia del Maranhão (1892-1956)*. Milano: Centro Studi Cappuccini Lombardi, 1957.

_____. *Frei João Pedro: missionário capuchinho superior e fundador*, v. 1. Tradução de Antônio Angonese. Fortaleza, 1998.

ORDEM DOS FRADES MENORES CAPUCHINHOS. *A voz de São Francisco*. Fortaleza, v. 13, n. 14, mar. 1951.

_____. *Sáiram para semear... e já faz cem anos que a semente caiu em terra boa...* Primeiro Centenário 1893-1993 da presença dos capuchinhos lombardos no Norte e Nordeste do Brasil. São Luís, 1993.

_____. *Livro de Crônicas do Instituto de Índios de Barra do Corda (1894-1900)*. Manuscrito.

_____. *Livro de Crônicas do Instituto de Índios de Barra do Corda* (1901-1915). Manuscrito.

PACHÊCO, F. C. *História Eclesiástica do Maranhão*. São Luís: Departamento de Cultura do Estado, 1968.

PERROT, M. *Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros*. 5ª reimpr. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

PREFEITURA DE BARRA DO CORDA. Histórico de Barra do Corda. Disponível em: <<http://www.barradocorda.ma.gov.br/cidade/historico.php>>. Acesso em: jul. 2012.

PRELAZIA DE SÃO JOSÉ DE GRAJAÚ. Diretrici generali tra la Prelazia di Grajaú e le Suore Cappuccine in Alto Alegre – MA. Alto Alegre, 1975. Cópia datilografada.

TOSO, R. Uma mulher forte: Madre Francisca Rubatto. Tradução de Vito Milesi. Imperatriz: Ética, 2002.

VICE POSTULAZIONE. Fundador de uma congregação religiosa. Disponível em: <<http://www.servodedeusfreihoaopedro.com.br>>. Acesso em: jul. 2012.

UM NOVO JEITO DE SER IGREJA NOS DITAMES DA DITADURA: A EXPERIÊNCIA DE FREIS FRANCISCANOS NA LUTA PELA TERRA NO MÉDIO MEARIM-MA

Jaciara Leite Frazão¹⁵⁴

Resumo: No final da década de 1960, diante das mudanças em curso com a Ditadura Civil-Militar, que fomentou a privatização de terras públicas, o incentivo aos projetos agropecuários e agroindustriais, intensificaram-se os conflitos no campo, com a expulsão de milhares de camponeses de diversas áreas rurais do Maranhão e de outros estados do Brasil como Pará, Tocantins, Mato Grosso. A região do Médio Mearim-MA, palco de conflitos agrários de forma mais enérgica nas décadas de 1970 e de 1980, contou com o engajamento da Igreja Católica, que passou um processo de renovação interna na década de 1960 e nas décadas seguintes, passando a interferir também no Maranhão na seara da luta pela terra. Alguns membros e entidades ligados à Igreja e inspirados na Teologia da Libertação voltam-se para a defesa e afirmação política do campesinato. Organizam-se movimentos de resistência e de mobilização política dos trabalhadores rurais com o apoio das CEBs, CPT e da ACR. Através da imprensa, entrevistas e da produção do Frei Adolfo Temme (composta por um diário de desobriga), propomos analisar a atuação da Igreja Católica e a experiência dos Freis franciscanos na formação política e na defesa do campesinato no Médio Mearim nos anos 70 e 80.

Introdução

O objetivo deste trabalho é analisar o processo da reno-

154 Mestranda em História, Ensino e Narrativas (PPGHEN/UEMA) e graduada em História Licenciatura pela Universidade Estadual do Maranhão. Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Historiografia e Linguagem (NEHISLIN) e do Grupo de Estudos Religiosidades, História, Imagem, Memória e Antropologia Social (RHIMAS). Esta pesquisa é parte do projeto universal FAPEMA *Luta pela terra no Médio Mearim - MA (1960-1990): experiências narrativas e deslocamentos* coordenado pela Prof. Dra. Marcia Mile-na Galdez Ferreira. Email: jaciara.leite89@hotmail.com

vação interna e a atuação da Igreja Católica que, influenciada pela Teologia da Libertação, juntamente com as entidades a ela vinculadas em defesa do campesinato, torna-se uma aliada daqueles que estão à margem do novo modelo de governo instaurado com a Ditadura Civil-Militar¹⁵⁵. Interpretando as experiências de Freis franciscanos e as suas contribuições para as formas de resistência no conflito agrário vivenciado no Médio Mearim.

O Médio Mearim localiza-se na região central do estado do Maranhão, um espaço de grandes trocas culturais e permeado pela presença de correntes migratórias de nordestinos e de maranhenses de outras regiões do estado, com uma experiência de ocupação no final do século XIX¹⁵⁶, estendendo no alvorecer da década de 1920 e intensificaram-se a partir de 1950.

A migração de nordestinos na década de 1920 é também sinalizada por Otávio Velho, estudioso das *frentes de expansão* e da estrutura agrária na Amazônia, ao destacar que a decadência da borrachateria direcionado o fluxo migratório para o Maranhão.

É uma hipótese plausível que a decadência da exploração da borracha amazônica tenha estimulado o movimento nessa direção a partir de 1920, o que evitará a interrupção do fluxo de nordestinos que já estava se dando e lhe dará uma nova forma que constituirá um marco significativo nas transformações da exploração agropecuária no Brasil. E' também o que emprestará ao Maranhão sua feição atual tão marcadamente agrícola. (VELHO, 1972, p. 96)

As correntes migratórias que ocuparam o Maranhão até o início do século XX estabeleciam-se principalmente na região do Itapecuru, como afirma Viviane Barbosa (2013), mas foram direcionando-se para o vale do Médio Mearim em busca de *terras livres*. O movimento migratório ocorreu

155 Utilizo o termo Civil-Militar na perspectiva de René Dreifuss (1984), que aponta a participação empresarial tanto na organização do golpe como durante administração do governo ditatorial. Tem um caráter empresarial-militar.

156 Ver a Tese de Márcia Milena Galdez Ferreira. *Construção do eldorado maranhense: experiências e narrativas de migrantes nordestinos no Médio Mearim-MA (1930-1970)*. Niterói-RJ: Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-graduação em História Social, 2015.

de forma intensificada na metade do século XX, ocasionando um desequilíbrio na demanda de terras disponíveis para os camponeses. "Desse modo, a partir da década de 1950, as frentes de expansão agrícolas foram ocupando o estado na direção do Itapecuru para o Mearim e chegando também as chamadas "terras livres" do Pindaré." (LUNA, 1984, p.4-5).

A ocupação do Médio Mearim advém de migrantes nordestinos, principalmente do Ceará e Piauí, e de maranhenses que se deslocam de terras antigas do Leste do Maranhão como de Itapecuru e do vale do Parnaíba em direção ao lado Oeste, fixando-se na região Central do Estado.

Uma frente maranhense e uma frente nordestina rumam concomitantemente ao Médio Mearim, região de muitas terras soltas e muitas águas. Os migrantes maranhenses que se dirigem para essa região vêm majoritariamente de áreas de ocupação mais antiga, o Itapecuru e do vale do Parnaíba, onde, provavelmente, o aumento do foro e a impossibilidade de viver como posseiros estimula-os a buscar terras devolutas dentro do próprio estado. (FERREIRA, 2015, p.25-26)

Como afirma Barbosa (2013), o Maranhão era representado como *eldorado*, aberto a possibilidades de uma vida melhor para aqueles que fugiam das secas cearenses e para outros nordestinos que, por motivos diversos, migravam. O sentimento por dias melhores motivou esse deslocamento, mas muitos se depararam com os mesmos problemas dos quais fugiam. Barbosa (2013, p.136), analisando a narrativa de uma migrante cearense residente no Médio Mearim, aponta que "a ideia de Maranhão como eldorado, como lugar propício à constituição de uma nova vida, aparece de forma clara em seu discurso e essa mesma representação fora bastante veiculada pela imprensa maranhense principalmente a partir dos anos de 1930".

O Médio Mearim é um espaço em construção e culturalmente diversificado. Os sujeitos que para lá se deslocaram levaram na bagagem marcas de suas experiências e de uma esperança de dias melhores que os moviam nessas "aventuras" para um lugar desconhecido. O pouco que

se sabia advinha da propaganda de parentes e conterrâneos que já tinham vindo de uma experiência anterior nessas terras e propagavam que o Maranhão é o “*eldorado*”, uma ideia-imagem¹⁵⁷, disseminando o *imaginário social*¹⁵⁸.

O “*eldorado*” maranhense foi sendo representado como um lugar de *terra sem dono* e propício para o plantio, com abundância de água e de outros recursos naturais que serviam de atrativos para a ocupação do vale úmido do Médio Mearim.

Nas décadas de 1960 e 1970, a florescente rizicultura, praticada em pequenos e médios lotes de agricultura familiar, cede espaço ao latifúndio e ao gado. Como afirma Ferreira (2015), a partir do final da década de 1960, com a Lei de Terras de 1969, intensifica-se a negociação de terras devolutas e assiste-se ao avanço da grilagem e da pecuária extensiva, que transformam drasticamente diversas áreas rurais do Maranhão, dentre as quais, a região do Médio Mearim, representada largamente em narrativas orais, na imprensa e em documentos oficiais como lugar de *terras sem dono* e “*espaço vazio*”.

A Lei de Terras (Lei nº 2.979 de 17/07/1969) resultou na expulsão de milhares de camponeses de diversas áreas rurais do Maranhão, pois muitos posseiros não tinham a titularidade da terra, que passou a ser obrigatória com a promulgação dessa lei. Desde então, vai sendo intensificado no campo o processo de privatização de terras públicas, o incentivo aos projetos agropecuários, agroindustriais e, posteriormente, voltados para a pecuária extensiva. Pequenos agricultores não conseguiram comprovar a titularidade, entretanto, os grupos detentores do poder econômico não só apresentaram documentação fraudulenta, como se aproveitaram dos incentivos financeiros do Estado para a realização dos “grandes projetos” que precisavam de ampla extensão de terra. Assim, tais grupos econômicos eliminavam os obstáculos para seus projetos, já que muitas áreas cobiçadas se localizavam onde viviam

157 Ver a Tese de Márcia Milena Galdez Ferreira (2015).

158 Nessa pesquisa trabalho com o conceito de imaginário social pensado por Sandra Pasavento, como representações coletivas do real. “A representação do real, ou o imaginário, é, em si, elemento de transformação do real e de atribuição de sentido ao mundo”. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.15, n.29, p.18, 1995. PESAVENTO, Sandra Jatthy.

posseiros e, para expulsá-los, utilizaram-se da grilagem¹⁵⁹.

A luta pela permanência e posse da terra tornou-se uma bandeira de luta de famílias camponesas, pequenos proprietários, entre outros segmentos da sociedade. Uma realidade que abateu diversos estados do Brasil. O Maranhão, não diferentemente, passou a ser palco de inúmeros conflitos agrários. O Estado de exceção e as medidas de violência, marcas da Ditadura Civil-Militar, favoreceram o cenário de negação de direitos e de retaliações aos questionamentos das novas ordens.

O campo foi brutalmente atacado por políticas que visavam os “grandes projetos” em detrimento da população campesina, que passou a ter que enfrentar grandes latifundiários que contavam com o poder do capital, utilizado em larga escala, e do apoio do Estado e de seus agentes, na empreitada de apoderar-se das terras públicas do Estado.

Diversos atores sociais passam a intervir na luta pela terra, que vai tomando grandes proporções. A Igreja Católica e instituições ligadas à mesma tornam-se grandes aliadas na seara da terra. Assim, organizaram-se nas décadas de 1960 e 1970 os movimentos de resistência e mobilização política, com a criação de CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), da CPT (Comissão Pastoral da Terra) e da ACR (Animação dos Cristãos no Meio Rural) visando, dentre outros objetivos, apoiar a luta pela terra e denunciar ações de violência cometidas contra trabalhadores rurais.

UM NOVO JEITO DE SER IGREJA: Teologia da Libertação

Como desdobramento do Estado de exceção proveniente da Ditadura Civil-Militar configura-se um quadro de verdadeira negação dos direitos e de extrema violência, marcas que incidem sobre a massa da sociedade. Para Wagner Cabral da Costa (1994), o processo de reorganização política, no caso do Brasil, ocorre com o golpe de 1964, que resultou na violação dos direitos humanos, no fechamento político,

159 Forma agressiva de expropriação de terra, com a utilização de documentação fraudulenta. Segundo Alfredo Wagner Almeida (1981, p.8), são inúmeros participantes da grilagem de terra que contam com a proteção do Estado e de seus agentes.

na repressão, dentre outros. Nesse contexto, gestam-se projetos nacionais, inspirados no modelo do capitalismo monopolista¹⁶⁰. O modelo político e econômico adotado pelas ditaduras militares, então em vigência na América Latina, com temporalidades diferentes e suas devidas especificidades, foi fundamental para a emergência da renovação da Igreja, que se posicionou em favor dos pobres que viviam em situação miserável. Por outro lado, as práticas truculentas do Estado contra fiéis e membros do clero possibilitaram a tomada de posição como opositores do governo ditatorial. [...] “Na ausência de associações voluntárias viáveis e de partidos políticos, as Igrejas de um modo geral e, em particular, a Igreja Católica já então se haviam transformado na mais proeminente força de oposição ao domínio militar”. (CAVA, 1986, p.17).

O final da década de 1960 foi marcado por um processo de revolução na postura da Igreja Católica, que se voltou para os pobres, passando a criticar o sistema que causava a pobreza e as formas de opressão. Nesse momento em que vozes são caladas e críticas ao governo são duramente reprimidas, a Igreja Católica se levanta como uma voz ao “sem vozes” e passa a denunciar os atos de barbáries do governo ditatorial. Essa mudança foi possível pela renovação interna que a Igreja Católica experimentou e que resultou no posicionamento em favor dos pobres. Foi nesse contexto que nasceu o que se designou Teologia da Libertação, diante do modelo de governo ditatorial que estava tomando conta da América Latina, nascedouro e foco de atuação do novo jeito de ser igreja, numa perspectiva de libertação dos jugos econômicos, políticos e sociais e no intuito de mudar o quadro de desigualdades em que estavam envolvidos.

A Igreja Católica, que se mostrava de cunho elitista e desenvolvia um trabalho social voltado para a caridade, passou por transformações significativas que resultaram em um posicionamento de parte da instituição na defesa dos excluídos da sociedade. O processo de revolução interna que cindiu o corpo

160 É um sistema econômico em que poucos controlam o capital, direcionados para os chamados grandes projetos que visa o interesse dos grupos econômicos dominantes. Para mais informações ver Costa (1994).

institucional da Igreja Católica, dividindo entre conservadores e progressistas. A nova postura em defesa dos pobres, aqueles que necessitavam de uma maior atenção por parte da Igreja, foi amplamente difundida pelos progressistas. A libertação de todos os meios de opressão foi então levantada como bandeira.

O Concílio Vaticano II (1962-1965), que iniciou em 11 de outubro de 1962-1965, liderado pelo Papa João XXIII, já sinalizava a necessidade de uma adequação da Igreja Católica à realidade do mundo, em uma ação mais participativa na sociedade, e a II Conferência dos Bispos da América Latina, realizada em Medellín, no ano de 1968, foi o momento de refletir as necessidades da América Latina, a postura a ser adotada pela Igreja Católica diante das transformações em curso e a situação de pobreza que abatia a população marcada pela injustiça social, e tinha-se uma necessidade de colocar em prática os ensinamentos do Concílio Vaticano II. Foram pontos-chaves nesse novo jeito de ser Igreja, um momento de reflexão para pensar o novo rumo da Igreja, que precisou dialogar com a realidade do mundo em que se inseria e desenvolver ações que visassem tanto o aspecto espiritual como o físico, porque o ser humano é composto de carne e espírito.

Essa transformação institucional da Igreja católica, como afirma Cava (1986), precisa ser refletida levando em conta fatores internos e externos que nos ajudam a um melhor entendimento. No caso do Brasil, internamente a Igreja Católica estava passando por um “esvaziamento” de fiéis que estavam se convertendo ao pentecostalismo. Outro elemento que intensifica a mudança é a “crise de vocações” que atingia a Igreja Universalmente, muitas tentativas foram feitas na busca de sanar esse problema, recrutando europeus para ocupar a vacância. O fator externo que muito influenciou o novo posicionamento foi a deflagração do governo ditatorial que estava tomando conta da América Latina, no caso específico do Brasil inicia-se em 1964, e logo se mostrou repressivo, violento, negou os direitos civis, dentre outras medidas que vieram à tona.

A instituição da Igreja e seus fiéis logo sentiram na pele as medidas dos militares, como prisão e torturas, chegando até casos de assassinatos – o governo ditatorial reprimiu du-

ramente as contestações. Os fiéis que militavam na Juventude Estudantil Católica (JEC), na Juventude Universitária Católica (JUC) e na Juventude Operária Católica (JOC) também foram coagidos pela repressão, e diante da convulsão que assolava o Brasil, a Igreja Católica passa a se posicionar contra o governo ditatorial. Nos discursos oficiais na década de 1970, já podia ser percebido esse novo alinhamento. A Igreja torna-se porta-voz de denúncias contra a institucionalização das diferentes formas de violências e passa a defender a volta da democracia. Todos os fatores citados acima foram importantes para a reflexão da realidade social e da necessidade de ação da Igreja, imbuída de libertar os homens tanto das amarras espirituais quanto das injustiças que estavam vivendo.

Os discursos oficiais da Igreja Católica no início da Ditadura Civil-Militar estavam de acordo com o episcopado conservador, que no ano de 1965 era maioria, por ter sido eleito para ocupar o Secretariado Nacional de Bispos do Brasil. O que vai mudar com a eleição de uma chapa mais liberal em 1970, como afirma Cava (1986). Essa cisão ajuda-nos a compreender a oscilação nos discursos oficiais da Igreja Católica e nas novas condutas como, por exemplo, a criação das CEBs, que já tinha sido apontada no Concílio Vaticano II, intensifica-se na década de 1970 como uma nova estrutura da Igreja, buscando aproximação com seus fiéis, uma inovação na maneira de evangelização e de presença mais direta nas bases.

A reflexão da real situação da América Latina que vivenciou a experiência da Ditadura que foi varrendo seu território, entregue à própria sorte de um sistema opressor que nada faz para mudar a situação de uma população que clama por justiça e libertação. É com essa análise crítica da realidade que nasce a Teologia da Libertação. Como afirma Boff (2014), o nascedouro da Teologia da Libertação é na América Latina, foi expandida para a África e Ásia. No final da década de 1960, com o resultado de Medellín em 1968, começa a se gestar a nova teologia, que na década seguinte surge com toda força e desejo de transformação social. Tem como missão uma opção pelos pobres, colocando-se contra qualquer mecanismo de perpetuação da pobreza e das formas de opressão. A América

Latina era, então, propícia para esse projeto por ser um lugar marcado por mazelas sociais e necessitava de uma libertação.

A Teologia da Libertação nasceu como propósito de responder aos desafios da sociedade oprimida e como contribuição própria, sob o enfoque da fé, ao processo maior de libertação que se articula em outros campos da vida do povo. A América Latina constitui hoje um lugar teológico privilegiado para a ação e a reflexão porque aqui se vivem problemas graves, verdadeiros desafios para a fé. [...] “A Teologia da Libertação surgiu de uma práxis experimentada ou de uma experiência praticada em tal contexto e pretende levar a uma práxis mais esclarecida e qualificada, que seja deveras libertadora”. (BOFF, 2014, p.61)

Conforme Teixeira (2014), a Teologia da Libertação é um novo modo de ser Igreja, com abertura para a participação dos pobres e leigos. Essa nova postura foi possível pela experiência vivenciada pelos teólogos da América Latina, que, quando se aproximaram da realidade social dos fiéis, puderam compreender a complexidade em que estavam inseridos e como precisavam libertar-se. Era necessário, pois, libertar os oprimidos e os marginalizados da condição de dependência econômica e social, pois se concebia o homem como livre para conduzir seu destino. Dessa forma, seria preciso quebrar as algemas que os prendiam e restringiam-nos a sujeitos limitados.

Os teólogos daqueles países vivem mais no meio do povo que nas bibliotecas, devem se esconder da polícia, conhecem o cárcere e a tortura, e viram com seus próprios olhos o sangue derramado pelo amor dos seres humanos. (...). São estas comunidades que cumprem o metabolismo providencial onde o Evangelho dos conquistadores transforma-se no Evangelho dos libertadores. E é seguramente por seu mérito que somos hoje, aqui homens de esperança. (BALDUCCI, 1985, p.22 apud TEIXEIRA, 2014, p. 30).

Há um clamor por justiça e uma convocação dos fiéis

para uma ação conjunta de libertação. O cristão precisa ser motivado em mudar essa realidade, analisando e interpretando à luz da palavra revelada à sua vida, e tendo Jesus Cristo como exemplo, comprometido com os excluídos e os marginalizados. Segundo a Teologia da Libertação, o povo precisava ser liberto do êxodo que o tem colocado como prisioneiro. É preciso tanto uma reflexão crítica da realidade quanto da própria fé cristã ao estar ou não desenvolvendo uma ação libertadora integral do homem e não mantenedora da dominação e de privilégios. O caminho da fé é uma práxis libertadora não só no sentido espiritual, mas em todos os aspectos da realidade humana. Como afirma Boff (2014, p.17):

Os pobres somente deixaram de gritar quando lhes fizeram justiça, lhes devolverem a dignidade e forem considerados pessoas e filhos e filhas de Deus. A fé cristã, portanto, a partir de seu íntimo, sente-se comprometida com a libertação dos injustamente feitos sofredores e oprimidos. Daí a prática de libertação a partir da própria fé cristã.

Segundo Faustino Teixeira (2014), passa a ser pregado um evangelho de libertação, levando esperança para os que estavam oprimidos, cumprindo a missão do Reino de Deus, que é levar salvação para os que necessitam, demonstrando assim um compromisso bíblico com o povo. A construção do Reino de Deus começaria aqui, libertando os elementos que alienam e oprime o ser humano, para se construir uma sociedade mais justa. O maior desafio seria manter viva a compaixão nas pessoas, como afirma: “Talvez hoje o maior desafio da TdL, é o de acordar nos corações e mentes a ‘ecumene da compaixão’, num tempo marcado pelo desgaste da sensibilidade e pelo assustador embrutecimento das pessoas, dominadas pela lógica do mercado, da produtividade e da competição”. (TEIXEIRA, 2014, p.54).

A parte da Igreja Católica que se posicionou em favor da Teologia da Libertação percorreu um longo caminho, enfrentando lutas e desafios que possibilitaram novas questões, sem, contudo, perder o eixo de defesa dos pobres e excluídos, ajudando-os a se organizarem e resistirem nos combates da

vida. A Igreja do Povo é o termo que passa a designar aqueles alinhados à Teologia da Libertação, chamados de progressistas e criticados pela ala conservadora por estarem, segundo eles, politizando a Igreja e desviando de sua missão evangelizadora. Os entraves internos foram tomando grandes proporções, como, por exemplo, expulsão e perseguição de membros do corpo episcopado da Igreja que se alinhavam à ala mais liberal.

Os conservadores intentam reverter¹⁶¹ esse quadro de propagação da Igreja do Povo, e na III Conferência dos Bispos da América Latina em 1979, em Puebla, México, fica explícita a tentativa de derrocar esse modelo de Igreja que se volta ao pobre, às questões sociais e à busca pela libertação do povo da opressão, seja no aspecto econômico, político, social e espiritual. Essa é uma luta travada dentro do corpo institucional da Igreja Católica e dos fiéis, seus desdobramentos podem ser sentidos ainda hoje.

Ações Pastorais da Igreja Católica: a experiência franciscana no Médio Mearim

O Médio Mearim foi ocupado por sujeitos que tiveram experiências de vida diversas, dentre elas podemos citar a vivência de pessoas ligadas aos movimentos de luta pela terra e vinculada à Igreja Católica, que contou também com a atuação de Freis Franciscanos da Ordem dos Frades Menores oriundos da Alemanha. Sua vinda foi em virtude de uma “crise de vocação”, precisando ocupar os cargos de vacância da Igreja e ampliação do seu campo de atuação. A escolha do Brasil foi acertada após várias reuniões, o Arcebispo de São Luís Dom Adalberto Sobral teria feito solicitação de religiosos para reatar as tradições de franciscanos no Maranhão.

Os Freis Franciscanos chegam ao Brasil em 1952 para atuar nos estados do Maranhão e Piauí. No Maranhão, a proposta inicial era trabalhar na diocese de São Luís, e após perceberem

161 Para o assunto de “restauração conservadora” e os embates com os progressistas, ver CAVA, Ralph Della. A Igreja e a Abertura, 1974-1985. In: KRISCHKE, Paulo e SCOTT, Mainwaring (Org.). A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985). Porto Alegre: L & M; CEDEC, 1986, p. 13-45.

que Bacabal estava em crescimento e contava com uma população considerável de migrantes, ampliaram o projeto de missão para Bacabal em 1953, dando início a trabalhos voltados à evangelização, educação, saúde, entre outros aspectos, como a terra que foi se tornando uma necessidade diante dos conflitos deflagrados e da grande luta que se tornou permanecer na terra.

Os trabalhos desenvolvidos pela Igreja Católica junto às comunidades de base espalhadas pelo Médio Mearim ajudaram os trabalhadores a se organizar politicamente e a buscar formas de resistência nos embates da luta pela terra que foi se intensificando nas décadas de 1970 e 1980. Conforme Airtton Pereira (2013), com as realidades de violência e injustiça as quais os camponeses se tornaram vulneráveis, especialmente a partir da década de 1970, o apoio da Igreja e das instituições ligadas à mesma foi fundamental para a organização dos movimentos de resistência e de mobilização política com a criação de pastorais que defendiam as causas dos trabalhadores rurais, auxiliando em questões políticas, sociais, religiosas.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) já apontava a necessidade de aproximação da Igreja com os fiéis, segundo Costa (1994), ficou estabelecido que a Igreja se voltasse para sua base e tivesse a tarefa de criação e ampliação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), incorporando o povo à Igreja de maneira mais participativa. Foi um momento de inserção da Igreja na realidade social, fazendo suas reflexões a partir do evangelho.

A experiência em comunidade de base proporcionaria uma aproximação com os fiéis, seria uma Igreja viva que buscaria sanar a ausência que, por muito tempo, foi frequente e a perda de fiéis para a Igreja Pentecostal que estava se firmando na região, era ainda uma oportunidade dos leigos desenvolverem funções dentro da Igreja. Conforme afirma Adolfo Temme (2011), os fiéis relatam com grande satisfação que estavam ajudando na construção das capelas, indicando o quanto a religiosidade era forte e presente na população.

Em *Mala de Couro: diário de uma desobriga* do Frei Adolfo Temme (2011)¹⁶², é recorrente em sua fala que a missão confiada

162 É uma visita pastoral pelas comunidades do interior em que são realizados batizados, missas, é refletida a administração, a organização da comunidade e suas ne-

não era tarefa fácil, requeria sacrifícios e abnegação do conforto, em uma região desprovida pelo Estado, que negava as condições básicas de subsistência. Enfatiza que o grupo de franciscano evangelizava com sol ou chuva, dentre outras dificuldades citadas, o importante era libertar os oprimidos, assim como Jesus se voltada para os pobres, buscavam seguir o mesmo exemplo. Neste documento, portanto, reitera-se a representação dos franciscanos e das Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs) como meios de libertação dos trabalhadores rurais oprimidos.

Nessas comunidades eclesiais eram realizadas por um padre as desobrigas, era um momento muito esperado e festejado, conforme o Frei Adolfo Temme (2011), em suas visitas pastorais pelas comunidades de base do Lago da Pedra em 1978. Em algumas eram recebidos com foguete, pois demorava muito de uma visita para outra. Eram celebradas missas que aludiam à luta dos trabalhadores rurais, realizados casamentos e batizados, oferecidos cursos bíblicos, orientação à saúde. Preocupavam-se também com questões referentes à educação, dentre diversos outros trabalhos realizados. Tendo um grande papel de conscientização política. Os leigos vão assumindo atribuições, como funções de dirigentes, secretários entre outras, participando de forma mais efetiva.

Os trabalhos estavam voltados para a área da educação, realizando cursos e treinamentos, reservando espaços para que as crianças fossem alfabetizadas; no campo da saúde auxiliavam com práticas farmacêuticas, como a fabricação de soro caseiro; na área da justiça, com acessória jurídica, realizando denúncias, auxiliando os trabalhadores a tirar documentos, por exemplo, certidões de nascimento, dentre outros trabalhos desenvolvidos. O estudo do evangelho também fazia parte da rotina das comunidades rurais de base do Médio Mearim. Nas homilias proferidas na década de 1970, durante as missas são recorrentes alusões à vida cotidiana dos trabalhadores rurais com o evangelho, porque além de sua vida religiosa, são ho-

cessidades. O diário de desobriga foi escrito pelo Frei Adolfo Temme no ano de 1978, relatando sua experiência em uma desobriga realizada nas comunidades do interior de Lago da Pedra, e resultou na produção do livro *Mala de Couro: diário de uma desobriga*, publicado em 2011.

mens e mulheres marcados pela luta em prol da permanência na terra de onde tiravam o sustento para suas famílias. Através da experiência nas comunidades de base, o cotidiano dos trabalhadores rurais é integrado às práticas religiosas.

A Comissão Pastoral da Terra (CPT) também teve grande importância na luta pela causa dos trabalhadores rurais. Nasce no Maranhão em 1976, como afirma Wagner Cabral da Costa (1994), com o intuito de ser uma organização autônoma, concedendo assessoria jurídica aos camponeses. Nos entraves jurídicos eram disponibilizados advogados que auxiliavam os trabalhadores rurais, os mesmos sendo acionados pelos freis ou em alguns casos pelas próprias vítimas.

A Comissão Pastoral da Terra foi criada em 1975 como fruto da reação da Igreja Católica do Brasil em relação à ditadura militar. Sua criação foi uma vitória da igreja progressista (baseada na Teologia da Libertação) que conseguiu que a secular estrutura eclesial incorporasse esse novo instrumento para lutar ao lado dos trabalhadores rurais. Assim, a CPT surgiu como um órgão ligado à CNBB e encarregado de interligar e dinamizar toda a ação da igreja no campo. (COSTA, 1994, p.14)

A CPT foi uma das instituições ligada à Igreja Católica que acolheu os trabalhadores, fazendo registro da violência, dos assassinatos, mapeando as áreas em litígio, faziam denúncias aos órgãos competentes, concedia assessoria jurídica, dentre outros trabalhos realizados. A CPT denunciava a convivência do Estado e dos seus órgãos nas atrocidades cometidas contra os trabalhadores rurais.

O progressivo desaparecimento da propriedade rural, a expulsão ilegal de posseiros, com a convivência do Incra, e a corrupção dos cartórios, que de instrumentos da justiça fundiária tornaram-se, em vários casos, auxiliares da grilagem de terra, são algumas das denúncias contidas num documento divulgado ontem em São Luís, pela seção maranhense da Comissão Pastoral da Terra (CPT). O documento acusa também os órgãos

policiais com atuação no Maranhão de maltratos e assassinios, assinalando que “o que aumenta a crítica à polícia é a ligação dela com os grandes empresários e grandes grileiros”: “Nunca foi preso um latifundiário nem um grileiro, mas sempre e injustamente são espancados lavradores. Espalha-se o medo nos povoados. Ameaça-se”. (O Estado do Maranhão 17 jun 1978)¹⁶³.

Analizando os fragmentos de jornais disponibilizados no arquivo da CPT, é possível empreender que O Jornal *O Estado do Maranhão* e *O Imparcial* têm uma tendência política favorável à Ditadura Civil-Militar. Nos jornais de 1978, nas suas tiragens enfatizam que o governo e seus agentes, como do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)¹⁶⁴, por exemplo, estão trabalhando em questões do problema fundiário no estado, que conta com o apoio do Governo Federal (período ditatorial). Em outras reportagens dos jornais são apresentadas denúncias por Bispos e representantes da CPT, mostrando-se contrárias à situação do campesinato que vem sofrendo violências e da convivência do Estado e dos seus agentes.

Nos jornais de circulação de 1980¹⁶⁵, a Igreja Católica se posiciona em favor dos trabalhadores rurais, fazendo diversas denúncias sobre os conflitos agrários que têm assolado o campo maranhense. Inúmeras são as acusações trocadas nos jornais de circulação do Maranhão, entre a Igreja Católica e as instituições ligadas à mesma, e os associados da UDR que responsabiliza a Igreja por incentivar atos ilegais de invasão de propriedade. Os trabalhadores rurais são representados como arruaceiros, invasores, violentos, dentre outros atributos negativos. A Igreja se contrapõe a essa visão e se defende afirmando que não incentiva a violência, mas trabalha na politização dos trabalhadores rurais e defende sua luta em prol da terra.

163 Retirado dos fragmentos de jornais da Comissão Pastoral da Terra. Seção- Recortes de Jornais- Ano- 1978.

164 Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, criado em 1970, com o objetivo prioritário de realizar a reforma agrária, o cadastro dos imóveis rurais, registrar, demarcar e titular terras públicas, entre outras atribuições.

165 Os jornais trabalhados nessa pesquisa foram retirados do Arquivo da Comissão Pastoral da Terra (Seção- Recortes de Jornais – Ano- 1985 (setembro a dezembro) e Recortes de jornais-Conflitos Agrários 1986) e Acervo da Biblioteca Benedito Leite.

No caso específico do Médio Mearim vamos ter uma instituição que surge na década de 1980, que também vai atuar no assessoramento jurídico dos trabalhadores rurais, chamada de Ajuda a Lavradores – AJULAV. Como afirma LOHER (2009), para esse trabalho jurídico, o Conselho da Custódia decidiu em reunião que fosse contratado o trabalho do advogado João Batista Sandes Macedo, pela Vice-Província Franciscana de Nossa Senhora da Assunção, e que ficariam responsáveis pelas despesas dos processos, viagens e honorários. Inicialmente, a secretaria funcionou na portaria do Convento de Bacabal. Essa ajuda foi muito importante para os lavradores, que foram orientados nos procedimentos para reivindicar o direito à propriedade. Em alguns casos conseguiram êxito, além no auxílio referente a prisões indevidas, referente também à alguma ação de Manutenção de Posse requerida por fazendeiros, dentre outros serviços prestados.

A Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR) é outra entidade ligada à Igreja Católica que também foi muito atuante no Médio Mearim. A ACR surgiu em Pernambuco, teve suas ideias anunciadas no Maranhão pelo Frei Godofredo no fim da década de 1960, sua atuação de forma mais intensa ocorre na década de 1980, com atuação na paróquia de Bacabal, e foi estendida para outras paróquias.

O Movimento surgiu em Pernambuco e até hoje tem sua Central lá. Frei Godofredo Bauerdick conhecia o fundador Pe. Servat já no fim da década de 1960, introduziu o ideário da ACR no Maranhão. [...] A partir de 1981, Frei Godofredo começou a organizar com sua equipe encontros de conscientização também com outras paróquias. Em 1982, Frei Godofredo foi transferido para Bacabal como ecônomo. A coordenação da ACR se instalou na “casa dos professores”, ao lado do Convento de Bacabal e permanece ali até hoje. (LOHER, 2009, p.401)

Conforme Guilhermina (2014)¹⁶⁶, a ACR trabalha-

166 Guilhermina Aguiar nasceu em 1957, em Bernardo do Mearim. Foi uma militante atuante na ACR (Ação Cristã no Meio Rural). As fontes orais deste artigo compõem-se de entrevistas do acervo da Professora Doutora Marcia Milena Ferreira, (realizadas

va em parceria com a CPT, dando assistência aos trabalhadores rurais. Conscientizando-os com base no evangelho. “E a ACR – Animação dos Cristãos no Meio Rural era um, é um movimento. Então, tem mais essa função de com base no Evangelho, motivar as pessoas, despertar nas pessoas as consciências delas. Então, era esse o nosso trabalho.”

Os participantes da ACR davam apoio durante os conflitos e providenciando o que as comunidades necessitavam. Como narra seu Gonzaga (2016)¹⁶⁷: [...] “A ACR era mais direcionada aqueles conflitos de terra dar apoio em conflito de terra, aquele. Levar alimentação, trazer gente doente, aquela coisa, era um apoio eles”.

A ACR tinha como método ver, julga e agir. Refletindo sua realidade viam nela a necessidade de mudança e de um julgamento pela fé através da leitura da Bíblia para a transformação da opressão em que estavam vivendo, era preciso agir, assim como o povo do êxodo caminhava em busca de uma terra prometida, eles caminhariam em busca da libertação, através da conscientização e da leitura do evangelho.

Dessa forma, o trabalho das Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs), da Comissão Pastoral da Terra (CPT), da Ajuda a lavradores (AJULAV) e da Animação dos Cristãos no Meio Rural (ACR), movimentos que atuaram no Médio Mearim, ligados à Igreja Católica e às ideias da Teologia da Libertação, participaram do processo de conscientização dos direitos dos trabalhadores, e com a leitura do evangelho, sendo um auxílio, por vezes um alento, diante de tanto sofrimento, e possibilitando uma logística de luta para aqueles sujeitos que viviam em constantes conflitos.

Diante do quadro de mudanças adotado por parte da Igreja Católica, que passou a ser chamada de igreja progressista, por adotar a Teologia da Libertação e por buscar libertar os pobres das injustiças e desigualdades, sejam elas econômicas,

em 2014) e pela realização de novas entrevistas, em novembro de 2016, das quais participei diretamente.

167 Luis Gonzaga de Souza Machado nasceu em 1966, em Pio XII-MA. Começou a atuar na ACR (Ação Cristã no Meio Rural) em 1987. Hoje reside em Bacabal. Entrevista realizada em Bacabal, em 2016.

políticas ou sociais, assumem um compromisso contra a pobreza e torna-se uma aliada no processo de transformação social no campo maranhense. O envolvimento de Freis em questão de cunho político ou social foi questionado por parte da Igreja Católica alinhada à ala conservadora que via como desvio de atividades, estando contribuindo para politizar a Igreja, perdendo o foco da missão espiritual que lhes foi confiado.

Vinculados à transformação que passava a Igreja Católica e às ideias da Teologia da Libertação, Freis franciscanos que estavam atuando no Médio Mearim envolvem-se com questões na luta pela terra, tendo em vista que a região passou a viver de forma mais intensificada conflitos agrários no final dos de 1960 e nas duas décadas seguintes. A violência que se abateu no campo maranhense contra os defensores da luta pela terra envolveu trabalhadores rurais, membros do corpo eclesial da Igreja, leigos e agentes que faziam parte das instituições ligadas a Igreja.

Destacarei o engajamento dos Freis franciscanos Heriberto Rembecki e Adolfo Temme que chegaram ao Maranhão em junho de 1964, foram ordenados em 1966. Atuaram na Diocese de Bacabal, que ficava responsável pelos municípios do Médio Mearim. Suas ações ministeriais foram marcadas pelos conflitos agrários aos quais estavam envolvidos os fiéis da região. Um clima de tensão era assim experimentado pela população que passou a viver um intenso conflito para permanecer nas terras ocupadas pelas famílias de lavradores perseguidos pelos latifundiários que requeriam a terra para desenvolver seus projetos.

No ano de 1978, Frei Adolfo Temme, então diretor do Seminário Catequético da Diocese de Bacabal, pelo Frei Heriberto Rembecki, pároco em Lago da Pedra e o seminarista Almecy, realizaram uma visita pastoral pelas comunidades do interior de Lago da Pedra. Nessa experiência puderam ter contato com as necessidades de uma população carente de recursos básicos de sobrevivência e dos conflitos pela questão de terra que já se tornava um triste fato.

As experiências dos freis foram assim marcadas por um clima de violência como queimas de casas, expropriação de terras, assassinatos, ameaças de mortes, entre outras ações de

que eram vítimas os leigos e também os freis que passaram a ser acusados de incentivadores da agitação dos lavradores. O papel desenvolvido em dar assistências às famílias dos lavradores, tanto nas suas necessidades básicas como na questão jurídica e de denúncia, foi muito significativo para essas famílias que estavam à mercê dos poderes que impunham sua dominação na apropriação das terras devolutas do estado do Maranhão. A luta dos trabalhadores rurais do Médio Mearim não se resume apenas ao conflito armado. Através da leitura de Temme (2011) podemos apreender que essa luta é feita no embate do cotidiano, buscando novas alternativas de sobrevivência.

A conjuntura em que foi desenvolvida a ação dos freis em prol da luta pela terra foi possível pelo engajamento de lideranças ligadas às instituições vinculadas à Igreja Católica como as CEBs, CPT e ACR. Nos relatos das lideranças, os conflitos agrários são recorrentes. A disputa pela terra é deflagrada em vários estados brasileiros, envolvendo diversos atores como posseiros, comerciantes, empresários, grandes e pequenos proprietários de terra, instituições estatais e agentes sociais ligados à Igreja Católica e aos sindicatos rurais. Dessa forma, não podemos resumir essa luta a uma disputa entre posseiros e latifundiários, pois são conflitos complexos e compostos por vários atores, resultando em uma situação de vulnerabilidade do campesinato, uma realidade que não é exclusiva do estado do Maranhão.

Como afirma Airton Pereira (2013), estudioso de conflitos de terra no sul e sudeste do Pará a partir da década de 1970, não podemos conceber os trabalhadores rurais como passivos e apáticos nessa luta. Como sujeitos, eles se organizavam e, quando necessário, atacam, buscam formas diversas de resistência, diante de ataques de pistoleiros, ameaças de morte e outros meios usados contra eles.

Como forma de sobrevivência, os trabalhadores rurais vão buscando formas diversas de resistir. Diante do novo modelo político e econômico instaurado na Ditadura Civil-Militar, conter os movimentos e as lideranças que se levantavam contra o novo governo foi uma das medidas tomadas de forma enérgica e arbitrária. Os movimentos sociais e sindicais e suas lideranças foram atacados como forma de desestruturar

a luta. Guilhermina (2014) afirma que uma das estratégias de luta é não identificar a liderança como forma de resguardá-los, porque são os primeiros a serem procurados pelos criminosos, que, na busca de desestruturar a luta, assassinam as lideranças, é uma forma de dominação sobre o corpo.

Uma violência, em diversas situações, também seletiva, recaindo, não por acaso, com maior intensidade sobre as lideranças mais expressivas com o intuito não só de tirar-lhes a vida, mas desarticular a organização política do conjunto dos trabalhadores. (PEREIRA, 2013, p.15)

A fuga para o mato também se tornou outra forma de resistência, pois durante as invasões dos povoados, quando a polícia, pistoleiros ou outros estivessem aterrorizando o local, os homens saíam e as mulheres permaneciam, participando ativamente da luta. Os trabalhadores voltavam para suas respectivas casas ou para o que havia sobrado delas, quando as ameaças eminentes do perigo se evadiam do local do conflito. Foi recorrente, portanto, no Médio Mearim a permanência de lavradores após ataques aos povoados. Consideramos o não-abandono das terras, apesar do perigo iminente, uma forma de resistência. Seu Antônio Pinto (2016)¹⁶⁸, ao ser perguntado sobre ação de se esconder dos homens quando o povoado era invadido, ressalta o papel da mulher na luta pela terra:

Se escondia, geralmente era o jeito viu, a metade dos homens, os armados se escondia tudo né, fica só a mulher. Agora vou lhe dizer uma coisa viu, bicho que tem coragem no mundo é mulher, mulher tem coragem, aí tinha muita mulher que enfrentava, enfrentou a polícia rapaz, prensou foi no sério mesmo viu não abria pra eles não. Mas também até faca de cozinha eles levaram. Levaram tudo. [...] As mulher tinha muita coragem, mulher tem muita coragem. olha no dia que eles tocaram fogo aqui viu, eu tava lá em casa mais a mulher, a mulher

168 Antônio Pinto Assis nasceu em 1937, no Povoado Aldeia no município de Bacabal onde presenciou as duas invasões do Povoado na década de 1980. Entrevista realizada em 2016.

disse: corre, mandando eu correr, que ela ia ficar para tirar a metade das coisas, mas como é que eu corro, corre que eu escapo, fui obrigado eu correr mesmo e ela escapou mesmo tirou a metade das coisas, coisinha pouca baldinho com roupa, rede velha, escapemo.

Outra forma de resistência são as cooperativas¹⁶⁹, uma atividade organizada de forma coletiva, que buscar proteger os preços e comercializar os produtos produzidos de forma autônoma em relação à hierarquização econômica, em que os comerciantes compravam a preço bem abaixo e revendiam por um mais alto, ficando com o maior lucro.

[...] Aí quando se plantava aí, aí o que, que acontecia, aí vinha o presidente da Associação comprava aquele, aquele tudo daquele pessoal, com um preço razoável, aí botava lá, aí depois com o tempo ia vendendo, as vezes quem não queria vender botava na Associação deixava lá, não fulano tem lá 15, 20 sacos de arroz tal, ele não vendeu não, não é dele lá, ta só lá segurando, era mais. [...] Aí a Associação segurava o preço né, não, tinha o dinheiro, aí não vendia mais, começou a vender mais valorizado né. Porque o cara tinha o dinheiro, não, deixa pra vender quando melhorar o preço tal. Tinha, que na hora de (inaudível) no tempo da colheita, é aquela coisa o cabra ta, o cara tem que colher o arroz, tem que colher a mandioca e não tem dinheiro, aí ele vai pega na mão do cara, o cara compra tudo baratinho, e quando a Associação ela começava, ela segurava a pessoa com o dinheiro, (inaudível), começou a valorizar mais. (GONZAGA, 2016).

A presença de freis era solicitada pelos camponeses, pois passavam confiança e acreditavam que as ações truculentas e de violência seriam minimizadas com a presença de membros da Igreja. Essa estratégia por vezes deu certo, no entanto, até os freis não eram poupados das ameaças e da violência. A resistência era também na posse, mesmo diante de toda pressão

169 SANTOS, Manoel da Conceição. Chão de minha utopia / Manoel da Conceição Santos; Paula Elise Ferreira Soares, WilkieBuzatti Antunes, organizadores. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

exercida e de diversas formas de violência no intuito de fragilizar a luta e conseguir a efetivação da expulsão das famílias dos lavradores, a decisão de permanecer na posse não era fácil, envolvia os riscos eminentes da morte, agressões, entre outras formas de violências, contudo, foi uma estratégia muito utilizada pelas comunidades. Contaram com ajuda da Igreja Católica e das suas instituições que propiciaram toda uma logística de luta.

Entretanto, as leituras de *Mala de Couro*-diário de uma desobriga e das crônicas do frei Adolfo sinalizam para certo isolamento e autonomia das comunidades rurais. É provável que nelas a interpretação dos conflitos agrários, à luz da Teologia da Libertação, dava-se principalmente através da experiência cotidiana dos trabalhadores rurais. Conforme Temme (2011, p.11), assim se referia um lavrador do Médio Mearim aos pecados mortais: “exploração do próximo, grilagem de terra, bigamia pública e outros escândalos que gritam ao céu”. Essa conscientização dos trabalhadores rurais teve papel importante nas ações empreendidas na luta pela terra na região do Médio Mearim.

Considerações Finais

No alvorecer da Ditadura Civil-Militar, a Igreja Católica assumiu uma postura favorável ao modelo do novo governo. No decorrer do Estado de exceção e de extrema violência que abate os diversos setores da sociedade, não ficando imune o corpo institucional da Igreja Católica e os seus fiéis, a Igreja passou por uma renovação interna, passando a defender a causa dos pobres e oprimidos, inspirados na Teologia da Libertação, colocasse enquanto opositora do governo ditatorial.

A Igreja Católica voltasse para sua base, desenvolvendo uma Igreja mais participativa, buscando libertar seus fiéis das prisões espirituais, físicas, econômicas, sociais e políticas. Nesses entraves, passa a gerir movimentos de resistência e organização política, contra toda e qualquer forma de opressão. A Igreja Católica desenvolveu práticas político-pedagógicas que ajudaram na logística da luta do campesinato. Talvez a única instituição civil da sociedade a levan-

tar a bandeira em defesa das questões agrárias. Sua ação foi importante, no momento em que os direitos dos cidadãos foram negados pelo sistema ditatorial em vigência.

Ainda não é possível mensurar o grau de contribuição de freis, agentes, agências e de leigos ligados à Igreja Católica na formação e mobilização política do campesinato maranhense nas décadas de intensos conflitos no campo. É preciso rigor metodológico para analisar os discursos provenientes desse lugar. Porém, é inegável o papel desempenhado por freis, padres, leigos e agências ligadas à Igreja Católica nesse momento, e aos projetos e ideias da Teologia da Libertação que se tornaram um pilar importante na resolução e fortalecimento dos embates no campo maranhense.

REFERÊNCIAS

Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Conflitos de Terra no Maranhão*. São Luís, CPT-MA, 1981. 57p. (Transformações, Econômicas e sociais no Campo Maranhense, volume 6).

BARBOSA, Viviane Oliveira. *Mulheres do babaçu: gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão*. Niterói: UFF, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2013 (Tese de doutorado).

BOFF, Leonardo. *Teologia do Cativo e da Libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CAVA, Ralph Della. A Igreja e a Abertura, 1974-1985. In: KRISCHKE, Paulo e SCOTT, Mainwaring (Org.). *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L & M; CEDEC, 1986, p. 13-45.

COSTA, Wagner Cabral da. *O rosto rural da igreja: a atuação da CPT no maranhão*. São Luís, UFMA, 1994. (Monografia de graduação)

DREIFUSS, René. *1964: a conquista do Estado Ação Política, poder e golpe de classe*. Petrópolis: Vozes, 1984.

FERREIRA, Márcia Milena Galdez Ferreira. Configurando o espaço social no vale do Mearim: terra, trabalho e migração. In: FERREIRA, Márcia Milena Galdez, FERREIRA, Norberto O e ROCHA, Cristina Costa da (org.). *Histórias Sociais do Trabalho: usos da terra, controle e resistência*. São Luís: Café & Lápis; Editora UEMA, 2015.

LOHER, Eurico. *Franciscanos no Maranhão e Piauí*. Teresina, Halley, 2009.

LUNA, Regina Celi Miranda Reis. *A terra era liberta: um estudo da luta dos posseiros pela terra no vale do Pindaré-MA*. São Luís: UFMA/ Secretaria de Educação do Estado do Maranhão, 1984.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Embusca de uma outra história: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.15, n.29, p.9-27, 1995.

PEREIRA, Airton dos Reis. *A luta pela terra no sul e sudeste do Pará: migração, conflito e violência no campo*. Recife: Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, 2013. (Tese de Doutorado)

SANTOS, Manoel da Conceição. *Chão de minha utopia*. Paula Elise Ferreira Soares, WilkieBuzatti Antunes, (org.). – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. *Cristianismo e teologia da libertação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

TEMME, Adolfo. *Mala de Couro- diário de uma desobriga*. Tere-sina: OFM, 2011. 94 p.

VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de expansão e estrutura agrária: Estudo do processo de penetração numa área de Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

Fontes Orais

GUILHERMINA, de Lima de Aguiar Silva. Entrevista realizada por Márcia Milena Galdez Ferreira em Bacabal em agosto de 2014.

_____. Entrevista realizada por Jaciara Leite Frazão em Bacabal em Novembro de 2016.

MACHADO, Luis Gonzaga de Sousa. Entrevista realizada por Jaciara Leite Frazão em Bacabal em Novembro de 2016.

ASSIS, Antonio Pinto. Entrevista realizada por Jaciara Leite Frazão em Bacabal em Novembro de 2016.

Jornais

Igreja acusa INCRA, cartórios e Polícia. Jornal O Estado do Maranhão, São Luis, 17 jun.1978.

Cinco mil invasões levam terror ao Lago da Pedra. Jornal de Hoje, São Luis, 22 dez. 1985.

"Justiça e Paz" repudia a violência no interior. Jornal de Hoje, São Luis, 29 nov. 1985.

Violência no Maranhão. Jornal de Hoje, São Luis, 27 nov. 1985.

D. Paulo adverte: Maranhão à porta de uma guerra civil. Jornal de Hoje, São Luis, 27 nov. 1985.

Silva Junior comanda assassinato de lavrador. O Imparcial, São Luis, 24 nov. 1985.

CPT acusa o governo de violência. O Estado do Maranhão, São Luis, 31 dez. 1985.

Conflito de terra mata 25 este ano no Maranhão. Diário do Norte, São Luis, 29 dez. 1985.

Vinte Federações rurais condenam Silva Junior. Jornal Pequeno, São Luis, 08 dez. 1985.

CNBB solidariza com bispos do Maranhão. Jornal Pequeno, São Luis, 05 dez. 1985.

Guerra no Campo. Jornal Pequeno, São Luis, 30 nov. 1985.

Caos no Estado. Jornal Pequeno, São Luis, 28 nov. 1985.

Cel. Silva Junior afirma: Bispo prepara uma guerra civil no Maranhão. Jornal Pequeno, São Luis, 27 nov. 1985.

Comissão elabora dossiê sobre violência no campo. O Debate, São Luis, 14 dez. 1985.

Advogado sofre atentado por causa de loteamento. O Debate, São Luis, 20 nov. 1985.

Posse da terra causa conflitos em Bacabal. O Debate, São Luis, 24 nov. 1985.

Invasão esquenta o clima no município de Lago da Pedra. Jornal de Hoje, São Luis, 31 jan. 1986.

Sem terra morto por pistoleiros. O Imparcial, São Luis, 20 mai. 1986.

Inquérito não está concluído. O Imparcial, São Luis, 25 mai. 1986.

Polícia Federal apura crime de Lago do Junco. O Imparcial, São Luis, 23 mai. 1986.

Pistoleiros assassinam posseiro e ameaçam padre. O Estado do Maranhão, São Luis, 20 mai. 1986.

Padre está marcado. Diário do Norte, São Luís, 20 maio. 1986.

Clima tenso na cidade de Lima Campos por causa da terra. Diário do Norte, São Luís, 20 maio. 1986.

Clima tenso em Lima Campos. Diário do Norte, São Luís, 18 abr. 1986.

"Mendigo" tenta matar um padre: Lima Campos. Diário do Norte, São Luís, 20 maio. 1986.

Maio é "mês de morte" no interior maranhense. O Debate, São Luís, 28 maio. 1986.

Padre responsabilizado por mortes e conflitos de terra. Jornal Pequeno, São Luis, 30 jan. 1988.

Dezenas de casas incendiadas e lavrador é assassinado Jornal Pequeno, São Luis, 18 fev. 1988.

Chacina de Bacabal mobiliza Governo. Jornal Pequeno, São Luis, 19 fev. 1988.

Preso 7 pistoleiros da Chacina de Bacabal. Jornal Pequeno, São Luis, 24 fev. 1988.

Corpo de lavrador. Jornal Pequeno, São Luis, 26 fev. 1988.

Decreto de Sarney encerra mortes em Bacabal. Jornal Pequeno, São Luis, 27 fev. 1988.

Governo garante segurança a lavradores de Bacabal. Jornal de Hoje, São Luis, 24 fev. 1988.

Polícia faz exumação de um cadáver no Povoado Aldeias. Jornal de Hoje, São Luis, 26 fev. 1988.

Casas incendiadas em Aldeia tem reconstrução. O Debate, São Luis, 19 fev. 1988.

Governo garante tranquilidade para lavradores de Aldeia. O Debate, São Luis, 21 fev. 1988.

Morte de lavrador tem inquérito instaurado. O Debate, São Luis, 26 fev. 1988.

Violência se alastra no interior do Estado. Diário do Norte, São Luis, 19 fev. 1988.

Aldeias volta à paz com desapropriação. Diário do Norte, São Luis, 21 fev. 1988.

João Alberto dá garantias a lavradores. Diário do Norte, São Luis, 24 fev. 1988.

Lavradores protestam na Igreja. Diário do Norte, São Luis, 03 fev. 1988.

Líder sindical é assassinado por dois pistoleiros. . O Estado do Maranhão, São Luis, 23 jan. 1988.

Fazendeiro e pistoleiros queimam casas em Aldeia. O Estado do Maranhão, São Luis, 18 fev. 1988.

Governo ajuda posseiro de Aldeia. . O Estado do Maranhão,

São Luis, 19 fev. 1988.

Aldeia vai ser desapropriada. . O Estado do Maranhão, São Luis, 25 fev. 1988.

Lavrador morto a tiros em Bacabal. O Imparcial, São Luis, 23 jan. 1988.

Jagunços sitiavam posseiros. O Imparcial, São Luis, 02 fev. 1988.

Governo garante apoio a lavradores. O Imparcial, São Luis, 19 fev. 1988.

LUTO E LUTA PELA TERRA NO MÉDIO MEARIM-MA: mediações e traduções através da teologia da libertação¹⁷⁰

Marcia Milena Galdez Ferreira¹⁷¹

Resumo: A segunda metade do século XX caracteriza-se em grande parte do Brasil pelo acirramento da luta pela terra. Nesse período, o Maranhão figura entre os estados que apresentam maior índice de conflitos de terra. Neste artigo analisamos formas de mediação e tradução da Teologia da Libertação em uma das regiões mais marcadas pelo conflito na década de 1980. Através das narrativas de freis franciscanos e leigos vinculados à Igreja Católica, e de uma das crônicas de autoria do frei Adolfo Temme sinalizo para a apropriação da Teologia da Libertação na luta pela terra. Na interface entre a história política renovada e a história cultural, enfocamos o conflito e a resistência através de práticas e representações que interpretam e instituem a luta pela terra e as narrativas sobre elas no Médio Mearim.

Introdução

A segunda metade do século XX aponta uma série de transformações no campo brasileiro. O favorecimento, por parte do Estado da titulação de propriedades por grandes latifundiários, desenha no Brasil um mapa da violência que, dentre outros estados, atinge áreas consideráveis do Maranhão. Especialmente a partir da década de 1970 os efeitos de nova conquista se fazem sentir na região do Médio Mearim, concebida oficialmente como *espaço vazio*. Conforme José de Souza Martins aponta:

170 Esta pesquisa é parte do projeto universal FAPEMA *Luta pela terra no Médio Mearim - MA (1960-1990): experiências narrativas e deslocamentos* coordenado pela autora deste artigo.

171 Professora Adjunta II do Departamento de História e Geografia da Universidade Estadual do Maranhão, vinculada ao Programa de Pós graduação em História, Ensino e Narrativas da mesma instituição. Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense, graduada em História e mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão.

Desde os anos 50 o deslocamento da frente de expansão e o processo de ocupação das terras novas da fronteira no Paraná, em São Paulo, no Mato Grosso, em Goiás, no Tocantins, no Maranhão, no Pará, no Amazonas, em Rondônia, no Acre, podem ser vistos, de modo geral, por meio do mapa geográfico da violência, pela explosão de conflitos fundiários que os acompanha. Essa é a versão moderna da Conquista. Hoje, esse movimento de ocupação territorial, é desenhado no mapa do país por milhares de pontos de conflito e violência: violência do ‘branco’ contra o índio, violência do branco rico contra o branco pobre, violência do branco pobre contra o índio, violência de modernas empresas contra posseiros e indígenas e também contra peões escravizados. (MARTINS, 1988, p.669)

A história do Médio Mearim¹⁷² Contemporâneo pode ser problematizada e escrita a partir das experiências de homens e mulheres nas dimensões da política, do trabalho e da religiosidade articulando, como propõe Thompson “as esferas da cultura e da produção”. Assim, busco construir uma abordagem através da interface da História Política Renovada e da História Social da Cultura, atentando para os grupos sociais envolvidos e para suas manifestações culturais e identitárias.

Tomo como campo de estudo o Médio Mearim¹⁷³ - MA

172 Para operacionalizar a pesquisa, optamos por privilegiar o município de Bacabal que tanto possui a maior população da região, como persiste, desde a década de 1970, como maior polo econômico do Médio Mearim.

173 O processo de ocupação do Médio Mearim difere, em parte, das grandes linhas de interpretação da historiografia local. Em termos de ocupação e construção de espaço, a historiografia regional tende a pensar o Maranhão a partir de dois grandes processos: a frente litorânea e a frente pastoril. A frente litorânea inicia-se com a ocupação dos franceses e principalmente portugueses no início do século XVII a partir da ilha de São Luís, em uma sociedade composta por brancos, índios e caboclos que vivem em torno de uma economia de subsistência. A partir de meados do século XVIII, com as políticas pombalinas e a entrada maciça de escravos africanos, institui-se no norte do estado uma sociedade voltada para a agroexportação, num primeiro momento de arroz e algodão, com o acréscimo da agroindústria açucareira no século XIX. A frente pastoril tem início provavelmente na primeira metade do século XVIII com a chegada de homens que guiam os caminhos do gado desde a Bahia, passando pelo Piauí e adentrando no sudeste da capitania do Maranhão, dotado de pastos bons para o gado. A historiadora Maria do Socorro Cabral (2008) assinala nessa área a constituição de uma sociedade do couro, notavelmente distinta daquela instituída no norte. Outros espaços do Maranhão não se enquadram nessa distinção norte (agroexportação) e sul

entre as décadas de 1960 e 1990, período de grandes transformações na região, especialmente na configuração da posse da terra e das propriedades. O processo de expulsão de um contingente significativo de camponeses e camponesas implica em deslocamentos em direção às sedes dos municípios ou para outras regiões do estado (Pindaré e o Sudoeste maranhense), ou na busca pela sobrevivência (especialmente para os homens em idade adulta) nos garimpos do norte do Brasil.

A religiosidade configura-se no Médio Mearim da década de 1960 como uma das principais dimensões da sociabilidade e como *lôcus* privilegiado para a elaboração de interpretações e estratégias de ação sobre o mundo, especialmente entre homens e mulheres das camadas populares, sujeitos cujas práticas e representações interessa investigar.

Médio Mearim: de terra solta à cenário de guerra

No estudo realizado na minha tese de doutorado, aponto uma intensa migração de nordestinos e maranhenses para o Médio Mearim-MA durante as décadas de 1930 a 1970, propagado em documentos oficiais e na imprensa como *espaço vazio* nesse período (FERREIRA, 2015). A década de 1950 figura (MUSUMECI 1988; FERREIRA, 2015), como momento mais intenso de migrações para a região. É também a década em que a rizicultura começa a se afirmar e coincide com a incidência de duas grandes secas no Nordeste: entre 1951-1953 e em 1958.¹⁷⁴ A partir da década de 60, o Médio Mearim começa a se configurar como região expulsora de migrantes. A ausência das chamadas *terras soltas* é

(pecuária) estabelecida por outros estudos. O centro, sudoeste e noroeste¹ do estado apresentam processos distintos de constituição. Sua história é marcada pela experiência de índios, quilombolas e caboclos que vivem da lavoura, caça e coleta durante boa parte do século XX. O Médio Mearim, localizado no centro do estado, tem contornos históricos e identitários distintos. A partir das décadas de 1950 e 1960 o sudoeste e noroeste do estado do Maranhão passam a ser áreas de intensa migração. Na última região realizam-se experiências de colonização dirigida.

¹⁷⁴ Em minha tese de doutorado especifico que apesar de não haver uma vinculação mecânica entre seca-miserabilidade- migração, o espectro da seca e sua ocorrência incidem significativamente sobre os fluxos migratórios de nordestinos para o Médio Mearim-MA. Vide Ferreira (2015).

um dos principais elementos de expulsão do camponês e do declínio da atração de migrantes de outros estados do Nordeste ou outras regiões do Maranhão para o Médio Mearim.

Em 1966 o Governo do Maranhão é assumido por José Sarney com a promessa de construção de um “Maranhão Novo”. A Lei de Terras nº 2.979 de 17 de julho de 1969 estabelece critérios estritamente econômicos para a concessão ou aquisição de terras públicas. Conforme Joaquim Shiraishi Neto (1998, p.40):

Há por parte do legislador um apego aos instrumentos jurídicos formais e um desconhecimento da realidade baseado na própria definição de terras devolutas como sendo aquelas desocupadas. Em toda Lei de Terras do governo Sarney, não há um único artigo sequer, que reconheça as formas de uso dos diversos segmentos camponeses, ou seja, aplicada sua legitimação. Aos camponeses, restava a defesa de seus direitos, o reconhecimento e a legitimação de sua posse de terra.

Inicia-se a venda e a grilagem de inúmeros hectares de terras tradicionalmente ocupados por camponeses maranhenses ou de outras naturalidades. Terras de posseiros, *terras de pretos*, aldeias indígenas tem sua privatização respaldadas e transformam-se em espaços de expansão do agronegócio e de intensos conflitos de terra envolvendo empresários, grileiros, pistoleiros e o próprio Estado, inclusive com atuação da polícia. A transformação do campo precisou ser processada muito rapidamente por camponeses que viviam imersos no tempo da natureza e dos ciclos agrícolas. Para muitos a forma da assimilação encontrada foi a migração para outras áreas do país ou o êxodo rural dentro do próprio estado do Maranhão, modificando significativamente suas formas de vida e trabalho.

Muitas histórias de vida e trabalho de camponeses e camponesas da região do Médio Mearim foram impreterivelmente transformadas pelas mudanças irreversíveis nas relações no campo desde a década de 1960. Visamos através da narrativa de um frei franciscano e de uma militante

da ACR (Ação Cristã no meio Rural) fazer uma breve incursão pelo universo das religiões e religiosidades cristã, que, além de visar a um alcance mais amplo e profundo de aspectos da experiência dos homens e mulheres, pretende problematizar as aproximações ou afastamentos entre mobilização política e agentes ligadas à Igreja (CEBs, CPT, ACR¹⁷⁵).

Desde a década de 1980 a historiografia brasileira debruça-se sobre temas até então negligenciados ou abordados superficialmente. Entre estes, emerge o campo da História das Religiões e das Religiosidades, que tem se consolidado como possibilidade de abordagens profícuas. Assim, intensificam-se e aprofundam-se pesquisas que buscam interpretar representações e experiências de homens e mulheres, mediados e configurados pela instância do sagrado e da devoção, tecidas no espaço religioso e, muitas vezes, instrumentalizados nos mundos do trabalho e da vida cotidiana. Desse modo, buscamos abordar temas da História das religiões e religiosidades numa interface entre História Social da Cultura e História Política Renovada.

O estudo das experiências de homens e mulheres, trabalhadores rurais, entre as décadas de 1960¹⁷⁶ e 1990 permite captar suas formas de rearticulação nos mundos do trabalho e no cotidiano no momento imediatamente posterior à Lei de Terras do Governo Sarney. O Regime Civil Militar no Brasil coincide com uma participação significativa de diversos agentes ligados à Igreja Católica, que atuam através da denúncia, apoio e formação político-religiosa de trabalhadores rurais expropriados ou ameaçados de expulsão, vítimas de agressão ou homicídios praticados em prol do usufruto da terra por latifundiários e grileiros. O fechamento político (com a exclusão da Igreja da cena política no período posterior ao Golpe de 1964), a violação de direitos humanos (inclusive de padres e

175 Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Animação Católica em Meio Rural. (ACR)

176 O recorte espacial não coincide com a nova legislação da terra no estado do Maranhão. Esta opção dá-se porque pesquisas anteriores (tanto a tese de doutoramento, quanto as pesquisas no Projeto Universal em curso), sugerem já no início da década de 1960 um movimento de êxodo rural dos povoados para as sedes dos municípios. Embora os conflitos propriamente ditos só ocorram na região a partir da década de 1970, é importante acompanhar esses deslocamentos e compreender suas razões.

freis)¹⁷⁷ e o aumento da pobreza (especialmente no campo), levaram a Igreja Católica a ocupar um espaço de discussão e mobilização política sem precedentes na história do país.

Sob a influência do Concílio Vaticano II (1962) e da Conferência de Medellín¹⁷⁸ (Colômbia, 1968), propõe-se uma aproximação da Igreja Católica com o mundo moderno, visando à “popularização da Igreja, ou seja, a Igreja devia voltar-se para sua base, e tomar atitudes em favor da libertação e dos oprimidos” (COSTA, 1994, p.10). A principal estratégia para alcançar tal finalidade seria a criação e a ampliação das comunidades eclesiais de base (CEBs)¹⁷⁹.

Em meio ao fechamento político e à intensificação dos conflitos no campo brasileiro, em 1975, é criada a CPT (Comissão Pastoral da Terra) que teve e tem ampla atuação em diversas áreas rurais do Maranhão. O papel da CPT, no momento do seu surgimento, é pensado como temporário. Propunha-se apoiar os lavradores oprimidos durante o período em que suas organizações estavam sob forte vigilância e repressão, não tendo como objetivo controlar ou formar suas organizações, mas sim levar a Igreja “para dentro delas” (COSTA, 1994, p.15).

Outra agência ligada à Igreja Católica que teve amplo contato com trabalhadores rurais da região de estudo foi a ACR¹⁸⁰. No município de Bacabal, conforme o bispo, Dom Pascásio Retler e o frei Godofredo Bauerdick, “o bispo Dom Pascásio [em exercício na Diocese de Bacabal nos anos 1980] após um certo apoio à entidade (CPT) se desgostou da Comissão em São Luís e, mais outras razões nos levaram a organizar a ACR” (apud COSTA 1994, p.23).

177 Conforme DELLA CAVA (1988), COSTE (1994, p.11) e SKIDMORE (1989, 269).

178 II Assembleia Geral da Conferência Episcopal Latino Americana

179 Conforme Wagner Cabral da Costa (1994, p.12), e Leonardo Boff (1986,p.95) pode-se caracterizar de modo geral as CEBs como: eclesiais, o elemento religioso (a fé cristã) é seu principal estruturante; são de base, seus membros são majoritariamente pertencentes às camadas populares; organizam práticas comunitárias (roças, farmácias, cooperativas, mutirões) e são instrumentos de conscientização popular, especialmente através da interpretação dos problemas cotidianos, instrumentalizada em círculos bíblicos onde a interpretação da Bíblia normalmente é feita sob inspiração da Teologia da Libertação. Conforme COSTA (1994, p.14) “A Teologia da Libertação propõe a configuração de uma Igreja Popular”, que assume a opção dos oprimidos e seja sua aliada no caminho de transformação do mundo.

180 Originalmente Ação Católica Rural, tem sua sigla ressignificada como Ação Cristã em Meio Rural. No município de Bacabal tem ampla atuação na luta pela terra.

A denúncia dos conflitos de terra e a atuação indireta na luta pela terra restringe-se a alguns setores da Igreja Católica identificados à história dos oprimidos. Nesse mesmo momento, conforme Poliane Almeida (2017) a Assembleia de Deus de Bacabal, que se encontrava em um momento de expansão, não se apresenta diretamente na arena das estratégias de sobrevivências dos sujeitos atingidos pelo avanço da grande propriedade na região. Enquanto a Igreja Católica por uma série de elementos pertinentes à conjuntura política brasileira e latino-americana e ou por características e relações relativas à própria instituição (NERIS, 2014) assume um papel de destaque na mediação da luta pela terra, o protestantismo, especialmente a Assembleia de Deus, que se difunde largamente na segunda metade do século XX no interior do Maranhão, estabelece relações com outros campos do poder, como o campo político, encontrando outras estratégias de ação diante da precarização da condição de vida de seus congregados oriundos do campo.

Narrativas do conflito e ação de freis e leigos no Médio Mearim

Buscamos tecer brevemente, dialogando com narrativas construídas a partir da metodologia da História Oral¹⁸¹, um quadro geral das transformações do campo no Medio Mearim-MA das décadas estudadas.

Tomo como interlocução neste artigo, as narrativas orais de um frei franciscano e de uma leiga vinculada à ACR O Frei franciscano Heriberto Rembecki (2014) que chega ao Maranhão na década de 1960¹⁸², assim descreve a dificuldade enfrentadas por muitos camponeses, no processo em curso desde os anos 70.

181 Utilizamos a História Oral como metodologia que permite o acesso a experiências subjetivas (ALBERTI, 2004) construídas através da intersubjetividade (ALBERTI, 2006) e multivocalidade (PORTELLI, 2012) entre entrevistador e entrevistado que se entre olham na construção de *entre/vistas* (PORTELLI, 2012).

182 Para mais informações sobre a chegada e atuação dos franciscanos no Maranhão ver LOHER (2009)

De fato um ou outro tentou registrar um pedaço de terra, mas sabe, como eu tava dizendo, não tinha estrada e uma viagem daqui pra São Luís era de dias. Chegando lá naquele... era outro nome, não era INCRA ainda, era outro nome... Aí não tinha formulário, aí se desgostou e aí "Que nada, a terra é nossa!" Aí chegavam, começavam a plantar milho e aos poucos os espertos foram ao cartório, registrou sem dizer nada, vendeu. Aí chegou outro "Olha, não, você pode ficar" Mas, aí começou a fazer a cerca "Não, vocês podem ficar..." Aí começou a cobrar renda, mas ainda vinham ali. Mas, aí depois quando veio o gado, então pronto! Não tinha mais terra para botar roça, não tinha e começou ali o grande desmatamento da palmeira, porque onde tem palmeira tem povo e lá os fazendeiros acabaram com muita palmeira.

Além dos altos custos das viagens a São Luís, a lentidão da burocracia, a falta de traquejo e de conhecimento das leis, tornam o camponês muito vulnerável às ações de grileiros. Tanto os forasteiros vindos de outras partes do país, como os grileiros "internos", muitos conhecidos e, muitas vezes, empregadores da mão de obra que, paulatinamente, vai sendo expulsa por cercas, pelo gado, por jagunços e pela polícia, com o respaldo ou a conivência do Estado. Os babaçuais também passam a ser ameaçados, porque sua existência implica na presença camponesa.

Guilhermina Aguiar (2014) narra como muitos trabalhadores rurais semearam com as próprias mãos o capim, que os expulsaria das roças, transformadas em pasto para o gado. Outros passavam procuração para os que usurpariam suas terras. A violência nem sempre é explícita, tornando difícil para as vítimas, segundo a narradora, reconhecerem-se como tais.

Aconteceu o seguinte: como aqui no Maranhão tem essa cultura de você sempre colocar alguém pra intermediar, pra resolver teus problemas em vez de "*Não, tu vai fulano. Tu é mais acostumado com a gente da cidade. Vai lá e faz a discriminação da minha terra, faz a documentação da terra*". E muitos espertos fizeram! Aqueles proprietários, posseiros, né? pagavam dez passagem pra eles irem pra cidade, fazer esse processo e lá ele

colocava a terra no nome dele. Então, quando o documento chegava, aí o pessoal não tinha mais terra. Era daquele que ele era mais inteligente, era o que sabia se dirigir às pessoas, então, é aquele tipo da coisa, quem tem domínio da língua [risos], né? quem tem o domínio da língua, tem o domínio também sobre muitas coisas. E foi isso o que aconteceu. (AGUIAR, 2014, grifos meus)

Na narrativa do frei franciscano e da leiga vinculada à ACR aparece uma mesma interpretação do processo de expulsão do campo. Para além de diversas formas de violência empregadas e das brechas legais aproveitadas por grileiros, a história social do campesinato maranhense, excluído por muitos anos da educação formal e historicamente constituindo-se como isolado do Estado e das formas de inserção civil, são apontados por esses mediadores da luta como elementos essenciais para a compreensão do processo. O analfabetismo, o desconhecimento de práticas primárias como os registros de certidões de nascimento¹⁸³ e um cotidiano de isolamento no campo, onde o Estado era ausente e a Igreja Católica atuava em momentos esporádicos, deixaria o camponês muito vulnerável a perda da terra.

Alguns que ficaram ainda com os posseiros, aconteceu um outro processo interessante aqui. Quem ficou sem... é... quem tinha alguma terra ou quem não tinha terra nenhuma, trabalhava na terra do latifúndio, né? Então, ele pagava, ele pegava a terra como se diz na legislação, pegava terra nua, né? Ou seja, a terra igual como ela estava é... Desmatava, plantava e quase metade do que ele colhia era do proprietário de terra. E uma estratégia utilizada, isso eu tô falando com conhecimento de causa, porque eu já acompanhei, né? Eles usavam uma estratégia interessante, eles: "Olha, você não vai me pagar renda esse ano, a única renda que você vai me pagar é jogar a semente do capim". Então, quando chegava o mês de março, que o arroz já tava um pouco crescendo, o próprio dono da roça pegava o capim e semeava

183 O Frei franciscano Adolfo Temme (2011) no seu diário de desobriga redigido em 1978 ao percorrer diversos municípios e povoados do Médio Mearim, realizando batizados, casamentos, missas e confissões refere-se à tentativa de conscientização do homem e da mulher rural da necessidade de expedir certidão de nascimento.

pro fazendeiro. Mas, com uma condição, ele não podia plantar mandioca, não podia plantar outra coisa só arroz, porque terminou a colheita, tinha que desocupar a área. E aí, e foi os anos esse processo, e o trabalhador só dando festa, porque não estaria pagando renda, né? Só quando chegou, aí o cara dizia assim: "Olha, rapaz! Lamentavelmente, eu não tenho mais terra pra roça. Tá vendo a terra tá toda situada não produz nada". *Aí o que que acontecia? Aquela pessoa ia embora daquela região e vinha pra cidade. E o processo de ocupação da terra mais utilizado assim da forma bem, bem discreta foi esse.* Quer dizer, o cara expulsou e ele ainda saiu, se saiu bem com a pessoa que morava lá. "Oh se tu não tem dinheiro pra pagar, tu arranja um localzinho na cidade que eu pago carro pra levar tua bagagem". E isso aconteceu ao mesmo tempo, em alguns municípios, esse mesmo fazendeiro era o prefeito ou era alguém de autoridade que o que ele fazia? Ele liberava terras na zona urbana. Aí, doava a terra e fazia casa de todo jeito. (AGUIAR, 2014, grifos meus)

Mesmo com o registros de assassinatos, agressões e ameaças em diversos municípios e povoados do Médio Mearim, grande parte do processo faz-se de modo gradual e "amigável" e muitos algozes passam a ser vistos como "bons patrões". Nessas palavras, usurpação e paternalismo fazem par, com muita sutileza:

Então, foi um processo assim, tão complicado, né? *e difícil das próprias pessoas, das próprias vítimas se reconhecerem como vítimas. Porque foi um processo assim muito amigável. Lógico que em outros momentos, houve conflito mesmo.* Conflito, mas esses conflitos que houve muitas mortes, foi mais no município de São Luís Gonzaga e Lago do Junco. Ali aconteceram muitas mortes, né? Tanto de trabalhadores, como de pessoas que eram pagas pelos fazendeiros pra matar mesmo, era pra matar, como acontecia. *Então, esse processo de ocupação de terras nessa região aqui, não só aqui, mas em todo estado, ele se deu basicamente dessa forma, né? De forma muito complexa e difícil da própria vítima se reconhecer como vítima.* (AGUIAR, 2014, grifos meus)

Nesse momento as ações de instituições ligadas à Igreja Católica, como a CPT¹⁸⁴, as CEBs e a ACR são fundamentais para a formação política de um campesinato tido como indefeso e vulnerável à grilagem, à violência e à usurpação. Durante o período do Regime Civil Militar, a Igreja Católica, sob inspiração da Teologia da Libertação, atua tanto no registro e denúncia dos conflitos, como faz-se presente nos povoados em momentos mais sangrentos. Freis franciscanos que atuaram no Médio Mearim costumavam passar a noite em velórios de lavradores assassinados nas décadas de 70 e 80, não só para encomendar-lhes as almas e consolar a família, como também para inibir que houvesse maior derramamento de sangue¹⁸⁵.

Em *Mala de Couro*, diário de uma desobriga realizada por freis franciscanos em 1978, em povoados do Médio Mearim, Frei Adolfo Temme (2011, p.11): reproduz a fala de um lavrador do povoado Cocalinho, município de Bacabal, membro das CEBs "Existem faltas graves que excluem o cristão ou que são perdoadas só depois da penitência e conversão: exploração do próximo, grilagem de terra, bigamia pública e outros escândalos que agriem aos céus." Assim, pela leitura e interpretação da Bíblia, visavam investir na conscientização de lavradores constantemente ameaçados de expulsão, agressão e morte. Nas comunidades rurais, como Cocalinho, onde a presença dos freis era muito rarefeita, realizando visitas duas ou três vezes por ano, ocasião em que ocorriam batizados e discussões com a comunidade, a presença das CEBs foi um instrumento fundamental da luta pela terra. Na ausência dos clérigos, os leigos dão continuidade, lendo a Bíblia e interpretando as transformações do campo.

Nas décadas de 80 e 90, após a redemocratização do

184 Sobre a atuação da CPT no Maranhão. Cf. COSTA, Wagner Cabral da. *O rosto rural da igreja: a atuação da CPT no Maranhão*. São Luís, UFMA, 1994. (Monografia de graduação); e MACHADO, Jorge Luiz Feitosa. *Ação política, missão pastoral e instância de inserção: engajamento de clérigos no Maranhão (1970-1980)*. São Luís. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais-UFMA, 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais).

Disponível em: http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_content&view=article&id=542&catid=88&Itemid=11. Acesso em: 24 mar. 2013.

185 Narrativas de camponeses e mediadores assinalam a presença de agentes ligados à igreja Católica durante os momentos mais violentos do conflito de terra. Para mais informações sobre conflitos de terra nesta região, vide Jaciara Frazão (2017)

país, acirram-se ainda mais os conflitos. Nas proximidades do município de Bacabal, o povoado Aldeia sofre duas invasões: em 1985, pela polícia, e, no carnaval de 1988, quando incendiado por pistoleiros a mando de grileiros. Frei Heriberto Rembecki (2014) assim narra esses acontecimentos:

Aldeia é um lugar muito próximo, onde você vê toda a questão do conflito de terra. Lá tem monumentos com pedras com nome e falecimento e, diz realmente pelas pedras que alguém é mais antigo do que a cidade de Bacabal. E lá tem muito esperto que se apoderou dessa área, deixou uma pequena área e assim foi, foi, foi e lá teve duas vezes a invasão da polícia militar. Uma dessas invasão da polícia militar foi em 85, no dia 20 do mês de novembro, e lá vem o Coronel Silva Júnior, segurado pela segurança do Maranhão, convocado de oficiais, 130 soldados chegaram lá no povoado. Chegando colocaram logo lá na frente da igreja uma metralhadora giratória e invadiram as casas. Pela sorte, naquela época havia as CEBs lá e contrataram um advogado de São Luís e ele tava aqui um pouco antes da chegada da polícia, ele chegou se colocou no exército, no batalhão, aí como queriam fugir aí “Não, ficam sentados”, ele que conhecia todo esse povo dos oficiais de Silva Júnior e disse “Coronel o que está acontecendo?” E nisso o pessoal ficou desarmado, mas mesmo assim invadiram casa, levaram objeto... E com tanta raiva conseguiu afugentar e foram pra Pau Santo, aí mataram um velho e depois na Aldeia [em 1988] no dia 12 de fevereiro, domingo de carnaval, entraram com carros blindados e jogou bomba caseira e queimaram 30 casas. Isso até chocou muita gente em Bacabal, inclusive fazendeiro, porque era demais. E assim tem uma ladainha, um rosário em conflitos.

Assim finda o tempo espaço do eldorado maranhense. O povoado Aldeia, como muitos outros recantos da região, fora habitado por índios há séculos. Os túmulos do século XIX, onde inscrevem as datas de falecimento dos antepassados, são um testemunho da história do local. Considerado no século XX “espaço vazio”, seu território é demar-

cado e privatizado, a despeito da presença de muitas famílias camponesas, algumas com ascendência indígenas. Invasões, incêndios, furtos de bens de valor material ou afetivo pela polícia e assassinatos tornam-se cenas corriqueiras num espaço, que, décadas antes, fora propalado nos sertões do Nordeste como eldorado pelos bons invernos e pelas *terras sem dono* (FERREIRA, 2015). Guilhermina Aguiar também reflete sobre os episódios sangrentos passados em Aldeia, denominados por ela como verdadeiras “cenas de guerra”:

Eles não iam lá no local pra saber, então olhavam lá no mapa e não tinha nenhuma propriedade lá, mapa de nenhuma propriedade, então, era considerada terra devoluta, terra de ninguém. Mas, na verdade havia gente morando ali. Tanto é que aqui na Aldeia, onde o conflito foi mais grave é... lá tem túmulo ainda do século XIX. O conflito foi na década de 80, mas lá tem um túmulo. Eu fiz até uma foto uma vez desse túmulo, não é?! Isso significa dizer que aquele pessoal... era uma aldeia, até por isso é o nome do povoado. Então, como que eu ia dizer que aquela terra ali é devoluta, devoluta assim que não tinha dono se tem túmulo lá do século XIX? Então, tem toda essa coisa, porque na verdade a falha é muito grande do Estado é considerar só o papel, né. As pessoas que fazem isso elas não vão *in loco* pra verificar essa questão. (AGUIAR, 2014)

Quando chegam os “donos da terra”, restam aos camponeses três alternativas: a mobilização e a resistência, a fuga para regiões com baixo índice demográfico e de conflitos agrários ou a fuga do faroeste rumo a outro “eldorado”: os garimpos do Norte. Frei Heriberto refere-se aos três protótipos: “Então o povo enfrentou, lutou, mas uma boa parte “ah, pra que? Eu vou lá pra Santa Luzia do Paruá, lá tem muita terra”. Outros ele reencontra pelas ruas e veredas no Mato Grosso, no Pará e em Roraima. Eles o reconhecem do tempo que viviam em Bacabal, no Médio Mearim: “Ô frei, você que me casou, você que batizou minhas filhas”. (REMBECKI, 2014).

Luto e luta pela terra: traduções na Crônica do Frei Adolfo Temme

"Agora nessa missa eu quero celebrar só com amigos. Nós vamos apagar as luzes e essa missa será de luto, pela alma do finado Antônio. Quem for do contra, aproveite o escuro para se retirar da Igreja, porque o mistério de Cristo é pra quem ama a Igreja" (Adolfo Temme)

A inspiração para o subtítulo vem da obra de Cristina Pompa (2003) intitulada *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuias no Brasil colonial*, apresentada e premiada como tese de Doutorado em Ciências Sociais. Nesse estudo, a autora utiliza a metáfora da tradução para compreender os meandros da linguagem articulada entre religiosos e ameríndios no processo de evangelização no Brasil Colonial. Tomamos tal expressão em um outro contexto, onde o principal intento da tradução não era a evangelização, mas a denúncia e a tentativa indireta de acionamento da resistência e do confronto em momentos agudos vividos por camponeses católicos de povoados maranhenses do Médio Mearim na década de 1980. A Teologia da Libertação conhecida por muitos freis franciscanos nascidos na Europa, em terras brasileiras, em tempos de Ditadura Civil Militar e no contexto de violência exacerbada no campo da retorno da democracia com a presidência de José Sarney, funciona simultaneamente como teologia e ideologia. O calor da luta possibilita a invenção de um modo peculiar de tradução, de uma *linguagem negociada*.

Conforme Cristina Pompa (2003, p.28):

Se a cultura é um texto cujo resultado está na polissemia produzida no intercruzamento de diferentes campos semânticos, o texto escrito a partir da interpretação, (uma entre as possíveis) de uma situação histórica possível (uma entre as inúmeras) é talvez o lugar privilegiado para apreender o lugar de mediações culturais, de mudança de registros, de revisão de códigos, de tradução de uma para outra linguagem, que levou à construção do próprio texto.

No prefácio a referida obra, John Monteiro (2003, p.16) afirma:

A tradução não se restringe ao horizonte das línguas do encontro colonial, mas abrange o deslizamento dos sentidos entre universos simbólicos distintos que se mostravam cada vez mais articulados entre si. Se, num primeiro momento, as diferenças foram reificadas pelas linguagens particulares das Sagradas escrituras, de um lado, e dos mitos e rituais, de um outro, o acidentado percurso entre indígenas e diferentes agentes da colonização, colocou, segundo a autora - (POMPA,2003), 'a necessidade de rescrever a história em termos inteligíveis, dos dois lados, por isso, o que acabou se construindo foi uma linguagem simbólica e negociada'.

A linguagem simbólica e negociada que vamos tratar neste tópico refere-se à construção possível e necessária entre dois conjuntos de interlocutores: freis e leigos inspirados em uma igreja que fez '*uma opção pelos pobres*' e os camponeses do Médio Mearim, imersos no conflito cotidiano e que tinham na Igreja católica e nas CEBs, um local privilegiado de sociabilidade e formação, em municípios, povoados e centros, onde o Estado e a educação formal eram historicamente ausentes ou rarefeitos.

O Frei franciscano Adolfo Temme chega ao Maranhão no início da década de 1960 e como outros franciscanos, passa a ter contato, no Brasil, com a Teologia da Libertação. Além do diário de desobriga intitulado *Mala de Couro* (escrito em 1978 em alemão e traduzido e publicado em 2011) produz outros documentos durante a década de 1980, utilizados como meio de denúncia e estratégia de comunicação com o campesinato católico. Entre eles destacamos uma série de crônicas¹⁸⁶ escritas na década de 1980, publicadas nos bole-

186 É provável que outros freis, freiras, padres, bispos e leigos cotidianamente acionavam tal estratégia de comunicação e tradução no cotidiano da Igreja dos oprimidos (segmento progressista de Igreja Católica inspirado pela Teologia da Libertação) e das CEBs em várias comunidades espalhadas pelo Médio Mearim. Tomamos como fonte tal *corpus documental* construído e preservado por Adolfo Temme, por permitir investigar aspectos da história social da cultura e da luta pela terra na década de 1980 no recorte espacial estudado. Infelizmente o limite deste artigo não permite explorar mais a fundo essa riquíssima documentação. O faremos, com mais vagar e profundi-

tins da paróquia onde atuou e dois documentários, produzidos em 1988, que tiveram como principal elemento a denúncia da luta pela terra em municípios do Médio Mearim-MA.

Nas crônicas de Adolfo Temme chama a atenção o uso de parábolas e a referência a histórias bíblicas para traduzir ao cam-pesinato os acontecimentos violentos no calor da hora. Assim, o enfrentamento entre Davi e o gigante Golias, os três pregos na mão de Cristo e os três dias que separam a morte e a ressurreição de Jesus são acionados nas crônicas do Frei franciscano.

Neste artigo, analiso a linguagem negociada utilizada na construção de uma dentre várias crônicas redigidas e publicizadas pelo Frei Adolfo Temme. Na crônica a seguir, referente ao assassinato do lavrador Antônio Fontenele de 26 anos, no Centro Aguiar, município de Lago da Pedra, noticiada na imprensa de São Luís.¹⁸⁷, vejamos como se constrói tal linguagem negociada:

Lago da Pedra, festa de Trindade, 25/05/(19)86

A vida do povo virou um inferno, com a ignorância no meio da rua, com o desaforo na cara da gente e a mentira de casa em casa. *O demônio fazendo miséria, espalhando medo e terror.* Estão expulsando o lavrador, destruindo as posses e derrubando até igrejas. Já estão matando padres e continuam matando lavrador. O último foi Antônio Fontenele do povoado Aguiar, crime tão triste que o povo devia chorar três dias sem parar. Crime encomendado e planejado com os criminosos soltos. Com o cadáver em cima da terra e o cadáver no meio da rua, com um velório tão desolado que os amigos não podiam encostar. *Pobre Antônio que não recebeu um caixão, que foi levado NA TÁBUA, esperando por algum corajoso que ascendesse uma vela.* (TEMME, 1986, p.01, grifos meus)

dade em outras publicações. É importante enfatizar como Adolfo Temme reconhece o valor documental de tal registro. Eles se constituem também em uma via de acesso às memórias subterrâneas (POLLAK, 1989) do conflito de terras no Maranhão Contemporâneo.

¹⁸⁷ Para mais informações sobre este episódio vide Jaciara Frazão (2017) e Alfredo Wagner Berno de Almeida (1981).

Na linguagem negociada tecida na crônica, o conflito cotidiano é traduzido como *inferno*, o opressor como demônio, Em meio a tais imagens apocalípticas, narram-se fatos: medo, terror, expulsão de lavradores, assassinato de padres e camponeses, derrubada de igrejas. A imagem da pobreza e abandono do lavrador é reforçada com a reapresentação do enterro sem caixão, o morto segue seu cortejo na tábua, *"esperando por algum corajoso que ascendesse uma vela."* Enterro sem caixão e sem vela, choro, medo, terror, crime planejado, inferno, demônio. Ideológico e teologicamente o enterro do lavrador Antônio Fontenele é narrado nesta crônica. Muitos a leram ou ouviram. Outros consumiram tal linguagem negociada no sermão da Igreja.

Em seguida, a crônica prossegue com mais denúncias e a exortação a luta:

Estão dizendo que vão matar o bispo, estão dizendo que vão atacar a Igreja, com o povo dentro, *estão dizendo que vão matar a mim e pela vontade já me mataram muitas vezes.* O que vou dizer? A tentação é dizer: O que vale essa vida se é só pra assistir o horror sem dar jeito. Dá vontade de dizer: *O que querem fazer, façam logo.* Mas não é assim. *Enquanto a morte não chega marcada por Deus, nós temos que lutar pela vida.* Vida no meio da aflição, *esperança no meio do desespero*, confiança no meio da tempestade. (TEMME, 1986, p.01, grifos meus)

Além das denúncias - ameaça de morte a bispos e freis, ataques à Igreja e ao "povo de Deus"- a afirmação da necessidade de esperança e confiança em Deus, *que tem o poder de marcar as mortes* viabilizada pela luta ("nós temos que lutar pela vida"). Na sequência, a crônica nomeia os 'malvados':

Mas toda essa desgraça não vem por acaso; ela saiu do coração dos homens e das mãos de malvados. Ação planejada e organizada. E essa organização tem um nome: UDR. União Democrática Ruralista. Organização para garantir a posse da terra na mão do doutor e comerciante, alheio ao campo, organização para comba-

ter lavrador e para matar o povo. Os membros dessa organização não tem mais parte conosco, porque na igreja de Cristo não tem lugar para devastador. Os bispos do Maranhão declararam que o governador com seu Secretário e Diretores da UDR se excomungaram da vida da Igreja. (TEMME, 1986, p.01, grifos meus)

A classificação dos agentes da violência na linguagem negociada opera inicialmente a partir de características acessíveis ao imaginário social de lavradores pobres: malvados. Num segundo momento, a denúncia faz-se em nome da entidade que representa os malvados: UDR. Jaciara Leite (2017, p.49-50) se refere ao surgimento da UDR (União Democrática Brasileira) em âmbito nacional e regional:

Nesse cenário acalorado surge a União Democrática Ruralista (UDR), em junho de 1985, como uma resposta ao governo, e como defesa aos direitos da propriedade privada, valendo-se da violência, característica dessa instituição. A criação da entidade ocorreu em Goiânia, e sua propagação se deu para outros estados. No caso do Maranhão teve sedes regionais em Imperatriz, São Luís e Bacabal. Os associados são prioritariamente os pecuaristas, mas conta também com setores da agroindústria, dentre outros. Para além das questões de propriedade fundiária, buscou ocupar mais espaço e uma representação política no Congresso Nacional.

Em seguida, Adolfo Temme caracteriza os vilões da ação (malvados), membros da UDR, através de sua formação e relação com o camponês. Nessa crônica os interesses da UDR são definidos de modo claro e direto: *"Organização para garantir a posse da terra na mão do doutor e comerciante, alheio ao campo, organização para combater lavrador e para matar o povo."* É importante enfatizar outros acontecimentos violentos e vizinhos a esse tempo e espaço. Como o episódio que envolveu a invasão do povoado Aldeia, pertencente ao município de Bacabal, em 23 de novembro de 1985 com a presença de 115 policiais. Após a profanação da Igreja, o bispo reagiu ex-

comungando o então governador do estado e outros agentes ligados à ação¹⁸⁸: "porque na Igreja de Cristo não tem lugar para devastador". Outro desdobramento da invasão de aldeia pela polícia foi o assassinato do lavrador Manoel Monteiro de Sousa, 76 anos, no povoado vizinho denominado Pau Santo, também em 23 de novembro de 1985, ação ocorrida após a retirada dos invasores de Aldeia. Além do assassinato com 5 tiros há menção na imprensa a invasão da escola do povoado e a agressão a um jovem com coronhada de revolver.

Em seguida, o Frei franciscano se dirige aos que se aliam aos membros da UDR, nestes termos:

Minha mensagem é para aqueles que se filiaram sem saber das consequências, pequenos proprietários que eles chamam para engrossar as fileiras Para eles quero dizer: afastai-vos dessa geração. Vocês entraram em uma embarcação que vai para o abismo. A sorte do motorista vai ser a sorte de todos que nela embarcaram. *'Um dia vão bater na porta do Reino e o senhor vai lhes dizer: eu não vos conheço'. Quem se encosta na UDR cortou a relação com a Igreja, não pode receber nenhum sacramento, não pode batizar nem ser padrinho, não pode receber a comunhão e o corpo do Senhor.* (TEMME, 1986, p.01, grifos meus)

A excomunhão é a forma da Igreja dos pobres declarar guerra à UDR. Negar-lhes o acesso aos sacramentos é uma forma de enfrentamento extrema em um ambiente onde o catolicismo é parte importante na sociabilidade de cidades e povoados. Para deixar mais claro ao "*povo de Deus*" que convivia com o medo e o terror, assim se refere na homilia registrada na crônica:

Eles pensam ser fortes. Nós somos fracos. Nós só temos a bênção de Deus para quem luta ao lado dos fracos. E a ira de Deus pra quem devora o povo. Nós não vamos fazer nada com eles, somente isto: Não venham mais aqui. Não pisem na Igreja que vocês tem vontade de destruir, não ocupem o padre que vocês tem vontade de matar.

188 Para mais informações, vide Jaciara Leite (2017) e Alfredo Wagner Berno de Almeida (1981)

Agora nessa missa eu quero celebrar só com amigos. Nós vamos apagar as luzes e essa missa será de luto, pela alma do finado Antônio. Quem for do contra, aproveite o escuro para se retirar da Igreja, porque o mistério de Cristo é pra quem ama a Igreja. (TEMME, 1986, p.01, grifos meus)

Aos lavradores e aos freis a bênção de Deus. Aos malvados (UDR), a ira de Deus. Traduzindo o luto em luta, Adolfo Temme representa a Igreja como o refúgio dos amigos, como lugar de amor e esperança. O Reino de Deus não tardará e trará aos malvados o castigo (abismo). A firmeza na fé faz da Igreja espaço de união e conforto, mas também lugar de entendimento e enfrentamento do inferno (violência no campo).

Considerações Finais

"Foi o sermão antes da missa

Depois colocamos no lugar do altar uma tábua de carregar um morto e iluminamos com muita vela. Encima da tábua tinha uma camisa ensanguentada do morto e dois balaços que foram achados junto ao seu corpo." (TEMME, 1986, p.01)

A crônica finda com esse parêntese. A igreja dos pobres seguiu na luta e no luto por muitos anos em vários recantos do Brasil e do Maranhão, traduzindo o medo e o terror em uma mensagem de confiança nas bênçãos e ira de Deus. Nesta e em outras crônicas escritas por Adolfo Temme no calor dos conflitos e da luta pela terra o cotidiano violento é traduzido através de imagens dos evangelhos e de outras passagens das Escrituras.

Esse processo não se dá em via de mão única. O campesinato também opera traduções, como a mãe que batiza a filha de Maria Madalena no povoado Pau Santo. O nome pouco corriqueiro na região é depois explicado pela mulher ao Frei "Maria Madalena foi a primeira pessoa a ver Jesus ressuscitado" (TEMME, 2016) , como sua filha fora a primeira a nascer e ver o povoado de Pau Santo ressuscitado, depois do assassinato do lavrador (morte de Jesus) e a desapropriação de Pau Santo três dias depois, a partir da in-

tervenção do bispo de Bacabal Dom Pascásio, junto ao então presidente da República José Sarney. A tradução pela teologia e ideologia da libertação é, portanto, uma linguagem negociada, construída e ressignificada pelos sujeitos que vivem e enfrentam a guerra também através do sagrado.

Assim caminharam a *Igreja do povo* e o povo de Deus.

REFERÊNCIAS

Documentos

AGUIAR, Guilhermina. *Entrevista realizada em agosto de 2014 na cidade de Bacabal*.

REMBECK, Heriberto. *Entrevista realizada em agosto de 2014 na cidade de Bacabal*.

TEMME, Adolfo. *Entrevista realizada em agosto de 2017 na cidade de Teresina*.

_____. *Mala de Couro: diário de uma desobriga*. OFM, 2011. 94 p.

_____. *Crônica A festa da Trindade*. Lago da Pedra, 1986.

Bibliografia

ALBERTI, Verena. *Ouvir contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

_____. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.) *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2006.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *Nos destinos de fronteira: história, espaço e identidade regional*. Recife: Bagaço, 2008.

_____. História: a arte de inventar o passado. Bauru-SP: EdUSC, 2007.

_____. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo, Cortez, 2001.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de e MOURÃO, Laís. *Questões agrárias no Maranhão Contemporâneo*. In: *Pesquisa Antropológica*, n.º 9 e 10, Brasília, UNB, 1976.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Conflitos de Terra no Maranhão*. São Luís, CPT-MA, 1981. 57p. (Transformações, Econômicas e sociais no Campo Maranhense, volume 6).

ALMEIDA, Poliane Pereira. Trajetória e ministério de Pastor Boaventura Pereira Sousa na Assembleia de Deus de Bacabal (1963-1996). São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, 2017 (Monografia de Curso de graduação em História)

ANDRADE, Maristela de Paula e SANTOS, Murilo. *Fronteiras: a expansão camponesa na pré-amazônia maranhense*. São Luís: EDUFMA, 2009.

_____. *Mutirões, embates e greves: divisão sexual do trabalho guerreiro entre famílias de quebradeiras de coco babaçu no Brasil*. *Revue Lusotop* XII (1-2). pp 179-185, 2005.

ASSELIM, Victor. *Grilagem: corrupção e violência em terras do Carajás*. Imperatriz, MA: ética, 2009.

BARBOSA, Viviane Oliveira. Ocupação de terras maranhenses, grandes projetos e planos de governo. In: FERREIRA, Márcia Milena Galdez, FERRERAS, Norberto O e ROCHA, Cristina Costa da (org.). *Histórias Sociais do Trabalho: usos da terra, controle e resistência*. São Luís: Café & Lápis; Editora UEMA, 2015.

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. *Caminhos do gado*. São

Luís: Sioge, 1992.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro/Lisboa: DIFEL/Bertrand, 1985

_____. *O mundo como representação*. In Revista Estudos Avançados. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 1991, v.5, n.11, pp 173-191

COSTA, Wagner Cabral da. *O rosto rural da igreja: a atuação da CPT no maranhão*. São Luís, UFMA, 1994. (Monografia de graduação)

DE CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: a arte de fazer*. 13 ed. Tradução de Ephraim Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DELLA CAVA, Ralph. *A Igreja e a abertura (1974-1985)*. in KRISCHKE, Paulo e MAINWANING, Scott. *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre. L&PM: CEDEC, 1986.

FERREIRA, Marcia Milena Galdez Ferreira. *Construção do eldorado maranhense: experiência e narrativa de migrantes nortistas no Médio Mearim-MA*. Niterói-RJ: Programa de Pós-graduação em História, 2015. (Tese de doutorado)

_____. Configurando o espaço social no vale do Mearim: terra, trabalho e migração. In: FERREIRA, Márcia Milena Galdez, FERREAS, Norberto O e ROCHA, Cristina Costa da (org.). *Histórias Sociais do Trabalho: usos da terra, controle e resistência*. São Luís: Café & Lápis; Editora UEMA, 2015.

FRAZÃO, Jaciara Leite. *Conflitos e luta pela terra no Médio Mearim (1970-1990): memória e experiência da luta pela no Povoado Aldeia*. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, 2017 (Monografia de Curso de graduação em História)

LOHER, Eurico. *Franciscanos no Maranhão e Piauí*. Teresina,

Halley, 2009.

LUNA, Regina Celi Miranda Reis. *A terra era liberta: um estudo da luta dos posseiros pela terra no vale do Pindaré-MA*. São Luís: EDUFMA/ Secretaria de Educação do Estado do Maranhão, 1984.

MACHADO, Jorge Luiz Feitosa. *Ação política, missão pastoral e instância de inserção: engajamento de clérigos no Maranhão (1970-1980)*. São Luís: UFMA, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2012 (Dissertação de Mestrado).

MARTINS, José de Sousa. *A imigração e a crise do Brasil agrário*. São Paulo: Pioneira, 1973.

_____. *A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira*. In SCHWARZC, Lilia Moritz. (org.) *História da vida privada no Brasil: contrastes da sociedade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MENEZES, Marilda Aparecida de. *Migrações: uma experiência histórica do campesinato do Nordeste* In GODOI, Emília Pietrafesa de, MENEZES, Marilda Aparecida de e MARIN, Rosa Azevedo. (orgs.) *Diversidade do campesinato: expressões e categorias. Estratégias de reprodução social*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília; Núcleo de estudos agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

MUSUMECI, Leonarda. *O mito da terra liberta*. São Paulo: Vértice, 1988.

NERIS, Wheriston Silva. *Igreja e Missão: Religiosos e ação política no Brasil*. Aracajú: Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe, 2014. (Tese de Doutorado)

NERIS, Wheriston Silva; SEIDL, Ernesto. *Circulação Internacio-*

nal. Politização e Redefinições do Papel Religioso. *Revista Brasileira de História da Educação*, v. 15, p. 285-315, 2015.

_____. *Uma Igreja distante de Roma: circulação internacional e gerações de missionários no Maranhão*. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), v. 28, p. 129-149, 2015.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, v.2, n.3, 1989.

POMPA Cristina, *Religião como tradução: missionários, tupi e tapuias no Brasil colonial*. Bauru; SP: EdUSC, 2003.

PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de História Oral*. São Paulo: Letra e Voz, 2012.

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

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. *Decretos e regulamentos de terras no Maranhão (1850-1996)*. Belém: Supercoares, 1998.

TEIXEIRA, Faustino. *Cristianismo e teologia da Libertação*. São Paulo: Fonte editorial, 2014.

THOMPSON, E.P. *A Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: Graal, 1981

_____. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

PARTE 3

Religião, Trajetórias e Narrativas Biográficas

O CAMINHO QUE LEVA A DEUS: A TRAJETÓRIA DO PADRE LAZARISTA PIERRE AUGUSTE CHEVALIER (CEARÁ, 1831-1901)

*Pryscylla Cordeiro Rodrigues Santirocchi*¹⁸⁹

Resumo: O presente trabalho busca fazer uma análise sobre a trajetória de vida do Padre Lazarista francês Pierre Auguste Chevalier. Esse padre atuou no Brasil na segunda metade do século XIX, dirigindo seminários como o da Bahia e do Ceará. Ele participou do processo de Reforma da Igreja Oitocentista, que pretendia moralizar o clero a partir de sua formação seminarística e reordenar as práticas religiosas do laicato. Exerceu bastante influência nos anos em que administrou o Seminário Episcopal do Ceará, entre os anos de 1864 a 1891. Já idoso e com relações conflituosas com os alunos do Seminário, foi afastado do seu cargo e morreu de apoplexia no ano de 1901.

Introdução

Buscamos neste trabalho realizar um estudo acerca da trajetória de vida religiosa do Padre lazarista Pierre Auguste Chevalier. Esse padre francês veio ao Brasil na segunda metade do século XIX a fim de dirigir seminários católicos e formar um clero “virtuoso”. Refletir sobre sua vida interessa-nos porque, à medida que compreendemos as relações travadas por ele nos ambientes em que viveu e os acontecimentos de sua vida, podemos ter uma ideia sobre a sociedade da época.

Para tanto estabeleceremos alguns diálogos com o sociólogo Norbert Elias que, em seu livro “A sociedade dos indivíduos” (1994), pensa a sociedade como uma rede de relações entre indivíduos interdependentes. A sociedade não é algo à parte do indivíduo, mas, sim, o próprio entrelaçamento das *interdependências* formadas por indivíduos. Portanto, para compreender como a sociedade se organiza, é importante perceber as trajetórias individuais dos sujeitos

¹⁸⁹ Mestranda em História Social na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Bolsista da CAPES.

e como eles se interligam aos grupos sociais (ELIAS, 1994).

Só se pode chegar a uma compreensão clara da relação entre indivíduo e sociedade quando nela se inclui o perpétuo crescimento dos indivíduos dentro da sociedade, quando se inclui o processo de individualização na teoria da sociedade. A historicidade de cada indivíduo, o fenómeno do crescimento até a idade adulta, é a chave para a compreensão do que é a "sociedade" (ELIAS, 1994, p. 30).

Dessa maneira, realizar um estudo biográfico ou de uma trajetória (histórica e geográfica) é importante, pois possibilita a compreensão das relações desenvolvidas, os grupos percorridos pelo indivíduo, os dramas vividos, assim como a dinâmica social na qual ele estava inserido.

Dessa maneira, realizaremos um estudo da trajetória de um indivíduo inserido em um determinado contexto histórico, político e religioso. Ele pertence a uma Ordem religiosa e representa princípios definidores de um grupo específico. Uma das formas de se compreender a sociedade em que ele vivia é conhecer um pouco da sua vida, que está relacionada não apenas com sua Ordem religiosa, mas também com outros setores da sociedade cearense oitocentista. A documentação usada neste texto são relatos biográficos sobre o personagem, jornais e documentos diocesanos da época.

A chegada da congregação da missão no Ceará¹⁹⁰

A Congregação da Missão teve sua origem na França, em 1625, seu fundador foi São Vicente de Paulo (1581-1660). Nessa época, a França vivia momentos difíceis, pois passava por guerras como a "Guerra dos Trinta Anos" (1618-1648), guerras religiosas entre protestantes e católicos e por profundas transformações em sua política e religião (FRENCKEN, 2010, p. 21). O povo francês sofria bastante com a fome, a mortalidade nas cidades e no campo. A fim de aliviar um pouco as duras condi-

¹⁹⁰ Todas as citações de fontes foram mantidas em sua grafia original.

ções pelas quais passavam os franceses, essa Ordem religiosa buscou dedicar-se principalmente à prática caritativa e educacional para com os camponeses pobres e doentes (FRENCKEN, 2010, p. 21). A Congregação da Missão ficou conhecida posteriormente por outras denominações como “Filhos de São Vicente”, “Vicentinos”, “Padres da Missão” e “Lazaristas”.

Os três pilares dessa Congregação é: seguir a Cristo em virtudes e ações, realizar missões caritativas e evangélicas junto aos pobres e formar o clero nos Seminários Diocesanos, a fim de lhes preparar intelecto-moralmente e aproximá-los das missões.

Durante a segunda metade do século XIX, os filhos de São Vicente deixaram a Europa para dispersar-se pelo mundo, esta foi uma das ordens religiosas que mais contribuíram para a universalização do catolicismo. Nesta época, várias províncias brasileiras receberam esses religiosos que trouxeram sua cultura eclesiástica. Dessa maneira, desenvolveram missões populares de evangelização e atuaram nos seminários episcopais formando um clero moralizado. Podemos perceber a importância dessa Congregação para a reforma clerical, nas palavras do Arcebispo baiano D. Romualdo de Seixas:

A educação clerical hoje mais que nunca reclamada pela Religião e Santidade é uma das obras que demanda habilitações especiais, que só podem ser adquiridas por um tirocínio apropriado e prática do regime de tais estabelecimentos. Ora estas qualidades certamente mui raras, acham-se principalmente nos Padres da Missão, que professam o admirável Instituto de S. Vicente de Paulo, que se dedicou especialmente a reforma dos Seminários, como o meio mais poderoso e eficaz para a regeneração do clero, e com tão feliz êxito, que aos Seminários Episcopais, confiados pelos Bispos aos discípulos e sucessores desse grande homem deve a França a gloria de possuir o Clero mais ilustrado, e o mais bem morigerado da Europa (AES, Br., Fasc. 182, pos. 143, f.115v-116r *apud* SANTIROCCHI, 2010, p. 488)

É perceptível nas considerações feitas por D. Romualdo o prestígio que os lazaristas tinham entre os bispos ultramontanos

do Segundo Reinado. Até porque a França, berço dos lazaristas, era considerada nessa época o país mais desenvolvido em termos de educação, civilidade e, portanto, copiado pelos outros países. Devemos destacar ainda que as instituições que estiveram sob a administração desses padres tornaram-se grandes centros reformadores para onde convergiram vários jovens que desejavam seguir a carreira eclesiástica. Muitos dos padres que saíram desses seminários trilharam uma carreira eclesiástica impecável, chegando a assumir altos cargos.

A província do Ceará foi um dos polos reformistas em que essa Congregação se instalou em 1864, e promoveu uma mudança nos costumes religiosos. Nessa época, a província cearense não tinha instituições de ensino consolidadas para atender à elite, que precisava mandar seus filhos para outras províncias a fim de receberem uma boa educação. Sobre isso, o *Álbum do Seminário da Prainha* ressalta que:

O Seminário Episcopal do Ceará abriu-se em épocas remotas, em que nenhum estabelecimento escolar era bem dirigido nesta província. Havia, é certo, o Atheneu Cearense e alguns outros collegios em começo; mas fácil nos é supôr a deficiência desses institutos, já por falta de pessoal docente, já por mingua de meios.¹⁹¹

Para fundar o Seminário Episcopal do Ceará, D. Luís Antônio dos Santos solicitou, portanto, a vinda de membros da Congregação da Missão para o Ceará. Para tanto, emitiu inúmeras cartas aos superiores da Ordem com pedidos de que enviassem alguns padres. Após dois anos de negociações, ficou estabelecido que os padres seriam encaminhados para dirigir o Seminário Episcopal do Ceará. O *Álbum do Seminário* (1914) nos informa que:

Repetidas cartas enviava D. Luiz ao [Padre] Visitador, Pe. Pedro Benit, no Rio de Janeiro, e ao Superior Geral, Pe. João Baptista Etienne, em Paris, solicitando e insistindo que viessem os Lazaristas. Dois annos decorreram

191 *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 80. (BPMP)

nessa expectativa penosa para o zeloso Prelado, que ansiava por abrir o Seminário. Um dia porém chegou a carta do Pe. Benit, transmitindo o contracto celebrado entre o Bispo do Ceará e o Superior Geral dos Padres da Missão, e anunciando a próxima partida dos primeiros Lazaristas, destinados a dirigir o Seminário do Ceará.¹⁹²

A princípio eram aguardados pelo bispo quatro lazaristas, que chegariam ao Ceará juntamente com as Irmãs de Caridade. Entretanto, vieram apenas dois congregados, que aportaram na capital no dia 18 de novembro de 1864. Os primeiros a chegarem foram o francês Pierre Auguste Chevalier (1831-1901) e o italiano Lorenzo Vincenzo Enrile (1833-1876), ambos formados na Casa Mãe dos Lazaristas em Paris. Esses padres já se encontravam no Brasil desde meados de 1857 e haviam ido para a Bahia, lecionar no Seminário Episcopal daquela arquidiocese.

Entre a cruz e o povo: a construção de um indivíduo e sua relação com a sociedade

Pierre Auguste Chevalier nasceu em 22 de setembro de 1831 na cidade de Saint-Riquier, França. Seus pais eram lavradores e chamavam-se Francis Chevalier e Prudence Cordier. Segundo nos informa seu biógrafo¹⁹³ e amigo Julio Simon¹⁹⁴:

Ainda criancinha, acompanhava quase sempre sua avó ao cemitério da Paróquia, onde admirava sem cansar [sic] todos os *deusinhos* que se viam sobre os túmulos, e nunca foi o primeiro a marcar a hora da parti-

192 Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará, 1914, p. 4. (BPMP)

193 Não há identificação de autoria no documento "Apontamentos biographicos do Padre Chevalier, lazarista", usado nesse trabalho. No entanto, Guilherme de Studart, em seu livro, "Estrangeiros e Ceará", atribuiu ao Padre Julio Simon a autoria da obra. A biografia foi publicada na Revista Trimensal do Ceará, em 1903, da qual Studart era o editor. Esse texto foi escrito para homenagear o Padre Chevalier no momento da sua morte, para reconhecer o trabalho realizado por ele para a Diocese Cearense.

194 Nasceu em Moulons, na França, em 12 de outubro de 1856, entrou para a Casa Mãe dos Lazaristas (Paris), em 1879. Ordenou-se em 1881 e foi enviado ao Ceará em 1891, a fim de assumir a direção do Seminário da Prainha. Permaneceu no posto de Reitor do Seminário até 1907. Foi filósofo, moralista, orador sacro e escritor (STUDART, Guilherme, *s/d*, 51-52).

da. Deve-se crer igualmente que da vizinhança da antiga abbadia de S. Riquier, onde funcionava então o Seminário menor da Diocese, esta alma tenra tivesse recebido muito cedo uma influencia salutar que o attrahisse docemente á sombra daquellas velhas muralhas, e lhe inspirasse o desejo de ser padre.¹⁹⁵

Essas considerações do Pe. Julio Simon perfazem bem o modelo de narrativa adotado por ele nesses apontamentos biográficos. Com efeito, sendo esse documento escrito para homenagear o Pe. Chevalier na ocasião de sua morte, há uma tendência ao longo do texto em mostrar o biografado como um modelo de virtude religiosa. A construção desses apontamentos biográficos está perpassada por um modelo hagiográfico, fazendo alusão à vida dos santos católicos. O objetivo é demonstrar que, desde tenra idade, Chevalier estava predisposto à vida ascética e santa. Portanto, o Pe. Chevalier é colocado na posição do padre perfeito, que desde a infância estava apto àquele caminho. Esse discurso, também, era perfeito para servir de exemplo e inspirar moralmente padres e seminaristas.

Para os membros da Congregação da Missão, a *vocação sacerdotal*¹⁹⁶ era uma das virtudes mais relevantes a um futuro clérigo. Nos seminários, os padres avaliavam o comportamento dos jovens com o intuito de ver quais eram vocacionados ao sacerdócio. Muitas vezes tentavam discutir estratégias para conduzir os seminaristas a esse caminho, mas nem todos conseguiam. O Pe. Chevalier, para o biógrafo, representava o arquétipo de vocação desde a infância, como um predestinado.

No ano de 1844, o jovem Pierre entrou para o Se-

195 Apontamentos biographicos do Padre Chevalier, lazarista, 1903, p. 253. In Revista trimestral do Instituto do Ceará (p. 251-290). Disponível em: http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=33268:1903-apontamentos-biograficos-do-padre-pedro&catid=449&Itemid=101 Acessado em: 08/05/17

196 A vocação sacerdotal vem do latim *vocare*: chamar significa então um chamado de Deus, para servi-lo a partir da carreira eclesiástica. Os jovens necessitam de um orientador espiritual, padre ou leigo para descobrir essa vocação. Alguns sinais desse chamado ao sacerdócio são: sentir vontade de entregar-se totalmente a Deus e à Igreja; amar a Igreja, a hierarquia; orar muitas vezes durante o dia; desejar viver uma vida penitencial e celibatária. Disponível em: <http://cleofas.com.br/a-vocacao-sacerdotal/>. Acessado em: 01/07/2017.

minário Menor de Saint- Riquier,¹⁹⁷ no qual pode fazer o curso preparatório. A fim de prosseguir nos estudos religiosos, em outubro de 1850, ingressou no Seminário de Teologia de Amiens,¹⁹⁸ ordenando-se em 1852. Por pertencer a uma família humilde, só pode estudar com a ajuda financeira que recebeu dos seus tios. Nos Apontamentos biográficos, em linguagem metafórica, o Pe. Julio descreve o que seria para ele a formação sacerdotal nos seminários:

É neste formoso jardim [...], que se realiza nas almas ainda tenras ou já purificadas aquelle trabalho de sólida formação e de robusta constituição moral, cousa esta que se revela tão útil, tão necessária e indispensável, que eu me atrevo a comparar o Seminário [...] com um ventre materno.¹⁹⁹

Os Seminários tinham, portanto, a função de formar padres aptos aos seus deveres religiosos. Neles, o seminarista teria contato com uma disciplina rígida de orações, estudos e ensinamentos teológicos, que lhe prepararia para a vida sacerdotal. Wheriston da Silva Neris (2013), em seu livro “A Elite Eclesiástica no Bispado do Maranhão”, enfatiza que a Igreja pretendia assim:

[...] moldar um novo tipo de padre, virtuoso, isolado da política, desembaraçado de laços sociais e de conduta inquestionável, como preconizava Trento [...]. Estando encarregados de realizar uma formação profissional que permitisse aos futuros ministros exercer sua função de celebração do culto e dos sacramentos, pregação e ensino, os seminários constituiriam peças-chave nos dispositivos da aquisição e definição do estado sacerdotal NERIS, 2014, p. 54).

O seminarista Pierre Chevalier recebeu essa formação tridentina na França que, na época, era o principal centro re-

197 No Seminário Menor se fazia o curso preparatório, em que se aprendia as ciências naturais e humanas. Tinha duração média de seis anos.

198 Nos Seminários teológicos, ou maiores, se estudava durante cerca de quatro anos, teologia, moral, dogma e História eclesiástica.

199 Apontamentos biográficos do Padre Chevalier, 1903, p. 256.

formista da Europa. Todos os anos saíam de lá vários padres missionários para outros países, com o propósito de repassar o que ali haviam aprendido. Os seminários franceses no século XIX definiam como os indivíduos deveriam comportar-se, Pierre, por exemplo, seguia os ideais de [...] “uma virtude quase perfeita: taes eram os actos de *humildade* e de *complacente conformidade* de sua vontade com a de Deus”.²⁰⁰

Em cartas anexadas pelo Pe. Julio Simon em seus apontamentos biográficos, um dos companheiros de Seminário do Chevalier afirmava que ele possuía todas as características exigidas a um bom seminarista:

Era bom, affectuoso, amavel e muito aplicado. Constituia o methodo e a regularidade a sua nota característica. Foi sempre amante do regulamento, em cuja observância se esmerava com pontual exactidão. Si tinha o jovem estudante o culto do dever, era sobretudo a piedade as suas delicias. Prezava em muito os officios da Egreja, e quando menino de côro, era gostoso vê-lo desempenhar com tanta exacção as funções do culto, mormente o officio de thuriferario.²⁰¹

A vida seminarística na França do Oitocentos caracterizava-se por bastante disciplina, submissão e dedicação. Os dias nos seminários pareciam bastante uns com os outros, sempre marcados por uma série de atividades que deveriam condicionar o jovem ao estado sacerdotal e a um controle rígido por parte dos docentes. Sobre essa questão, Paul Airiau nos informa que um seminarista geralmente:

Seguia os conselhos de seu diretor espiritual que, todos os quinze dias e todos os meses, estuda sua vida espiritual e o confessa cada semana. Todos os dias [...] ele pratica a oração mental matinal, depois de levantar, assiste a missa e comunga segundo uma frequência determinada com o diretor espiritual, realiza por volta do meio dia um “exame particular” que lhe permite recuperar os frutos

200 Apontamos biographicos do Padre Chevalier, 1903, p. 258.

201 Apontamos biographicos do Padre Chevalier, 1903, p. 257.

de sua oração matinal e de se examinar sobre a luta que ele dirige contra o “defeito dominante” que limita seu crescimento espiritual, faz uma “visita ao santo sacramento” [...] também faz um momento de leitura espiritual [...] ou da vida de um santo (AIRIAU, 2006, p. 27-28).

Dessa forma, podemos ter uma ideia de como teria sido os anos passados pelo Chevalier no Seminário de Amiens. Tomando-o como exemplo, percebemos como essa modelagem clerical se dava nos candidatos ao sacerdócio, pois “suas virtudes se desenvolveram duma maneira notável; sua piedade ganhou maior incremento e nova firmeza” de caráter.²⁰²

Podemos perceber que esse indivíduo em particular foi sendo modelado no seio de um determinado grupo familiar, depois foi para o Seminário, no qual aos poucos foi aprendendo um modo específico de ser e viver em comunidade. Como demonstra Elias:

[...] viveu desde pequeno, numa rede de dependências que não lhe é possível modificar ou romper pelo simples giro de um anel mágico, mas somente até onde a própria estrutura dessas dependências o permita; vive num tecido de relações móveis que a essa altura já se precipitaram nele como seu caráter pessoal [...] Em cada associação de seres humanos, esse contexto funcional tem uma estrutura específica (ELIAS, 1994: 22).

Após sua ordenação nos anos de 1851 e 1852, como clérigo secular, o Pe. Chevalier resolveu continuar a carreira sacerdotal em meio ao clero regular. Foi assim que em fevereiro de 1853 dirigiu-se à Casa Mãe dos Lazaristas em Paris para se tornar um congregado. Seus pais muito lamentaram sua decisão, “todos os meios tinham sido postos em ação para demovel-o do seu intento; nada, porém, tinha sido bastante para conseguir sua desistência”.²⁰³ Já para seus colegas seminaristas, “a nenhum [...] surpreendeu a notícia que ele ia se tornar um filho de S. Vicente”.²⁰⁴

202 Apontamentos biographicos do Padre Chevalier, 1903, p. 258.

203 *Idem*, p.260.

204 *Idem*, p.258.

Passou três anos no Seminário Interno da Congregação da Missão, recebendo seus votos em 1855 como filho de São Vicente, e no ano seguinte recebeu a unção sacerdotal. Como era costume entre os lazaristas, logo ele ficou incumbido de partir para uma missão no Brasil. Seu destino era a Província da Bahia, onde iria trabalhar no Seminário como professor.²⁰⁵ Em carta datada de 22 de fevereiro de 1857, relatou aos pais sua vinda às terras brasileiras:

[...] O paiz a que me dirijo é bom e agradável; nada de-
veis temer a este respeito. Já muitos estabelecimentos
tem lá a nossa Congregação, e todos os padres gosam
de boa saúde. Espero que Deos enviando-me para lá
a fim de o fazer servido e honrado, se dignaria tam-
bem de conservar a minha. E para bem dizer, tanto nis-
to como em tudo, cumpra-se o seu divino benepláci-
to. Cá não estamos nós neste mundo para outra coisa
que não seja cumprir sua vontade e dar execução aos
seus desígnios sobre cada um de nós. [...] Deus fallou-
-me pela bocca dos meus superiores, e outra cousa
não me resta sinão obedecer e conformar-me [...].²⁰⁶

Nessa epístola é notável o resultado da formação sa-
cerdotal do Pe. Chevalier, pois demonstrou uma total resigna-
ção em deixar sua pátria para ir ensinar em um país desconhe-
cido. Isto nos chama a atenção para um dos principais pontos
do *ultramontanismo*²⁰⁷ nesse período: o fortalecimento da
obediência hierárquica. Pouco sabia ele sobre o Brasil, apenas
os relatos dos congregados que aqui estavam. O desprendi-
mento da pátria, dos familiares era uma característica da Con-
gregação da Missão. Era necessário que os lazaristas realiza-
sem missões em outros países e, por isso, desde sua formação,

205 *Idem*, p.263-264.

206 *Idem*, p.265-266.

207 O ultramontanismo oitocentista significou uma reação da Igreja aos “perigos” para a fé católica, representados pela secularização da sociedade e por novas doutrinas políticas, científicas e religiosas surgidas entre os séculos XVIII e XIX. Nesse sentido, a Santa Sé buscou “o fortalecimento da autoridade hierárquica” a partir da reforma do clero nos Seminários Diocesanos e do reordenamento das práticas piedosas leigas (SANTIROCCHI, 2010, p. 24).

era-lhes estimulado o desapego do mundo, a fim de servir a Cristo e aos homens. Então, o indivíduo estava incorporado ao espírito congregacional, não importava mais seus interesses próprios, mas, sim, os compromissos daquele grupo religioso.

Chevalier partiu da França no dia primeiro de março de 1857 com vinte Irmãs de Caridade destinadas a várias províncias brasileiras, chegando à Bahia no final de março. Os lazaristas foram chamados pelo Arcebispo D. Romualdo de Seixas (1787-1860) em 1853, eles "se ocupavam então nas missões, e trabalhavam no instituto das Irmãs [de Caridade]; em breve também lhes seria confiada a direcção do seminário".²⁰⁸

Os lazaristas assumiram oficialmente a administração do Seminário Menor de São Vicente de Paula e do Seminário Maior de Santa Thereza em 1855, na Bahia. Além do ensino nessas instituições, segundo o projeto de reforma da Diocese baiana, esses padres fariam também missões populares, portanto, deveriam²⁰⁹:

[...] 1º dirigir as Irmãs de Caridade nos diversos estabelecimentos, que lhe são confiados; 2º tomar a direcção espiritual dos estabelecimentos, que forem fundados pela associação de São Vicente de Paulo; 3º visitar as prisões, catequizar os presos, exhortá-los a receber os Sacramentos, a celebrar perante elles o Sagrado Sacrificio da Missa; 4º a ter na propria casa uma escola primaria e gratuita, onde durante a noite recebessem ensino aquelles, que não podem durante o dia frequentar as escolas publicas; 5º pregar missão ao povo nos lugares da Diocese, que fossem indicados por S. Ex. Revm. á cujo disposição ficariam.²¹⁰

O prelado pretendia formar uma Casa da Missão na Bahia com pelo menos seis lazaristas encarregados das atividades acima. Quando chegou em Salvador, o Pe. Pierre provavelmente desenvolveu algumas dessas atividades, antes de

208 Apontamentos biographicos do Padre Chevalier, p.268.

209 No Ceará, sabemos que os lazaristas realizaram missões de evangelização na região do Cariri em 1872, antes da fundação do Seminário do Crato (Álbum Histórico do Seminário do Crato, 1925, p. 29).

210 Relatório do Presidente de Província da Bahia, João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu de 01.07.1857, "*Ensino religioso do povo e da casa da Missão*", p. 26-27.

assumir o Seminário Arquiepiscopal. Logo depois, como nos afirma seu biógrafo, o Pe. Chevalier iniciou “[...] o que devia ser a obra principal da sua vida inteira”, a reforma do clero.²¹¹

Moço ainda devia elle ser chamado a governar, e como a boa direcção de uma casa depende muitas vezes da experiência que se tem adquirido por trabalho próprio no desempenho de muitos deveres, ainda aqui se pode dizer o futuro Superior foi muito favorecido das circunstancias.²¹²

Alguns memorialistas afirmam que ele foi reitor do Seminário da Bahia até meados de 1862. Como podemos ver nessa citação há uma menção de que ele foi chamado à direção ainda muito jovem. Até o momento corroboramos com esta hipótese, pois, apesar de os registros serem escassos, algumas informações nos direcionam a essa ideia.

Neste sentido, conta-nos José Evangelista de Souza (1999) que, após a morte de D. Romualdo de Seixas em 1860, a Congregação da Missão passou a ser alvo de “pressões” por parte do Governo provincial e do Vigário Capitular, o Arcediago Rodrigues, que tinha muita influência política, por isso, os vicentinos se retiraram do Seminário em 1862 (p. 53).

Além do mais, o memorialista Aureliano Diamantino Silveira afirma que o Pe. Chevalier e seu amigo, Pe. Clavelin, em [...] “5 de junho de 1862, vítimas de calúnias e perseguições por estarem na direção dos dois Seminários, defenderam-se pelos jornais, deixaram os dois seminários e se recolheram a Casa das Missões [baiana], no Campo da Pólvora” (SILVEIRA, 2004, p.292).²¹³

Apesar de serem poucas as informações sobre esse episódio, parece-nos recorrente que sendo o Chevalier diretor de um dos Seminários, tivesse sofrido perseguições que culminaram com a sua saída da direção, assim como os demais lazaristas. Outro documento que aponta para esse caminho é a carta escrita pelo Pe. Chevalier em 1864 quando já estava no Ceará. Segundo ele, o Seminário cearense era [...] “mais venturoso que

211 Apontamentos biographicos do Padre Chevalier, 1903, p. 268.

212 Apontamentos biographicos do Pe. Chevalier, 1903, p. 268.

213 Não encontramos documentos hemerográficos referentes ao assunto, ademais nossa visão sobre esse caso se limita aos escritos dos lazaristas, não podemos então saber as queixas dos outros padres e nem do governo provincial.

o da Bahia, [pois] não temos que temer aqui nem a ambição dos outros padres, [...] nem a intriga dos antigos professores”.²¹⁴

Sendo assim, provavelmente, além das pressões externas recebidas pelos lazaristas na Bahia, a relação com os professores mais antigos não era em nada pacífica. Isso demonstra o caráter conflituoso entre um grupo que tentou realizar uma reforma religiosa ultramontana e outro que se manteve adaptado ao catolicismo “luso-brasileiro” no Brasil até aquela época.

Ademais, devemos ressaltar que muitos clérigos consideravam o ensino da Congregação da Missão bastante rigoroso, não concordando com algumas de suas decisões. Após a saída dessa Ordem do Seminário baiano, o clero secular reassume sua direção e apenas em 1888, com o Arcebispo D. Luís Antônio dos Santos, é que os lazaristas retornam à Bahia.

Logo após seu afastamento do Seminário o Pe. Pierre foi convocado pelo Superior Geral da Congregação em Paris, o Pe. Jean-Baptiste Etienne (1801-1874), para ir administrar o Seminário da Prinha, no Ceará. Partiram, então, ele e seu coirmão Pe. Lorenzo Enrile, da Bahia, em novembro de 1864, como nos mostra uma das cartas que enviou ao seu Superior:

Na carta que tive a honra de vos escrever da Bahia no início de outubro, eu vos agradecia de ter pensado em mim para dar início à nova missão do Ceará: manifestei-vos o desejo de ir o quanto antes dar início à obra a qual o bom Deus me chamou, apesar de minha indignidade. O Senhor Visitador [Pe. Benit] satisfaz esse desejo em uma carta datada do dia 21 de outubro, na qual me comunicava, assim como ao Senhor Enrile, então na Bahia, de seguir ao Ceará no primeiro vapor brasileiro, o que fizemos. Aos 12 de novembro, deixamos a Bahia e, após uma feliz travessia, chegamos a Fortaleza na sexta feira dia 18. ²¹⁵

214 Carta do Pe. Chevalier ao Ms. Etienne, Superior Geral da Congregação da Missão de 24.11.1864. Tradução minha. In: *Annales de la Congregation de la Mission*, 1865, p. 607. Disponível em: <http://via.library.depaul.edu/Annales/30> Acesso em: 29/01/2017

215 Carta do Pe. Chevalier ao Pe. Étienne, Superior Geral da Congregação da Mis-

Eram aguardados pelo Bispo quatro padres lazaristas, mais as Irmãs de Caridade, todavia, eles chegaram apenas no ano seguinte, para completar o quadro de professores do Seminário.²¹⁶ Segundo o reitor Pe. Chevalier, em uma carta a seu superior em Paris:

Os Seminários do Ceará são confiados à Congregação em circunstâncias, talvez mais favoráveis que em outro lugar; em uma diocese nova, em que tais estabelecimentos são desconhecidos, em um país em que as boas famílias tem a honra de ter um padre entre seus membros.²¹⁷

As expectativas do Pe. Chevalier eram muitas, já que aquele era um local em que não havia ainda Seminários, a Diocese era nova. Imaginavam, portanto, que poderiam desenvolver seu trabalho para a reforma eclesiástica sem grandes conflitos com os antigos padres. Um outro ponto abordado pelo Pe. Chevalier em uma de suas cartas para a irmã foi sobre o clima de Fortaleza. Esse era um dos maiores obstáculos à adaptação de padres estrangeiros no Brasil.

[...] O clima é mais quente do que na Bahia, mas a ventilação, que sopra constantemente, tempera muito bem o calor, que enfim não é de todo insuportável. A cidade é ainda pequena, porém muito regular; os habitantes nos parecem bons e agradáveis, e, querendo Deos, presumo que faremos muito bem.²¹⁸

Ao chegar a Fortaleza, o Seminário da Prainha já estava funcionando e havia um grande “numero de moços reunidos pelos esforços de D. Luiz, e muitos delles já estudavam Theo-

são de 24.11.1864, *In: Annales de La Congregation de La Mission*, 1865, p. 606-607. Tradução minha. Disponível em: <http://via.library.depaul.edu/annales/30> Acesso em: 29/01/2017

216 Em 24 de julho de 1865 chegaram os padres João Batista Ribeiro, português, e Beltrão Maria Prat, francês.

217 Carta do Pe. Chevalier ao Pe. Étienne, Superior Geral da Congregação da Missão de 24.11.1864. Tradução minha. *In: Annales de la Congregation de la Mission*, 1865, p. 608.

218 Carta do Chevalier à sua irmã na França de 21.11.1864. *In: Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 23.

logia, houve de mister ao Padre Chevalier entregar-se ao trabalho sem a menor dilação". As atividades do Seminário foram distribuídas entre o Padre Clícério da Costa Lobo (1839-1916), "alguns moços mais adiantados [...] auxiliavam no que podiam" e os Pe. Chevalier e Enrile encarregavam-se do resto.²¹⁹

As primeiras ações do Reitor Pe. Chevalier, juntamente com o bispo D. Luís, para adequar o Seminário às normas ultramontanas, foi redigir o plano de estudos para a formação seminarística, baseado no *Diretório dos Seminários*.²²⁰ Como nos esclarece Edilberto Reis:

Desde a grade curricular, passando pelos horários até a forma dos exames, tudo obedecia a mesma lógica ultramontana que regia os maiores seminários europeus. Inclusive compêndios de teologia e de filosofia eram escolhidos dentre as obras de cunho reconhecidamente ortodoxo. Os velhos manuais de inspiração jansenista e regalista foram relegados ao esquecimento, e antigos catecismos de orientação iluminista foram substituídos pelo catecismo tridentino (REIS, 2000, p. 98).

O Pe. Chevalier criou também um regulamento, com várias regras de disciplina para os alunos, organizou festas aos santos, retiros espirituais, etc. O campo de atuação desse Reitor no Ceará se estendeu por vários âmbitos, além dos trabalhos na instituição,

Confessava regularmente no tempo determinado todas as Irmãs quer do Collegio, quer da Santa Casa fundada em 1870, quer do Asylo dos Alienados de dará mais recente; alem delas confessava tambem as pensionistas do Collegio e as orphans. Era o director das Senhoras de Caridade, das filhas de Maria, tanto internas como externas de todas as casas, e fazia pontualmente as instrucções ordenadas pelo regulamento da Associação nas suas diferentes reuniões mensaes. Importa accrescentar a todos esses trabalhos as innu-

219 Apontamentos biográficos do Pe. Chevalier, 1903, p. 272.

220 O *Diretório dos Seminários* é um compêndio usado pelos padres lazaristas no Brasil e na Europa, que contém regras e dicas de como os Seminários deveriam proceder para a formação clerical.

meraveis confissões de pessoas de fora que a elle se dirigiam, os retiros annuaes das Irmãs, das Filhas de Maria, das meninas da Primeira Communhão, das Senhoras de Caridade, etc, etc. Todos os annos pregava quotidianamente no Collegio durante o mez de Maria. ²²¹

Por ser o Superior da Congregação no Ceará, dirigiu as Irmãs de Caridade e desenvolveu várias atividades junto a elas. Até o fim da sua vida continuou a celebrar a missa diária na capela do Colégio da Imaculada Conceição e a confessar as Irmãs.

Sendo o Padre Chevalier homem de virtude austera e extremamente solida, não se viam jamais em seu proceder essas mudanças do homem voluvel. Com razão se poderia dizer que para elle *os dias se succediam e todos se pareciam*. O sentimentalismo não tinha existencia real para elle; na sua severa apreciação o dever era tudo; e o dever reconhecido como tal não padece essas variantes e essas agitações impertinentes. [Grifo meu] ²²²

Algo relevante e que não devemos negligenciar é que o Padre Chevalier participou do Concílio Vaticano I. ²²³ Segundo nos mostra o Jornal *O Cearense*, partiu para Roma no dia 8 de outubro de 1869, não sabemos ao certo, porém, quanto tempo passou na Europa. O bispo D. Luís também participou do Concílio, partindo no dia 24 de outubro de 1869 e só retornou um ano depois. ²²⁴

Com essas informações podemos notar o quanto esse padre, assim como o bispado estavam em consonância com a Igreja da época, inclusive participando do Concílio e inteirando-se diretamente das novas e reafirmadas medidas para a reforma ultramontana. Levando o Ceará a ser uma das províncias brasileiras que representavam e colocavam em prática os desígnios reformadores.

Dessa forma, o reitorado do Pe. Chevalier durou 26 anos e procedeu com rigidez e disciplina necessárias aos Se-

221 Apontamentos biográficos do Pe. Chevalier, 1903, p. 278

222 Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará, 1914, p. 54. (BPMP)

223 Jornal *O Cearense* de 12.10.1869, Ano XXIV, n.228, p.4. "*O Padre Pedro Augusto Chevalier vai à Roma*"

224 Jornal *A Constituição* de 17.09.1870 e 26.10.1870, Ano VIII, n. 181; 200, p.1.

minários que pretendiam formar um clero ultramontano. A sua própria formação possibilitou que pudesse administrar o Seminário da Prainha durante tantos anos e os traços da sua personalidade ressaltavam o ideal de padre reformado.

A sociedade cearense e os conflitos com o Padre Chevalier

Durante o tempo em que administrou o Seminário ocorreram estranhamentos entre o Pe. Chevalier, representante do catolicismo ultramontano e a sociedade cearense, ainda adaptada ao catolicismo luso-brasileiro na Província. Isso gerou alguns conflitos que ficaram registrados nos Jornais e foram decisivos para o destino da Congregação na Província.

No Jornal *O Cearense*, encontramos um episódio interessante que ilustra bem essas tensões. Em dois artigos datados dos dias 5 e 9 de maio de 1872, o autor anônimo que assinou como *Um devoto* expressa publicamente sua revolta e desgosto para com as atitudes do reitor do Seminário da Prainha. Suas queixas retratavam um problema ocorrido entre o Pe. Chevalier e os leigos que estavam realizando missas na Capela de Nossa Senhora da Conceição da Prainha.

O Seminario monopolizando

Varios devotos tinha resolvido mandar cantar todos os sabbados uma missa na capella de N. S. da Conceição da Prainha. Nos dous 1.º sabbados, sem a menor novidade cantou-se a missa: hoje porem quando os devotos comparecem a igreja passam pela mais dolorosa decepção, o Rvd. reitor do seminario tinha prohibido que fossem fornecidos paramentos para qualquer sacerdote que não fosse do seminario celebrar n'aquella igreja!![...] Sentimos porem, que n'essa discussão tenha que ser envolvido o nome do Sr. bispo diocesano, de quem segundo diz-se, partiu essa ordem. Havemos combater com toda a energia esse monopolio do seminario, que pretende absorver a capella da Conceição, nullificando assim a respectiva confraria [Irmandade de Nossa Se-

A Capela de Nossa Senhora da Conceição da Prainha ou Igreja do Outeiro foi construída pela Irmandade de N. S. da Conceição do Outeiro da Prainha, criada em 1854. A partir de 1864, foi instalado em um terreno vizinho o prédio do Seminário Episcopal. Essa Irmandade administrava e mantinha financeiramente a capela, foi permitido que o Seminário tivesse acesso à capela, mas sob a supervisão da Irmandade. As Irmandades leigas representavam o catolicismo luso-brasileiro, pois tinham grandes poderes sobre as Igrejas, celebrações de cultos, festas religiosas, etc. Os ultramontanos tentaram combater o livre acesso desses grupos na administração dos templos católicos, colocando-os sob a responsabilidade direta do clero.

Na segunda metade do século XIX, com a Reforma Ultramontana, a Igreja buscou destituir o laicato de poder em seu seio. As Irmandades perderam espaço e passaram a ser subordinadas pelos sacerdotes. A partir desse discurso dialógico, podemos ter uma ideia do ambiente de possíveis tensões religiosas entre leigos e padres nas Dioceses. “Se não se apreender essa relação dialógica, não se percebe esse movimento histórico de constituição do sentido” (FIORIN, 2012, p. 65).

Como podemos ver, o título do artigo afirmava que o Seminário estava monopolizando a capela em detrimento da confraria que a administrava. Nesse caso específico, o grupo que queria realizar missas na capela não era da Irmandade, mas moradores dos bairros da Prainha e do Outeiro. O reitor do Seminário tentou desviá-los dessa ideia, aconselhando-os a darem “o dinheiro agenciado ao seminário, que se cantaria a missa aos domingos”, porém o devoto que foi falar com ele esclareceu-lhe que aos domingos a confraria realizava missas, portanto, os fiéis desejavam fazer seus cultos aos sábados.²²⁶

Os leigos pediram autorização ao vigário da capela para realizar o ato e este respondeu que não era necessária uma autorização, por isso, celebraram as missas durante dois sábados seguidos. No terceiro sábado, o reitor proibiu que fossem da-

225 *Jornal O Cearense*, 05.05.1872, nº36, Ano XXV p. 3. (BND/HD)

226 *Jornal O Cearense*, 05.05.1872, nº36, Ano XXV p. 3. (BND/HD)

dos aos padres não pertencentes ao Seminário os aparatos necessários para realização de cultos. O Pe. Chevalier havia relatado o acontecido ao bispo D. Luís, que decretou o impedimento de celebrações religiosas naquela capela por clérigos que não fossem do Seminário ou contratados pela Irmandade.²²⁷

Em carta ao Vigário Interino da Freguesia de Fortaleza, o Pe. Chevalier afirma que:

Chegando ao meu conhecimento que, na Igreja da Conceição aonde funciona o seminário, que não institui que aos sabbados houvesse missa cantada, o participei ao [...] Sr. bispo que me disse não achar conveniente tal missa, visto ter sido transferida para o domingo a que devia cantar Irmandade da Conceição, acrescentando não aprovar o modo com que se tinham cantado por duas vezes, e que a pessoa que a zelava não estava autorizada para tirar esmolas.²²⁸

Como podemos ver nesse documento, o próprio regimento da capela não permitia que fossem celebradas missas cantadas aos sábados, já que ocorriam aos domingos com a Irmandade. As duas celebrações que aconteceram antes da proibição formal desagradaram ao bispo, inclusive por um dos fiéis estar arrecadando esmolas. Com tais atitudes, a Igreja buscava colocar em prática elementos concernentes à Reforma Ultramontana, retirando a influência leiga dos templos e colocando-os à mercê da hierarquia eclesiástica. Os clérigos eram os únicos que deveriam organizar sua instituição religiosa e repassar aos fiéis o que lhes era lícito realizar.

Por sua vez, o laicato, considerou essas ações como uma grande audácia do Pe. Chevalier que, para eles, vislumbrou restringir a capela apenas ao Seminário, excluindo de sua organização a Irmandade e os demais leigos. Devemos considerar que no referido artigo, o bispo diocesano, apesar de ser citado, não é apresentado como culpado. Supostamente teria se deixado levar pelas acusações do reitor, como nos

227 *Idem*, 09.05.1872, p.3. (BND/HD)

228 *Idem*. (BND/HD)

mostra o fiel que publicou no Jornal O Cearense: “Acreditamos que o Sr. Exc. Revma. [o bispo] Não reflectiu bem no acto que praticou; que facilmente deixou-se levar pelas insinuações do Sr. reitor, que hoje acoberta a sua ordem despeitosa, com o nome de Sr. Exc. Revma. a quem sempre respeitamos”.²²⁹

Notamos, assim, que essa questão foi tomada pelos leigos como uma truculência do Pe. Chevalier, que queria usurpar a capela da Irmandade, retirando seus membros e os demais leigos daquele local.²³⁰ Partiram do que lhes pareceu mais concreto, já que esse reitor, sua Ordem religiosa e o Seminário simbolizavam os novos caminhos da Igreja cearense reformada. Aos poucos, de fato, a influência das Irmandades foi sendo diminuída nas Igrejas, inclusive sendo regidas pelos padres de acordo com o Sínodo Diocesano cearense de 1888:

II [...] as Confrarias e Associações pias, em geral, muito podem contribuir para inspirar e conservar a piedade entre os fieis, assim lhes sejam ellas bem organisadas e dirigidas. *Nós recommendamos instantemente a todos os Parochos e Curas d'alma do Bispado, procurem manter ou estabelecer aquellas, que por ventura virem melhor se prestarem à tão louvável fim.* [Grifo nosso] ²³¹

Na parte grifada da citação acima é notável que o prelado sugere aos padres que ajudem a manter as Associações leigas que fossem “bem organizadas e dirigidas”. O exemplo de organização leiga referenciado nesse artigo são os novos modelos instalados no Ceará após a fundação do bispado. Os padres deveriam zelar e guiar as associações laicas, reordenando suas práticas e fundamentos. As Conferências de São Vicente ou Vicentinas, uma dessas organizações, foi criada em Aracati em 1879 e espalhou-se por vários locais da Diocese, como Fortaleza.

Essa foi uma das estratégias da Diocese para substi-

229 Jornal O Cearense, 09.05.1872, p.3. (BND/HD)

230 Durante o prelado de D. Joaquim José Vieira (1881-1912), a Irmandade da Conceição foi obrigada a entregar a capela ao Seminário, mas puderam continuar usando o prédio.

231 Sínodo Diocesano cearense de 1888, p. 210-211. Arquivo: Departamento Histórico Diocesano Padra Antônio Gomes de Araújo (DHDPG) – Crato, CE. Transcrito por NOBRE, Edianne.

tuir os antigos traços das Irmandades, por esse novo tipo de associação. Seus confrades eram geralmente da elite cearense e seguiam os valores vicentinos. Ou seja, os principais propósitos dessa conferência, diferente das antigas Irmandades, eram as ações caritativas e evangelizadoras para com as famílias pobres (REIS, 2000, p. 138-141).

A Conferência Vicentina de Fortaleza teve entre seus fundadores o Barão de Studart, médico e historiador cearense. Cabe ressaltar que ele foi um dos maiores estimuladores dessa Conferência e passou mais de meio século em sua direção. Ademais, segundo o Padre Julio Simon, o Barão de Studart era "amigo e admirador" do Pe. Chevalier, que deve ter exercido muita influência em seus atos.

O Pe. Pierre Chevalier administrou o Seminário até o ano de 1891, quando pediu demissão de seu cargo por conta de um conflito entre ele e os seminaristas, que ficou conhecido como "Revolta dos seminaristas". Sobre isso nos informa o Álbum Histórico que no ano de 1890:

Havia entrado sorrateiramente no curso theológico o espirito da discordia e da rebellião, e a borrasca arre-bentou no dia 13 de Maio. A penna recusa-se de pintar os pormenores d'essa irregularidade tramada por alguns espiritos exaltados. O Padre Chevalier, que n'esse dia sahira para seos trabalhos espirituaes [...] ao voltar encontrou o Seminario revolto. Quiz reagir, mas uma dôr pungente embargo-o, tolhendo-lhe a força, que desde tanto tempo vinha desenvolvendo a bem d'esta casa. Retirou-se para o quarto e mandou avisar ao Sr. Bispo, o Sr. D. Joaquim José Vieira. Diante da autoridade do prelado e de sua firmeza, tudo serenou e voltou aos eixos da disciplina. Exagerou-se depois o acontecimento, enroupando-o em vestes rubras, quando não foi mais que uma falta grave de momento, por parte de um grupo resumido de exaltados. O coração do Reitor porém continuou a sangrar e a latejar de dôr; e essa foi uma das causas [...] que o levou a pedir sua demissão.²³²

232 Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará, 1914, p. 56. (BPMP)

No dia 13 de maio de 1890, em que era comemorada a abolição da escravidão, ocorreu uma revolta por parte de alguns alunos do Curso teológico, que foi o ápice das tensões existentes naquele espaço. Segundo Della Cava (1985, p. 68), naquele dia o Pe. Chevalier se recusou a suspender as aulas por ocasião do feriado. Os estudantes ficaram revoltados, pois aquela era uma importante data para sua nação, além do mais o Ceará foi quem primeiro libertou os escravos em 1884.

Nesse sentido, o ato do Reitor feriu o sentimento patriótico dos alunos, que aproveitaram essa oportunidade para colocar em jogo suas *táticas*²³³ (CERTAU, 2011, p. 94-96). Durante três dias “promoveram manifestações no interior do Seminário, recusando-se a assistir às aulas e rebelando-se contra o chamado à ordem” (DELLA CAVA, 1985, p.68). Nem os professores nem o Reitor conseguiram controlar esse evento, então o Bispo D. Joaquim foi chamado e ordenou que os organizadores se confessassem. Nenhum deles cedeu, o bispo, por sua vez, fechou o Seminário por um tempo e três meses depois o Pe. Chevalier pediu demissão. Os estudantes revoltosos, por seu turno, continuaram estudando no Seminário e ordenaram-se sacerdotes.

No documento *Homenagem à memória de Monsenhor João Alfredo Furtado na data de seu nascimento (1868 – 1968)*, revelam-se as identidades dos autores da revolta, eram os seminaristas João Alfredo Furtado e Misael. Segundo Costa Filho, o documento afirma que aquele movimento foi incentivado pela leitura da “obra Girondinos, de Lamartine e de onde teriam tirado o grito de ordem: ‘Bebamos o sangue destes franceses!’”. Parece-nos interessante destacar que, mesmo com a vigilância constante no Seminário, os alunos ainda conseguiam fazer circular livros considerados pelos lazaristas como “profanos” e que os faziam refletir questões para além das coisas sagradas.²³⁴

Segundo o mesmo documento, aquela rebelião tinha um caráter pessoal com relação ao “velho e ríspido” Pe. Che-

233 Devemos considerar que durante o século XIX foi construído um sentimento de patriotismo e identidade nacional no povo brasileiro. Nesse período, os alunos do seminário, pertencentes à elite cearense, tinham o orgulho patriótico e sentiram-se ofendidos com atitude do Reitor.

234 Homenagem à memória de Monsenhor João Alfredo Furtado na data de seu nascimento (1868 – 1968) *apud* COSTA FILHO, 2004, p.79.

valier e sua administração. Entrava, aí, o espírito nacionalista exaltado, contra os rígidos padrões de formação dos seminários administrado pelos lazaristas franceses. Para os alunos, o “problema” foi resolvido com a substituição do antigo Reitor pelo Pe. Júlio Simon. Assim, percebemos que entraram em conflito os padres lazaristas que traziam um padrão rígido e conservador francês e os seminaristas, que formavam uma identidade nacional, liberal e, ao mesmo tempo, desenvolviam certa antipatia aos estrangeiros.

Após a demissão de Pierre Chevalier, foi “combinado entre o Snr. Bispo e o Pe. Visitador, que para perfeito andamento do Seminário, viessem novos Lazaristas leccionar em Fortaleza em lugar dos que aqui se achavam”. Segundo o Álbum do Seminário, isso se deu por que D. Joaquim era “muito amante das praticas em vigor na mais que ilustre Companhia de Jesus”.²³⁵ Portanto, todo o quadro de professores foi trocado, chegando ao Ceará dia 13 de julho de 1891 novos lazaristas para formação do clero. No reitorado do Padre Julio Simon, todo o horário e algumas regras também foram modificadas.²³⁶

Esse fato faz-nos refletir que, para além do apreço do bispado pelos costumes jesuíticos, há uma situação delicada que o levou a isso. Primeiramente, como destacado acima, essa decisão foi tomada por D. Joaquim em conversações com o Padre Visitador (lazarista), portanto, leva-nos a crer que para manter o controle sobre os ânimos no Seminário fosse necessária essa modificação. Os padres do antigo reitorado e os alunos não estavam convivendo de uma forma pacífica, ademais, o controle exercido pelos professores foi sobressaltado pela implosão daquela rebelião.

Contudo, mesmo após sua saída do Seminário em janeiro de 1891 e abatido pela idade, o antigo reitor continuou a dar aulas, além de dirigir as Irmãs de Caridade. Faleceu em 17 de junho de 1901, sete meses após ter tido um ataque de apoplexia, deixando no Ceará os frutos da reforma que ajudou a cultivar.²³⁷

235 Pelo que vimos no Álbum do Seminário, p.118, os jesuítas tinham o costume de modificar todo o seu quadro de professores após a entrada de um novo reitor em seus institutos educacionais.

236 Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará, 1914, p. 118.

237 Apontamentos biographicos do Padre Chevalier, 1903, p. 286-290.

Considerações Finais

Assim, realizamos uma análise sobre a trajetória desse padre lazarista, que travou contato com vários setores sociais. Sua vida é um espelho da sociedade da época, e com ele percebemos como um religioso deveria se portar em meio às mudanças políticas, religiosas da época. A partir da análise da sua trajetória, desde sua formação na França até seus últimos dias no Seminário da Prainha, em Fortaleza-CE, notamos como os grupos próximos a ele foram importantes para cada fase de sua vida.

Ele chegou ao Brasil como um padre respeitado e esperado para administrar os seminários e, ao fim da vida, entrou em conflitos com alunos da instituição administrada por ele, o que o levou a retirar-se do cargo. Portanto, a interdependência entre indivíduo e sociedade pode levar os “sujeitos” a caminhos variados, assim como ele pode exercer grande influência entre seus grupos de relações, como é o caso do Padre Chevalier.

REFERÊNCIAS

Documentos

-Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará (1914). Arquivo: Biblioteca Pública Meneses Pimentel (BPMP). Fortaleza, CE.

-Sínodo Diocesano Cearense de 1888. Arquivo: Biblioteca do Arquivo do Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo (DHDPG). (Transcrição: Edianne Nobre)

-Jornal O Cearense (1859-1872) e Jornal A constituição (1882)

Arquivo: Biblioteca Nacional Digital- Setor: Hemeroteca Digital Brasileira. Site: <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>> Acesso em: 08/05/17

-Relatório de Presidente de Província da Bahia (1857) Disponí-

vel em: <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/bahia> Acesso em 08/05/16

-Apontamentos biographicos do Pe. Pedro A. Chevalier, lazarista. Revista Trimensal do Instituto do Ceará, 1903. Escrito em 1901, pelo Padre Julio Simon. Disponível em:

http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=33268:1903-apontamentos-biograficos-do-padre-pedro&catid=449&Itemid=101 Acesso em: 08/05/16.

-Annales de la Congregation de la Mission (1865) Disponível em: <http://via.library.depaul.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1030&context=annales> Acesso em: 08/05/2017. (Tradução minha).

Bibliografia

AIRIAU, Paul. La formation sacerdotale en France au XIXe. *Archives de Sciences sociales des religions* [Enligne], 133 | janvier - mars 2006.

ANDRADE FILHO, João Batista de. *Padres lazaristas no Ceará e a formação educacional confessional: seminários e colégios (1864-1914)*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2012. (Dissertação de mestrado).

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 17ª Edição, Pretópolis-RJ: Vozes 2011.

COSTA FILHO, Luis Moreira da. *A inserção do Seminário Episcopal de Fortaleza na romanização do Ceará (1864-1912)*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2004. (Dissertação de Mestrado).

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. São Paulo: Paz e

Terra, 1976.

ELIAS, Nobert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. Mozart. Sociologia de um gênio. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

FRECKEN, Geraldo. *Em missão: Padres da Congregação da Missão (Lazaristas) no Nordeste e Norte do Brasil*. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

GIRÃO, Raimundo. *A evolução histórica cearense*. Fortaleza: BNB, 1985

NERIS, Wherinston Silva. *A Elite Eclesiástica no Bispado do Maranhão*. São Luís: EDUFMA, 2014.

PASQUIER, Eugênio. *Os Primórdios da Congregação da Missão no Brasil e a Companhia das Filhas da Caridade (1819-1849)*. Petrópolis: Vozes, [s/d].

PONTE, Sebastião Rogério. *Fortaleza Belle Époque: Reformas Urbanas e Controle Social (1860-1930)*. 2ed. Fortaleza: Fundação Demócrito rocha, 1999.

REIS, Edilberto Cavalcante. *Pro Animarum Salute: A Diocese do Ceará como "vitrine" da romanização no Brasil (1853 – 1912)*. Rio de Janeiro, 2000 (Dissertação de Mestrado).

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o Regalismo no Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

_____. *Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)*, Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana, 2010 (Tese de Doutorado).

SILVEIRA, Aureliano Diamantino. *Ungidos do Senhor na evangelização do Ceará (1700-2004)*, vol. III (J-Z), Fortaleza: Premium Editora, 2004.

SOUZA, José Evangelista. *Província Mineira da Congregação da Missão*, Contagem: Santa Clara, 1999.

STUDART, Guilherme. *Estrangeiros e Ceará, s/d. (Org.)* Vingt-un-Rosado e América Rosado. Editora: Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria.

DIMENSÃO HISTÓRICA E COTIDIANA DAS NUCLEAÇÕES PROTESTANTES PENTECOSTAIS NO MÉDIO MEARIM BACABALENSE A PARTIR DAS NARRATIVAS BIOGRÁFICAS E ORAIS (1930-1940)

Marcos Ferreira Silva²³⁸

Resumo: A intenção do presente texto consiste na construção de uma análise representativa da dimensão histórica, cotidiana e sociocultural das nucleações protestantes pentecostais, na região do Médio Mearim bacabalense nas décadas de 1930-1940 do século XX. Para tanto, tomo as biografias e as narrativas orais como fontes documentais; especificamente, as narrativas biográficas e as cartas, também de cunho biográfico, escritas por *Francisco Assis Gomes*, primeiro pastor protestante do município de Bacabal-MA, historiador entusiasta e diletante do protestantismo e do pentecostalismo no Médio Mearim, cujos escritos viabilizam o descortinar de todo um universo micro-histórico e sociocultural e as práticas sociais de sujeitos comuns, homens ordinários, mantidos no anonimato e marginalizados historicamente, tais como o missionário húngaro João Jonas, considerado "*Apostolo do Sertão*". Tomando ainda a oralidade dos idosos e as memórias subterrâneas acerca destas nucleações, as quais se configuram como táticas proselitistas no cotidiano dos protestantes e pentecostais no território de Bacabal-MA; táticas estabelecidas a partir de migrações regionais, podendo ainda serem concebidas como espaços domésticos do sagrado no cotidiano destes protestantes.

Introdução

A ideia inicial de se analisar um tema voltado para a religião e a cultura especificamente protestante, decorreu da leitura de alguns teóricos que ousaram trabalhar a temática protestantis-

238 Mestre em Cultura e Sociedade (Ufma), Especialista em Teoria e Metodologia da História (Cesc/Uema), Graduação em História (Uema), Professor substituto da (UFMA/UEMA).

mo no contexto do Maranhão e do Brasil, mostrando a relevância histórica e sociocultural desta outra face de acesso ao sagrado.

Refiro-me, a princípio, à contribuição do Professor Lyndon Santos (2006), na obra *As outras faces do sagrado: Protestantismo e cultura na Primeira República*, ao apontar a riqueza de tais agentes históricos, demonstrando que a religião e, em particular, sua ramificação protestante é uma produção cultural que articula elementos ligados ao que é sagrado, sendo que este sagrado não circula no tempo e no espaço desvinculado de sua historicidade.

Lyndon Santos nos proporciona uma significativa descrição sobre a relação da religiosidade e cultura quando afirma que:

Na cultura brasileira, a religiosidade permanece como componente fundamental de identidade de representações sociais. Interpretamos a cultura como a dinâmica das experiências sociais acumuladas e em transformação, agregadora de visões de mundo, comportamento, valores e práticas manifestas de variadas formas.... De certa forma, a religiosidade brasileira caminhou com a mesma dinâmica transgredindo e reinventando tradições, reorganizando e desordenando estruturas que lhe foram trazidas e impostas. Cultura e religiosidade são esferas comuns inseparáveis, e se constituem em objeto para a história (2006, p.17).

Contudo, a redescoberta do valor das categorias em destaque nos permite mergulhar no imenso manancial da história local e regional, revelando a força de expressão de agentes históricos antes desconsiderados por algumas tendências historiográficas, como também suas representações.

Assim, tentando validar os aspectos observados e amparado na perspectiva da Nova História Cultural, na busca de significados e representações e como são construídos no cotidiano das práticas das pessoas, é pertinente tomar como embasamento algumas considerações de Sandra Pesavento, descritas em *História e História Cultural*, quando enfoca que:

As representações construídas sobre o mundo não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem, com que homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativas do real. Indivíduos e grupos dão sentido ao Mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade. (2004, p.39)

Quanto ao estudo do Pentecostalismo Assembleiano, é cabível considerar que o mesmo se move no tempo e no espaço, em meio a uma cultura plural e híbrida, enfrentando forças, disputando campo e poder e a competição entre o profano e o sagrado no âmbito de um universo religioso.

De fato, o Protestantismo Pentecostal, ora analisado, apresenta uma destas elaborações culturais, pois vem surgindo no cotidiano como fenômeno histórico, enraizado na realidade econômica e social dos indivíduos. Nesta perspectiva, Aldo Vannucchi, no seu trabalho sobre *A Cultura Brasileira*, tangencia que: "Já que o capital econômico e cultural esta desigualmente apropriado pelos setores hegemônicos, a população lança mão de tudo para elaborar de forma específica e persistente, suas condições de vida, materiais e espirituais" (2002, p.102).

Desse modo, consideramos que o Pentecostalismo Assembleiano, manifestação religiosa em análise, de característica especificamente popular, inserida no viés do protestantismo emocionalista, chegou ao Brasil representando uma dessas novas forças que ganhou enorme espaço e adaptabilidade, reelaborando e absorvendo, assim, elementos da cultura brasileira, preenchendo os espaços deixados pelo catolicismo e pelo protestantismo histórico.

Logo, a expansão pentecostal no Brasil, segundo Freston (1993), na obra *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*, pode ser pensada através de três momentos: uma primeira onda compreende os anos 1910-1950, época em que 80% da população brasileira vivia no campo, e a expansão se fez, sobretudo, a partir da região Norte (através da denominação Assembleia de Deus) e Nordeste (Congregação Cristã no Brasil).

Na segunda, que compreende os anos de 1950-1970, o polo irradiador foi São Paulo e coincide com a urbanização e a formação de uma sociedade de massas (por exemplo, as denominações Igreja Quadrangular e Brasil para Cristo, Deus é Amor). A última começa no final dos anos de 1970 e tem berço carioca, coincidindo com a modernização autoritária, entre elas se destaca a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977, e a Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada em 1980, podendo ser caracterizadas como neopentecostais dado a ênfase da teologia da prosperidade.

Ao mapear as fontes e referências bibliográficas quanto ao Protestantismo Pentecostal Assembleiano no Maranhão, a literatura é bem escassa, encontra-se de forma primária as descrições feitas por Emilio Conde, em *História das Assembleias de Deus no Brasil*, e a obra do Pastor Rayfran Batista da Silva, *Síntese histórica da Assembleia de Deus em São Luís: 85 anos de evangelização, ação social e Pentecostes*. Além da monografia de Pekelman Halo Pereira Silva, onde analisa “As primeiras décadas do Pentecostalismo Assembleiano em São Luís” (1921 a 1957), assim como outras pesquisas mais recentes, como os trabalhos da historiadora Elba Mota, sobre a atuação do Pastor Estevam, ante a maior denominação pentecostal do Maranhão, nos anos de 1950-1990.

Ainda em termos de contextualização teórica, fez-se pertinente dialogar com algumas obras que lançam luz valiosa sobre o processo histórico de expansão do protestantismo no país como Émile-G. Leonard (2002), *O Protestantismo Brasileiro*, onde o mesmo estuda as igrejas protestante do Brasil, seus cultos e crenças, inclusive os fiéis dentro dos *movimentos pentecostais, tidos como marginais ou periféricos*. Para Leonard, os protestantes distinguem-se dos demais habitantes de uma cidade por suas atitudes comportamentais e sociais, e estes (sendo que tais protestantes) acabam constituindo um corpo que pode ser tanto eclesiástico como social. (estes quem?)

Historicamente, a Assembleia de Deus chegou ao Brasil por intermédio dos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, que aportaram em Belém, capital do Estado do Pará, em 19 de novembro de 1910, vindos dos EUA. Trazendo con-

sigo a doutrina do batismo no Espírito Santo, que tem como base a glossolalia — o falar em línguas estranhas — como a evidência inicial da manifestação para os adeptos do movimento. Assim, em 18 de junho de 1911, os missionários estrangeiros fundaram uma nova igreja e adotaram o nome de Missão da Fé Apostólica e, posteriormente, Assembleia de Deus.

Consequentemente, no ano de 2011, ano da comemoração do Centenário das Assembleias de Deus no Brasil, como também neste ano de 2017, ano da comemoração dos 80 anos da referida instituição em Bacabal-MA, pouco ainda se sabe acerca da emergência do referido núcleo pentecostal assembleiano, não obstante, nem as literaturas específicas da referida instituição, como a obra de Emílio Conde, *História das Assembleias de Deus no Brasil*, no capítulo referente ao pentecostalismo no Maranhão, tem-se um destaque à referida comunidade. Haja visto, que esta comunidade pentecostal apresenta inúmeras peculiaridades que a historiografia acerca do protestantismo tanto no cenário nacional quanto maranhense desconhece.

Esses pentecostais, segundo as descrições do Pastor Boaventura Pereira Sousa (2012), fundaram, em espaços temporais próximo aos pentecostais assembleianos de Recife, um dos mais importantes espaços do sagrado pentecostal, que é o *Círculo de oração*, com forte predomínio de lideranças femininas, hoje presente em todas as comunidades pentecostais do Brasil, o qual fora oficializado pela Igreja Assembleia de Deus em Recife, no dia 06 de março de 1942.

Em Bacabal, a nomenclatura primária foi "Grupo Vigia e Ora", e embora o ano de 1942 tenha sido oficializado como o ano da emergência de tal grupo, segundo os escritos e cartas biográficas de Francisco Assis Gomes (1967), o mesmo relata que, conforme o seu inteiro conhecimento, o referido grupo tenha sido criado "... de fim de 1942 para princípio de 1943". Em uma simples narração, Francisco Assis ratifica que:

Esse pobre pastor trabalhando numa igreja e desejoso de ver o progresso na vida espiritual dos crentes, incentivado por certos irmãos fervorosos de outras partes, combinou com a igreja para fundarem uma instituição

com o título de “Grupo Vigia e Ora”...logo a igreja concordou e foi consagrado a noite de terça-feira de cada semana, unicamente para a vigia e oração, fazendo uma oferta para os trabalhos da igreja. Recordo-me que cada crente que fosse recebendo benção, declarasse dando testemunho na reunião perante os irmãos. Dentre pouco tempo notou-se haver um crente que apesar de o pastor o ter como seu amigo, pois era até o seu auxiliar, tornou-se contrário a instituição, a ponto de sair de casa em casa dos irmãos, taxando o pastor de trazer para a igreja costumes contrários. O pastor foi muito bem informado por crentes fieis e amigos, mas resolveu se manter com paciência, sem entrar em desinteligência com seu amigo.... o grupo que “Vigia e Ora” morreu. Ressuscitou depois muito embora com outro título. (GOMES, 1967)

Lyndon Santos caracteriza tal grupo com as seguintes configurações históricas e socioculturais:

Neste espaço alternativo do sagrado, doméstico e feminino, o pentecostalismo constitui-se reafirmador e concorrente, em relação ao discurso oficial, ao mesmo tempo, um refúgio para muitos fiéis e instrumento de proselitismo com relação aos perdidos. Os círculos de oração femininos da Assembléia de Deus podem ser postos da equivalência de outros espaços sagrados do cotidiano de outras religiões, ou mesmo do catolicismo popular. Foram espaços que atendiam, de imediato, às demandas materiais, físicas e existenciais dos moradores dos bairros e ruas, que tinham numa casa vizinha a possibilidade de solução dos seus problemas. Desta forma, a religiosidade caseira, como no caso das benzedadeiras, com suas orações, rezas, passes e remédios, teve outra experiência demarcada pelo pentecostalismo em suas marcas protestante. (2006, p. 54-55)

Concernente às múltiplas formas de participação dos crentes pentecostais assembleianos em seus cultos e celebrações litúrgicas, Rayfran Batista da Silva descreveu de modo panorâmico que:

A AD [Assembléia de Deus] sempre valorizou a oração. Desde o seu início vêm realizando reuniões específicas de oração nos seus templos, casas de oração e na residência de seus membros. Porém, demorou um considerável tempo para que fosse organizado oficialmente o círculo de oração. (2001, p. 135)

Quanto às expressões gestuais dos pentecostais no tocante às suas atitudes de devoção e preces, convém avaliar, embora de modo panorâmico, o reflexo específico de tais atos no cotidiano pentecostal bacabalense:

... tradicionalmente, o mais prático é a oração em que o crente põe-se de joelhos ao chão e geralmente, curvado, com o rosto apoiado sobre um banco num gesto de contrição, rendição e clemência. Talvez esta forma mais radical e também mais preferida tenha se desenvolvido à medida em que o movimento cresceu junto com heranças pietistas. Esses gestuários, tendo ou não suas explicações, foi aceito pela multidão de conversos com origem nos estratos sofridos da sociedade. (SILVA, 2006, p. 21)

Convém lembrar que, para se compreender a explosão pentecostal dinamizada pelo movimento Assembleiano, deve-se levar em consideração o próprio elemento nativo, as camadas populares desprivilegiadas e uma tática de evangelização pentecostal nomeada por Francisco Cartaxo Rolim de *Nucleação*, cujas as bases se estabeleceram através da imigração inter-regional:

(...) cada crente que se desloca carrega consigo sua igreja para plantá-la no lugar onde vai morar. Não espera a construção de um templo, nem da chegada de algum pastor. Estabelece o culto nas suas próprias casas, nas periferias das cidades ou vilas, ou mesmo na área rural. A nucleação, ou seja, a germinação de pequenos grupos, composto de reduzidas pessoas (3,5 ou 9) foi o processo de que, desde o início, lançou mão a Assembléia para a sua rápida expansão. Foi o germe que fez

os templos se multiplicarem (...) muitas casas de crentes foram a matriz da nucleação. (ROLIM, 1985, Pág. 46)

A organização oficial da igreja evangélica Assembleia de Deus e, concomitantemente, a emergência do pentecostalismo em Bacabal têm como datação oficial o ano de 1937, porém a sua historicidade tem como elementos precursores as *nucleações*, tanto na zona rural quanto urbana.

Todavia, muitos dos pastores pioneiros do pentecostalismo assembleiano no Brasil e no Maranhão, tais como: João Jonas, missionário húngaro e primeiro pastor pentecostal apresentado no Maranhão, como também Moisés Garcia, segundo pastor, tenente Leocádio, Ludgero Bispo, Agostinho Gomes, Francisco Assis Gomes, foram elementos atuantes no apoio à nascente comunidade assembleiana pentecostal de Bacabal-MA.

Uma das primeiras *nucleações* no espaço urbano, assistida muitas vezes pelo missionário João Jonas, Moisés Garcia e o pastor Francisco Assis Gomes, foi formada a princípio por mulheres, como Ana Pereira e suas filhas: Gertrudes Gama e Rosa Lima, estas uma das primeiras professoras de Bacabal, que utilizavam seu domicílio, situado no bairro do Juçaral, tanto para o ensino como para os cultos.

Oriundas de Engenho Central, atual cidade de Pindaré Mirim-MA, fruto da pregação de *Paulino Flávio*, pioneiro do pentecostalismo em São Luís. Segundo Emílio Conde (2000), autor da “História da Assembléia de Deus no Brasil”, Engenho Central recebeu a doutrina pentecostal, ainda pelas décadas de 1920, por intermédio de Paulino Flávio Rodrigues, sargento, e, posteriormente, tenente coronel e Major da polícia militar do Maranhão. O mesmo convertera-se ao pentecostalismo em 1922, no último culto dirigido em São Luís por Clímaco Bueno Aza, fundador da Assembleia de Deus no Maranhão, sendo este um personagem importante na difusão do pentecostalismo no interior maranhense, todavia foi nomeado prefeito em Pindaré-Mirim onde fundou a Assembleia de Deus local.

De fato, alguns destes primeiros membros do pentecostalismo assembleiano em Bacabal-MA são lembrados nas nomenclaturas de algumas escolas e primordiais ruas da cidade,

como também a avenida, onde se encontram o primeiro e o segundo templo pentecostal, passou a ser denominada *Rua da Assembléia de Deus*, por um projeto de lei criado pelo vereador Orlando Alves de Alencar no ano de 2003, irmão de Otoniel Alencar, um pioneiro do pentecostalismo maranhense, o qual foi extremamente perseguido na região de Grajaú-MA, citado pelo Professor Lyndon de Araujo Santos (2006) em sua obra, como também outros pioneiros já mencionados.

Outro pioneiro do protestantismo local, presente na memória coletiva dos bacabalenses devido à atribuição do seu nome a um dos primordiais logradouros públicos de Bacabal, foi *Virgílio Parma*, esposo da professora Rosa Lima, sendo também reconhecido como o primeiro farmacêutico da cidade.

Ainda no contexto das nucleações existentes no espaço urbano bacabalense, constatou-se nucleações interdenominacionais no bairro Juçaral, citadas por Francisco Assis em suas correspondências escritas nas décadas de 1960, as quais faziam alusão às nucleações emergentes nas décadas de 1930 e 1940. Muitas dessas nucleações assistidas pelo mesmo nas residências de tais membros:

Do nosso conhecimento, os crentes de outras denominações existentes em Bacabal desde a nossa chegada em julho de 1937, até a nossa transferência para Arari em dezembro de 1943, eram os seguintes: Da igreja presbiteriana independente: Joel Pereira com a família, o senhor Mariano e o senhor Lucas com a esposa Olin-dina; Joel dirigia cultos em sua casa e por sua vez, o Rev. Severino Lima veio de São Luís, celebrar a santa ceia, algumas vezes eles assistiam culto mesmo conosco, mesmo em Juçaral. Da igreja presbiteriana Sinodal: D. Chandoca com seu esposo menino Deus; que moravam na Rua Forquilha, perto de Maria Lopes e Vito; o senhor Samuel Costa que trabalhava na loja de tecidos RIANIL. Também o primeiro sogro do pastor Paulo Belizário, o senhor João Rufino. Mas com exceção de Dona Chandoca, o resto eram crentes mudos, não dirigiam cultos, não recebiam visitas de pastor nem se reuniam com outros crentes. Não sabemos se oravam. Da Igreja Adven-

tista do sétimo dia: no final do bairro Juçaral, residia um casal de crentes adventistas, o senhor Cirilo, horticultor com a sua mulher, dona Ermita. Residindo nós, no Juçaral passava ele diariamente com exceção dos sábados, com um ou dois cofos de verdura nos oferecendo, nós sempre comprávamos penalizados pelo seu árduo trabalho para manter a vida. Certo dia humildemente, ele fez-me o seguinte pedido: Irmão Francisco eu lhe peço por bondade, que no próximo sábado, vá dirigir a nossa escola em nossa casa; eu já não estou enxergando bem para fazer a leitura e dona Ermita está da mesma maneira e nós queremos ser confortados com a palavra de Deus. Atendi o convite e fui tendo falado apenas a palavra de Deus. Da Igreja Cristã Evangélica: Marino Costa com sua esposa Pedrinha e seu filho José. Pessoas prestáveis e amigas. O irmão Marino sendo oleiro, quando a nossa igreja comprou o terreno para a construção do templo, ele ofereceu todo o material para a construção da frente na sua totalidade e o fez cordialmente. (GOMES,1967)

Em outro primordial bairro da cidade de Bacabal-MA, denominado Ramal, segundo descrições do historiador dileitante bacabalense Raimundo *Sergio de Oliveira* (2001), dirigiam-se cultos familiares na casa de José Henrique, e nas décadas de 1950, período da ampliação do primeiro templo protestante pentecostal da cidade, cultos familiares eram dirigidos na casa da senhora *Anésia*, em frente à Praça São José, diga-se de passagem, atual Praça do Bolo.

É oportuno também destacar a atuação do pioneiro *Firmo Vieira* e suas irmãs, descritos pelo historiador dileitante Orlando Alves de Alencar, mediante transcrição da narrativa do Pastor Boaventura, o qual descreveu; “No lugar denominado Outeiro da Cruz, chegava o irmão Firmo Vieira e suas irmãs Eduvirgem e Gertrudes Vieira que pregavam a palavra de Deus e ali tornou-se uma congregação que muito serviu de apoio para (...) Assis Gomes. (ALENCAR, 1993, p. 04)

É constatada uma intertextualização e uma interlocução ratificadora de tais aspectos, em correspondências biográficas de Francisco Assis, quando o mesmo narra situações de confronto discursivo de membros ordinários, no tocante aos dízimos:

Já no meu tempo chegou em Outeiro o irmão Firmo José Vieira, e com sua família fundou uma embora pequena, porém animada congregação que muito me socorreu nos meus apertos e necessidades; ele era exímio doutrinador no tocante as contribuições de dízimos e ofertas. Reconhecendo ele as minhas necessidades, não esperava que eu fosse visitar a congregação para entregar os dízimos, sempre que havia oportunidade ele o mandava. Lembro-me nitidamente, de uma ocasião que ele mandou a quantia de Cr\$ 6,00 ou seja seis mil reis; naquele tempo, avultada importância. O portador foi um crente por nome Severino. Eu não estava na ocasião. Fui informado por fontes seguras, que o portador ao chegar de volta em Outeiro dissera o seguinte: “irmãos, nunca mais levarei dízimo para o pastor e quanto a mim, nunca o pagarei. Quando entreguei o dinheiro a mulher do pastor, ela ficou rindo e saltando dizendo: vou comprar um vestido pra mim com este dinheiro. Estão vendo irmãos que eu não sou todo para trabalhar para mulher de pastor luxar? “Bem, minha esposa disse muito bem, a aplicação do dinheiro vindo da congregação, em roupa, nada mais lícito e razoável, fora numa coisa fútil, como televisão seria detestável, porém para roupa, só uma mentalidade ridícula; será capaz de protestar. Isso porém, acontece com aqueles que de qualquer maneira procuram revelar o grau de estima que tem para com os obreiros do Senhor. Isso foi ainda por ter sido eu, o pastor que o batizou em 26 de janeiro de 1942, no lugar São Raimundo, parte do Outeiro.... O fim daquele homem foi lamentável. Depois, ele jurou dar uma bofetada no Pastor Raimundo Silva, mas como resultado, o braço foi amputado, nunca se arrependeu e morreu na cachaça...irmão Firmo José Vieira conhece bem esses fatos. (GOMES,1967)

As narrativas biográficas e orais evidenciam que a formação das primeiras nucleações pentecostais na zona rural de Bacabal, mais especificamente nos povoados *Vertente, União e Outeiro*, tivera como elementos pioneiros as famílias Bispo, Bem-te-vi e Vieira. Todavia, Pastor Boaventura (2012), no tocante à atuação e à vida de *Firmo Vieira* e outros precursores

do pentecostalismo em terras bacabalense, faz a seguinte descrição narrativa:

Quando Firmo Vieira chegou não tinha ninguém de crente (da Assembléia de Deus) aqui, a família da irmã Ana pereira chega em 1934 mais ou menos. Mas o primeiro evangélico da Assembléia de Deus que chegou aqui foi Firmo Vieira, vindo de Itapecuru, agora que não foi divulgado e com isso ficou; só que ele chega no Outeiro, e do Outeiro que ele evangelizou todo esse município, foi ele o primeiro a evangelizar todo o município, depois ele com Francisco Assis. Irmão Firmo, foi o primeiro pentecostal que veio pra essa região, ele veio pra cá em consequência de um escândalo que houve em Itapecuru, que a igreja acabou-se, o Pastor fugiu com uma moça, foi aquele escândalo, e os crentes uns se desviaram e outros foram embora e quem visitava lá era eu, lá em Itapecuru, vindo de Redenção que hoje é Mata Roma, ali era Campo de Mata Roma.... Quando ele chega no município ele passa direto pra o Outeiro, foi morar no Outeiro, é adiante de Bela Vista uns 18 km, é apegado ao Sincorá, hoje ainda existe com o mesmo nome, o nome de Outeiro. Foi o primeiro pentecostal da região, não teve outro, poderia ser que ele tenha tido contato com o pessoal da Vertente, mas não posso afirmar faz muito tempo e a gente não pesquisava nessa área. A irmã Ana veio pra cá como professora, parece que foi transferida pra cá, e veio lecionar aqui, aí a família veio toda, não sei o ano que eles vieram, uns dizem que é 1932 outros falam que é 1934, mas não tem nada certo não, eles botavam aproximado, porque naquele tempo quando foi colhido essas informações, não tinha nenhum deles aqui (isso em 1993). (SOUSA, 2012)

Já a senhora Maria Bispo, quanto à atuação de seus familiares, no que tange à interface do desbravar não só de novas terras, como também trilhas e veredas de uma nova fé, relata que:

Eles abriro a morada na Vertente, era mata virgem, daí eles foram fazer, uma roça que hoje em dia é onde é a igreja da Vertente, ali naquele lugar eles tiveram, e

foram fazer roça, e fizeram a barraca ali, eu ainda fui lá mais a tia Catarina, fizeram uma barraquinha de palha, eles foram os pioneiros, ele papai ,parece que o tio Bastião Bispo, num tô bem lembrada...mais o tio Bastião, num tenho lembrança do ti Filipi, se foi ,mais o papai o ti Bastião e o Nonato foram abrir roça lá, o Pai de Macelina também. Quando eles queimaram a roça, eles fizeram logo as barracas dentro, e depois fizeram as casas, quer dizer fizeram as casinhas pequenasPois é eles são os fundadores da Vertente, os Bispos. Pois é, quando eu cheguei na Vertente...os cultos eram na casa de Catarina ,e quando eu me converti os cultos ainda eram lá, aí veio o irmão Agostinho Ribeiro, irmão do Irmão Leandro, Agostinho Ribeiro ele ficou lá na casa de Catarina foi tempo, ele quem dirigia os trabalhos, pregava muito bem, a esposa dele era irmã Prenda eles não tinham filho ,irmã Prenda já uma mulher de idade, me lembro como hoje ,lá era um salãozinho, tinha só uma mesinha assim; e eles sentavam todos dois empariado, ele do lado, ela do outro, ficavam os dois ali empariado, e ele pregava ela só não era pregadeira ,mas era do lado dele toda a vida.(PEREIRA,2012)

Além do mais, Rolim Cartaxo pondera que:

(...) O pentecostalismo ofereceu as funções e o púlpito dos pastores aos semi alfabetos e sem instrução socialmente admitida. Com isso, abriu às portas de suas igrejas a cultura oral das massas populares. O importante para ele não era passar pelos bancos de um colégio ou de algum instituto de formação. Era ser santificado pelo Espírito. Rompeu assim com a dicotomia entre letrados e não letrados. Entre ignorantes e instruídos. Os templos pentecostais se constituíram, então, em espaços sociais onde a cultura popular se associou a religiosidade do povo. (ROLIM, 1985, Pág.65).

Em consonância ao que vem sendo discorrido, é valido destacar alguns aspectos referentes à formação secular de Francisco Assis Gomes, primeiro pastor da Assembleia de Deus e líder pentecostal de Bacabal, quando o mesmo, na resenha

biográfica de sua conversão, discorre de forma precisa que:

Deparei-me na cidade, com o seminarista católico, senhor Josaphat, pessoa muito amiga e popular, o qual tinha um excelente colégio e ensinava não apenas Português, História e Geografia, mas latim. Considerando que os meus estudos na infância foram muito fracos e persuadidos de que a missão de um obreiro é de elevadíssima responsabilidade e a sua representação popular merece ser bem honrada, achei por bem, matricular-me para estudar naquele colégio, o que jamais constituiria para mim, qualquer humilhação. Assim, o fiz, passando a estudar por algum tempo para mim, muitíssimo proveitoso. (GOMES, 1985, p. 36)

A Senhora *Isabel Gama*, neta das pioneiras do pentecostalismo assembleiano em Bacabal, no que tange à zona urbana, relata mediante a memória oral aspectos minuciosos acerca do grau de escolaridade do líder pioneiro do pentecostalismo assembleiano em Bacabal, Francisco Assis Gomes:

Era interessante que o Pastor Francisco Assis, ele falava muito errado, ele veio do interior, aí quando era na Escola Dominical, já tinha as lições bíblicas...já tinha, aí ele lia muito errado, minha tia quando terminava o culto dizia com ele: pastor você não diga mais essa palavra assim, elas zelavam muito pelo português; que elas sabiam mesmo; aí ele...foi irmã, foi? Pois então eu vou lhe dar um caderno e a senhora toda palavra que eu disser errado a senhora corrija, e quando terminar o culto nós vamos estudar. Tabom! E assim ele fazia. Quando ele dizia "incronto" ela ia e botava o correto "pregunta" ... (risos) ele sempre dizia errado. (GAMA, 2005)

Nas décadas de 1930, é perceptível, através das narrativas biográficas e orais, a atuação do missionário João Jonas, na assistência às primeiras nucleações pentecostais no território de Bacabal-MA. Este era um homem culto que falava dez idiomas, e converteu-se ao Pentecostalismo no Pará, embora anteriormente professa-se à fé

ortodoxa grega. Logo, mudou-se para o Maranhão, trazendo consigo carta de recomendação do pastor José Bezerra Cavalcante, então pastor da igreja em Manaus, Amazonas.

Emílio Conde, autor da obra de cunho institucional *História das Assembleias de Deus no Brasil*, acerca da atuação de João Jonas no Maranhão assim descreveu:

Com a transferência do pastor Januário N. Soares para a igreja de São Luís, o pastor João Jonas ficou responsável por todo o trabalho no interior maranhense, compreendendo, já na época, 15 igrejas e suas muitas congregações em 12 municípios, com mais de 600 Km entre os pontos extremos, distância essa que o pastor vencias no lobo de um burro, quando não a pé, devido à precariedade do transporte na época. (2000, p. 86)

Por sua vez, cabe-se frisar, segundo informações extraídas do opúsculo de Francisco Assis Gomes, intitulado *Resenha de minha conversão a Cristo*, que:

...João Jonas realizando uma viagem evangélica de Mata Velha hoje Dom Pedro, passando por Pedreiras, Bacabal, chegando até Teresina – Piauí, em Bacabal consagrou João Gregório a presbítero, mas por causa de uma doença foi impedido de exercer o ministério e acamado, de Vertente manda João Jonas, Cícero Oliveira, apenas membro e auxiliar da Igreja, para dirigir o trabalho em Bacabal; porém sua demora foi curta e logo voltou. João Gregório falece. (1985, p. 33)

Maria Bispo Pereira, como já citada anteriormente, uma precursora do pentecostalismo na cidade de Bacabal e região, residindo de forma primária e desbravadora juntamente com sua família no povoado Vertente, local descrito pelo pastor Boaventura (2012) como a sede do movimento pentecostal no Médio Mearim, sobrinha de um dos pioneiros do pentecostalismo no Maranhão, *Ludgero Bispo*, descreve em sua narrativa que a mesma tivera contato com vários pastores pioneiros do pentecostalismo no Maranhão, tal como *João Jonas*.

O irmão João Jonas Chegava lá na vertente todo cheio de risos, vestido numa roupona de caqui e dizia assim:

“Ei irmão”, ele sentava e pegava a chorar, quando uma pessoa falava com ele, ele falava chorando, ele dirigia os trabalhos, ele ia pro púlpito do jeitinho que ele andava, do jeitinho que ele chegava ele ia, de bota, de espora nos pés, era desse jeito. Ele tinha uma burra era uma burra que eu me lembro bem, tinha um amigo dele lá que ele dizia, fulano de tal namorou com minha burra, querendo dizer se agradou. Nós tinha o irmão Jonas lá como um parente, ele vivia lá mais nois, quase assim como um parente, ele ia pra Demanda pra esses outro lugar, que ele não quietava viajando pra Demanda, Pedreira por ai assim, tudo a pé e lombo de burro, ele andou primeiro muito a pé ,ele viajava com os pés enrolado nuns pano pra passar nos igarapé que tinha muito, pra atravessar na lama, nos igarapé ele enrolava os pés de pano, e eles chamavam ele Pé de Pano era o apelido dele, só porque ele enrolava os pés pra passar na lama e nos igarapé...também porque os pés dele era finim que nem pé de criança. . (PEREIRA,2012)

Rayfran Batista da Silva (2013), em sua obra *“João Jonas: O apóstolo dos Sertões”*, faz menção ratificadora a um dos aspectos citados por Maria Bispo em sua narrativa sobre expressões gestuais e emocionais de João Jonas:

Analisando alguns aspectos de sua biografia, consegui detectar uma semelhança muito próxima entre o que aconteceu com Jeremias o profeta das lagrimas, no Antigo Testamento e o que ocorria frequentemente com o missionário João Jonas. Os nossos principais informantes e as nossas fontes biográficas foram unânimes em afirmar que o nosso biografado com muita frequência podia ser visto chorando enquanto pregava para uma multidão, e, às vezes quando falava de Jesus para uma só pessoa ou mesmo quando aconselhava a um irmão que estava frio na fé. É difícil para alguns esse entendimento, mas o nosso apóstolo dos sertões, era ao mesmo tempo um homem du-

rão; porém, foi identificado por muitos de sua época como um pregador chorão. (SILVA, 2013, p.109)

As narrativas e a oralidade da senhora Maria Bispo Pereira fazem emergir, via memorial (memória) oral, características bem específicas do missionário João Jonas, assim como do seu cotidiano. Missionário descrito por Rayfran Batista como o "Apóstolo do Sertão":

"...sua bravura, visão missionária, sua sementeira da palavra de Deus e os milhares de vidas que ganhou para o Senhor Jesus nos mais distantes e difíceis povoados, vilas, fazendas e lugarejos com apenas uma ou duas casas... por todo o seu zelo, amor e esforço com vistas ao crescimento da igreja em nosso estado, não há nenhuma dúvida que a ele pode e deve ser atribuída a alcunha de "O Apostolo do Sertão" (SILVA, 2013, p.16)

As descrições narrativas da senhora Maria Bispo além de revelar características físicas, estéticas e emocionais do missionário João Jonas, também tangenciam de maneira implícita e ratificadora um pouco da trajetória e da alcunha de João Jonas como esse *apóstolo do sertão*:

O João Jonas em estatura era um homão forte, vestido numa roupa de caqui, só vestia caqui, nesse tempo eles usavam muito caqui, era um pano amarelo, tipo uma lona, era daqueles pano que eles faziam a farda da polícia...a roupa dele era essa, eu não via ele com outra roupa, só via ele com essa roupona. Ele não tinha família não, de tempo em tempo ele tinha assim um negócio, um medo de um povo de lá, do lado dele vim atrás dele, ele ficava assombrado ele veio tipo exilado no tempo da guerra que o homem matou muito judeu ai ele fugiu pra outros lugar aqui no Brasil, quando ele chegou aqui ouvi falar que ele veio da Alemanha, e procurou os lugar de mais esconderijo ,até que ele foi embora mesmo pro sertão e vivia pra lá pro sertão, e foi, e daí atacou o medo nele o nervoso, ele dormia lá pra dentro dos matos, até foram uma caravana de pastor daqui e pegaram

ele lá, neste lugar que ele armava a rede ,no sertão, pro lado de Balsas...ele morreu lá pra banda do sertão no lugar que Luzia morava. Eu ouvi falar que ele era alemão eu num sei o lugar que ele morava, eu só sabia que ele era alemão, ele falava muitas línguas, ele via agente e falava “ eermãao” (risos) era assim enrolado, o Moisés, meu filho, era pequeno e corria, tinha medo dele por causa da roupona dele, ele era grandão, e ele dizia, não “côora menino”; ele visitava todo crente, ele chegava na Vertente e saía com as espora no pé com aquelas passadonas. Ele dirigia o culto na igreja, mas assim que começou não tinha igreja mesmo, dirigiam nas casas aí eu não me lembro se ele tava por lá nesse tempo, mas na igreja eu via ele muitas vezes. Ele passava tempo aqui e saía, passava tempo pra lá e voltava, ele sempre vinha, ele se arranchava lá na casa de um véi chamado Cicero de Oliveira, ele gostava de lá, o Cicero era crente, irmão Cicero, irmã Teresa, ele até dizia: Galinha de Teresa hoje tá boa! eles gostavam quando ele chegava, faziam tudo pra ele, esse irmão Cicero. (PEREIRA,2012)

Leonilha de Sousa Araujo, também pertencente à família Bispo, prima de Maria Bispo Pereira, desbravadores do pentecostalismo na região do Médio Mearim bacabalense, evidencia em sua narrativa reminiscências concernentes também ao seu contato com o missionário *João Jonas*:

Eu conheci ele demais, conheci ele na Vertente, ele tinha uma burra muito famosa, essa burra, que ele tinha ele botava lá pertinho da parede do papai, lá na Vertente...E conheci por ali tudinho...como eu digo só saí dali quando me casei, aí saí....Ele era um velhão novo, forte, era bem charmozão viu, ele tinha uma burra assim bem famosa, grande, e ele botava ela bem pertinho da casa... nossa casa era aqui, e tinha um terreno assim, fora, e ele botava pra comer babujo, milho, tudo... (ARAUJO, 2012)

Contudo, o Pentecostalismo Assembleiano em Bacabal vem emergindo paralelo ao próprio desenvolvimento do município, não obstante, no período de chegada des-

tes pioneiros, Bacabal ainda não teria sido elevado à categoria de cidade, elevação que só será dada no ano de 1938.

Por certo, Lyndon de Araújo Santos vem elencando em seu estudo sobre *Protestantismo e cultura na primeira república brasileira* que:

No final dos anos 20 e início dos anos 30, o Maranhão tinha uma área de 459.884Km², e uma população de 1.173.595 habitantes e contava com a presença de protestantes em cerca de quinze municípios (...) embora numericamente pequenos, os protestantes e pentecostais localizavam-se em cidades e regiões políticas e economicamente estratégicas. (2006 p. 81).

Faz-se importante mencionar que, em janeiro de 1937, João Jonas consagrou Francisco Assis Gomes para exercer as funções de diácono e atuar na Assembleia de Deus no povoado Vertente. Desse modo, o mesmo ainda na função de diácono é convidado por João Jonas para juntos realizarem uma viagem evangelística, passando por Bacabal, pelo povoado Copém, Olho D'água das Cunhãs e Jejú. Em Bacabal, João Jonas decidiu consagrar Francisco Assis a presbítero e deixá-lo como dirigente, porém naquele momento o mesmo não aceitou tal cargo.

Mais precisamente, em julho de 1937, Francisco Assis Gomes, ainda como diácono, é ordenado por *João Jonas* a deixar o povoado de Vertente e destinar-se ao município de Bacabal com a missão de organizar o campo de trabalho, dando assim assistência aos crentes pentecostais que se encontravam residindo na referida localidade. Francisco Assis descreve que:

...não havia mais de uma dúzia de crentes em comunhão; recordo-me plenamente dos seus nomes. Na reunião primeira, pergunta Jonas aos crentes se me aceitariam como seu dirigente, a resposta foi afirmativa. Insistiu para consagrar-me logo a presbítero, mas não o aceitei. Fomos a Copém onde residia o irmão Tonico Costa. Membro ali, ele a esposa, o sogro com a mulher, sua cunhada a irmã Maria do Batista, irmã Claudina, Antônio Branco que desviou-se mais tarde, a esposa irmã

Antônia, sua filha Duzinha, cujo pai obrigou a casar com um sanfoneiro e por tal motivo desviou-se. A história dessa jovem tornou-se maravilhosa; muitos anos depois o marido Raimundo Marques se converte em Bacabal e ela reconciliou-se, efetuando maravilhosos trabalhos na causa do Senhor. Do Copém fomos ao Jejú, onde tinha uma pequena congregação; ali reside um crente Raimundo dos Santos, membro com a mulher, duas moças, Antônia e Enedina, essa casou-se com um presbiteriano e mudou-se, Antônia evadiu-se no mundo. O velho com a velha tornara-se sabaquaras; uma boa filha casada com um tal Chico Santana fingido de crente que por causa de seduzir uma mulher casada, o marido da mesma alvejou-o, vindo da roça a tarde montado num burro, que escapou por um triz, o camarada tremeu a mão e a camada de chumbo atingiu somente o burro na pá. Foi um estrago para o trabalho do Senhor. (GOMES,1967)

Francisco Assis Gomes não perdeu tempo no serviço de evangelização, que abrangia a cidade de Bacabal e atingia vários povoados do município, o que motivou um grande campo de trabalho (ALENCAR, 1993, p. 04).

Sendo pastor da Assembleia de Deus em São Luís, no ano de 1937, José Bezerra Cavalcante, então líder do pentecostalismo assembleiano no estado do Maranhão, decide realizar uma visita à cidade de Pedreiras, chegando até Centro do Batista onde era dirigente o Presbítero Lúdgero Bispo de Sousa, este caracterizado por Conde (2002) como sendo um homem ousado na propagação da doutrina pentecostal aos muitos povoados do Vale do Rio Mearim, zona grandemente perigosa devido ao cangaceirismo que ali imperava e onde a justiça era o facão "colins" e o "rifle".

Logo, no dia 30 de agosto do referido ano, e na localidade citada anteriormente, José Bezerra com João Jonas consagraram Francisco Assis Gomes a presbítero, este que até o presente momento exercia a função de diácono em Bacabal. Assim, o mesmo passava a ser "presbítero com todos os direitos de um pastor: Batizar, celebrar a comunhão, etc. Isso por causa da deficiência de pasto-

res no Estado que era uma raridade". (GOMES, 1985, p. 34)

Francisco Assis Gomes, abordando sobre sua chegada ao município de Bacabal, chega a destacar com bastante propriedade que, "Como dirigente, tinha o irmão Vicente Rodrigues, porém não era membro por não ser casado legalmente e a mulher além de inimiga do Evangelho e dos crentes, brigava muito com ele e detestava o casamento civil". (1985, p. 35)

Concernente à citação dada pode-se avaliar que, segundo os ditames pentecostais, o indivíduo só se efetivava como membro, podendo participar da santa ceia, de caráter simbólico, através da realização do batismo em águas, sacramento inviabilizado caso o referido candidato não houvesse consumado o casamento civil. Francisco Assis relata que:

Em Bacabal antes de transportar minha família de Ver-tente o que só aconteceu no mês de dezembro de 1937, me hospedei com uma nobre família composta de três ilustres membros: Ana Pereira, viúva e suas duas filhas solteiras, Rosa de Lima Pereira e Onesinda Pereira (Moreninha). (...) irmã Ana Pereira tinha outra filha membra, a irmã Gertrudes, casada com o senhor Luiz Gama que residiam no Povoado Paú Queimado; não muito depois vieram para a cidade, cheguei a batizar duas filhas da irmã Gertrudes, a Melusina, no dia 30 de março de 1941 e a Maria, no dia 20 de fevereiro de 1944. (1985, p. 34-35)

Nesse contexto, é digno de nota que o primeiro batismo em águas realizado pelos pentecostais assembleianos em Bacabal efetivou-se no dia 03 de julho de 1938, quando se tornaram membros da Assembleia de Deus em Bacabal sete candidatos: "Manoel Boaventura Correia, Luiz Oliveira, Euzébio Tavares, Raimunda Tavares, Experidia-na Viana e Raimunda Viveiros". (ALENCAR, 1993, p. 05)

Gomes (1985) relata, na *Resenha de sua conversão a Cristo*, que o mesmo passara por este sacramento, no dia 18 de outubro de 1931 nas águas do rio Mearim em Pedreiras, por execução do pastor Manoel César da Silva (Neco César), um dos grandes líderes do pentecostalismo no Maranhão nos anos de 1927 a 1932. Além do mais, ele chega a afirmar que no dia

6 de janeiro de 1932, em uma visita a uma família de crentes pentecostais residentes na cidade de Pedreiras, na ocasião de um culto doméstico à tarde, o mesmo recebeu o batismo com o Espírito Santo, mediante o credo pentecostal e confirmado pelo fato do indivíduo falar em outras línguas (glossolalia).

A persistência dos pentecostais assembleianos em Bacabal culminou em várias conversões. Embora sendo o pentecostalismo uma manifestação religiosa de características especificamente popular, havia conversões nas diversas classes sociais. A exemplo disso Francisco Assis Gomes cita que:

Convertera-se em Bacabal um professor e depois farmacêutico, Virgílio Parma, o qual batizei no dia 18 de setembro de 1938, este casou com nossa irmã Rosa de Lima Pereira. A celebração do casamento foi efetuada pelo senhor Juiz de Direito, Dr. Antônio Galvão, tendo nós, em seguida, oficializado o ato religioso. (1985, p. 35)

Pelo exposto, pode-se assimilar que, em termos de relacionamentos afetivos, quer seja namoro ou casamento, entre os pentecostais assembleianos em Bacabal, o conveniente seria que estas relações fossem dadas entre indivíduos que professassem a mesma fé, ou seja, o mesmo credo; caso contrário, estariam pondo-se em jugo desigual, conforme a interpretação bíblica extraída pelos mesmos, estando sujeitos a determinadas sanções e disciplina por parte da própria instituição.

No intuito de conquistar novos membros através da pregação da nova doutrina, os pioneiros do pentecostalismo em Bacabal lançavam mão do evangelismo pessoal, "de casa em casa", dirigindo cultos em vários pontos estratégicos da cidade. Portanto, relatando acerca de alguns destes mecanismos utilizados na difusão da doutrina pentecostal em Bacabal e circunvizinhanças, a senhora Isabel Gama, remanescente dos pioneiros do pentecostalismo em Bacabal, neta das pioneiras Ana Pereira Lima, filha de Gertrudes Gama, assim descreveu: "Nós viajamos a pé muitas vezes, para alguns povoados e cidades aqui da região, íamos para Pedreiras, Vitorino Freire, São Luís Gonzaga e Bela Vista, evangelizando e cantando hinos". (GAMA, 2005)

Do mais, considerando o aumento quanto ao número de crentes pentecostais em Bacabal, estes que em fins da

década de 30 realizavam suas reuniões em pequenos salões e nas residências dos membros, sentiu-se a necessidade da aquisição de uma sede própria; diante disto, Francisco de Assis Gomes é motivado a iniciar a construção de um templo para abrigar os novos prosélitos: "Planejou a construção; logo entrou em ação e o templo foi erguido cuja inauguração ocorreu em 13 de setembro de 1940 – foi o primeiro templo da Assembléia de Deus em Bacabal" (ALENCAR, 1993, p.05-06); e sobretudo o primeiro templo evangélico da cidade.

Dado a transferência do pioneiro Francisco Assis Gomes para a cidade de Arari, após um incessante trabalho realizado em Bacabal, chega para assumir o seu lugar e liderar a recém fundada igreja, dando prosseguimento ao trabalho de evangelização e difusão da doutrina pentecostal iniciada pelo mesmo, o pastor Raimundo Silva.

Em ordem cronológica, Raimundo Silva encontra-se no rol do segundo pastor da Assembleia de Deus em Bacabal e, décimo quinto no rol de pastores ordenados ao ministério pastoral pela CEADEMA. Assim, durante a administração do referido pastor não se detectou expressivas realizações e criação de órgãos específicos como foi constatado na administração de Francisco Assis Gomes. Não obstante, o mesmo deu continuidade ao trabalho de assistência à recém fundada igreja, que se encontrava em plena ordem até o mês de janeiro de 1946 quando foi substituído pelo pastor Manoel Alves Ribeiro.

Após intenso e persistente serviço de evangelização, iniciado pelos dois anteriores líderes do pentecostalismo que atuaram na Igreja Assembleia de Deus em Bacabal, a referida igreja vinha se estabilizando, sendo uma colmeia de atividades evangelizadoras. Cada membro era um evangelista a testificar a parentes, amigos e vizinhos, sobre suas experiências após terem conhecido a doutrina pentecostal.

Segundo Regina Reyes (Reyes) Novais (2006), na coletânea de artigos sobre *Religião e Cultura Popular*, o Pentecostalismo faz de cada crente um evangelizador, um militante que deve propagar sua fé, a parentes, amigos e vizinhos.

Nesta perspectiva, Regina Reyes (Reyes) Novaes tangencia a análise de que apesar do pentecostalismo intro-

duzir a concorrência religiosa explícita através da exigência de conversão e exclusividade isto, "... não significa, porém, romper com a família e a vizinhança, que na prática constituem as redes mais imediatas de grande importância como clientela para o proselitismo e evangelização...". (2001, p. 51)

Quando Manoel Alves Ribeiro, conhecido popularmente como pastor Nelzinho, chegou a Bacabal em janeiro de 1946, encontrou ali um número significativo de crentes e, dentre eles, pastor Nelzinho escolheu um grupo para cantar hinos harmonizados, sendo isto mais uma forma de participação e atrativo no culto pentecostal assembleiano de Bacabal.

Em 27 de setembro de 1941, o então presbítero Francisco Assis Gomes foi consagrado à evangelista e, posteriormente, em 30 de agosto de 1943, a pastor. Este que, de acordo com o livro de registro Nº 1 da CEADEMA (Convenção Estadual das Assembleias de Deus no Maranhão), órgão que dirige todas as Assembleias de Deus no Estado do Maranhão, encontrando-se na oitava posição dentre os cento e um pastores ali registrados por ordem cronológica.

Considerações Finais

Em suma, convém evidenciar que as linhas mestras deste texto estão imbricadas também à história religiosa de minha família, vizinhos e amigos, que um dia abraçaram a fé pentecostal assembleiana no município de Bacabal-MA.

São lembranças e histórias que sempre estiveram muito presentes no meu cotidiano, nascido em Bacabal, filho de migrantes cearenses, oriundo de uma família de tradição pentecostal assembleiana e, assim, vivia ouvindo as histórias dos pioneiros do referido credo, de suas falas, passei a conhecer o processo emergencial dos pentecostais assembleianos em Bacabal, que num primeiro momento culminou em uma produção monográfica intitulada *O Pentecostalismo em Bacabal: Representabilidade e Protagonismo da Assembleia de Deus das décadas de 1930 a 1950*, no ano de 2006.

Portanto, o presente texto de modo simultâneo vem também lançando luz quanto ao processo de implantação

e a disseminação do Protestantismo no Município de Bacabal-MA, cidade localizada a cerca de 250 km ao sul da capital do Estado São Luís, com ênfase na propagação da Igreja Assembleia de Deus, por ser esta a maior referência em termos de evangélicos no município e a primeira instituição Protestante e, especificamente, Pentecostal a iniciar o trabalho de evangelização da população bacabalense, ainda nas décadas de 1930. Espaço temporal muito próximo à chegada desta nova fé, em território maranhense, que se deu nas décadas de 1920, por Clímaco Bueno Aza, na capital São Luís.

Ademais, as narrativas biográficas e orais, que subsidiaram a construção da pesquisa, foram instrumentos de mediação analítica das táticas primárias dos protestantes pentecostais bacabalenses, denominadas por Rolim Cartaxo de *Nucleações*, que se estabeleceram tanto na zona urbana quanto rural do município de Bacabal-MA, nas décadas de 1930-1940.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Orlando Alves de. *História da Assembléia de Deus*. Bacabal.1993

ARAUJO, Leonilha de Sousa. *Entrevista* realizada em julho de 2012.

CONDE, Emílio. *História das Assembleias de Deus no Brasil*- 2. ed – Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

FRESTON, P. Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment, *tese de doutorado*, Universidade de Campinas.1993

GAMA, Isabel Calixto. *Entrevista* Realizada em agosto de 2005.

GOMES, Francisco Assis. *Resenha da minha conversão a Cristo*. 1985

_____, Francisco Assis. *Cartas biográficas*. Rio de Janeiro. 1967

Léonard, Emile-Guilahume. *O protestantismo brasileiro*. 3ª ed. rev., São Paulo: ASTE, 2002.

MOTA, Elba Fernanda Marques. *Representação de si e práticas da escrita na religião: a produção de Estevam Ângelo de Souza na Assembleia de Deus no Maranhão (1957-1996)*. São Gonçalo, RJ. 2013, p.50

NOVAES, Regina Reyes. *Pentecostalismo, política, mídia e favela*. In RELIGIÃO E CULTURA POPULAR. RJ: D P & A.

OLIVEIRA, Raimundo Sérgio de. *Meu novo nascimento minha vida com Cristo*. Bacabal.2001

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e história cultural*. -2. ed. 2. reimp. - Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2004.

PEREIRA, Maria Bispo Pereira. *Entrevista* Realizada em julho de 2012.

SANTOS, Lyndon de Araujo. *As outras faces do sagrado: Protestantismo e cultura na Primeira Cultura Brasileira*. São Luis: EDUFMA, 2006.

SOUSA, Boaventura Pereira. *Entrevista* realizada em julho de 2012

SILVA, Marcos Ferreira. *Pentecostalismo em Bacabal: representabilidade e protagonismo da Assembléia de Deus em Bacabal de 1930-1950*. Caxias-MA, 2006. (Monografia)

SILVA, Pekelman Halo Pereira. *As primeiras décadas do pentecostalismo assembleiano em São Luís (1921 a 1957)*. Trabalho de Conclusão de Curso (*Graduação em História*), 2006.

SILVA, Rayfran Batista da. *História da Assembleia de Deus no Maranhão: Assembleia de Deus em São Luís 80 anos de pentecostes e evangelização*. São Luís: Edgraf, 2001.

_____. Rayfran Batista da. *João Jonas: o apóstolo dos sertões*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013.

VANNUCHCHI, Aldo. *Cultura Brasileira: O que é, como se faz*. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

TRAJETÓRIA DO PASTOR BOAVENTURA PEREIRA SOUSA NA ASSEMBLEIA DE DEUS DE BACABAL-MA (1963 – 1996)²³⁹

Poliane Pereira Almeida²⁴⁰

Resumo: O presente artigo objetiva compreender, através da análise autobiográfica, a trajetória do pastor Boaventura Pereira Sousa e o seu ministério pastoral desenvolvido nos anos de 1963 a 1996, recorte temporal da pesquisa, tendo como foco a expansão e a consolidação da Assembleia de Deus em Bacabal. Boaventura Sousa é um sujeito com ampla participação na organização da Assembleia de Deus em várias regiões do interior maranhense. Iniciou sua atuação como líder na igreja do povoado de Redenção (atualmente Mata Roma) em 1947, mudou-se para Bacabal em 1963, igreja que presidiu durante 33 anos, e conheceu a maioria dos pioneiros da primeira geração de líderes da Assembleia de Deus. Destacamos ainda, em sua trajetória na cidade Bacabalense, a atuação incessante na evangelização, na construção do templo central e desenvolvimento de importantes trabalhos de caráter social através da escola Instituto Benemérito Evangélica.

Introdução

Este artigo visa analisar a trajetória do pastor Boaventura Pereira Sousa e o seu ministério pastoral desenvolvido na Assembleia de Deus em Bacabal a partir de sua autobiografia. O recorte temporal, 1963-1996, corresponde ao momento em que Boaventura Sousa esteve à frente da As-

239 Esse artigo é parte da monografia de Conclusão de Curso de Graduação intitulada Trajetória e ministério pastoral do pastor Boaventura Pereira Sousa na Assembleia de Deus em Bacabal (1963–1996). Sob orientação da professora Dr^a. Márcia Milena Galdez Ferreira, apresentada em junho de 2017, junto ao Curso de História da Universidade Estadual do Maranhão, Campus Paulo VI. E é parte do projeto universal FAPEMA *Luta pela terra no Médio Mearim - MA (1960-1990): experiências narrativas e deslocamentos* coordenado pela Prof. Dra. Márcia Milena Galdez Ferreira.

240 Graduada em História Licenciatura pela Universidade Estadual do Maranhão. E-mail: polly.almeida19@hotmail.com.

sembleia de Deus neste município, temporalidade fundamental para a análise da consolidação e expansão dessa igreja.

Atualmente, os campos biográfico e autobiográfico compõem complexas discussões teóricas e metodológicas em relação à escrita da história. Uma vez que as narrativas (auto) biográficas estão associadas à subjetividade, individualidade, história de vida e afetividade. Sob a perspectiva da historiadora Mary Del Priore (2009, p.07), a biografia é uma das primeiras formas de história, porém nem sempre esse conceito foi compartilhado entre os historiadores, as negatividades sobre a escrita de vida, estudos biográficos e o desaparecimento da narrativa ocorreram a partir da crise de paradigmas no século XX.

A escola francesa dos Annales possibilitou as inovações dos métodos (técnicas e teórica) de pesquisa, defendeu a exclusão da escrita biográfica, bem como, conforme desenvolve Mary Del Priore, era o divórcio entre história e literatura. Sob a argumentação de “no que deveria ser uma ciência, não havia espaço para a arte. Menos espaço ainda, pois a nova orientação excluía a biografia, que é narrativa por excelência” (PRIORE, 2009, p.08). Durval Muniz Albuquerque Jr. (2012, p. 27) apresenta que “a biografia havia sido considerada um gênero inadequado para a abordagem científica, tendo sido arrincoada no campo das artes literárias”.

A partir das décadas de 1970 e 1980 foi possível o retorno da biografia não mais buscar imortalizar ou heroizar o sujeito, mas na tentativa de analisá-lo. Durval Muniz Albuquerque Junior (2012, p. 29) afirma que é o retorno do sujeito como problema, questão, não mais como referencial, mas como diferencial. O autor defende também que não se trata do retorno de sujeitos individuais, esses passam a ser explicados pelas estruturas sociais e culturais. A reestruturação da escrita de vida permitiu que a historiografia fosse além da retrospectiva e da linearidade que conduzia o sujeito a uma narrativa com início, meio e fim. Em outrora, como relata Durval Muniz Albuquerque Jr., “a biografia, portanto é a narrativa que vai do nascimento até a morte, de um tempo linear que articula dois momentos: um princípio e um final” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2012, p.32)

Sobre a retomada da metodologia e escrita biográ-

fica, a autora Vavy Pacheco advoga que “fala-se em um “retorno” da biografia. Na verdade, não há um retorno, pois, biografias – fatuais e lineares - sempre houve e sempre haverá;” (2004, p.288). A partir da argumentação da autora, podemos perceber que não é unânime entre os historiadores o discurso de exclusão e retomada da grafia de vida.

Porém, é importante destacar que excluída ou não da historiografia, a escrita biográfica não passou ilesa pelas inovações dos Annales. A biografia foi reabilitada e executada sob uma ótica mais criteriosa e com mais rigor teórico. Sobre isso, com base nas críticas do sociólogo Pierre Bourdieu que, em seu artigo *Ilusão Biográfica*, afirma que os relatos autobiográficos preocupam-se em dar sentido e coerência aos acontecimentos. O sociólogo tece, ainda, outra crítica:

Essa vida organizada como uma história transcorre, segundo uma ordem cronológica que também é uma ordem lógica, desde um começo, uma origem, no duplo sentido de ponto de partida, de início, mas também de princípio, de razão de ser, de causa primeira, até seu término, que também é um objetivo (BOURDIEU, 2000, p. 184)

Ainda conforme Bourdieu, o real é descontínuo. Para Elba Mota (2013, p.67), “as preocupações teóricas e metodológicas são necessárias para evitar o risco de se fazer um relato biográfico composto tão somente de uma descrição de eventos de vida do biografado”. A reinvenção da biografia oportunizou a história ir além da narrativa, com um encadeamento de eventos sucessivos, o que denominam de abandono da biografia positivista para adesão de uma história problema.

Assim como a biografia é registro de memória constituída pela narrativa, a oralidade também é um método alicerçado na narrativa. Coincidência ou não, a História Oral também passou pela desvalorização “dos historiadores identificados com a tradição dos Annales, que excluíram a possibilidade de valorização dos testemunhos diretos e das fontes orais” (MORAES, 2002, p.319).

Para Marieta Ferreira (2002, p.326), “a história oral, é um instrumento privilegiado para recuperar memórias e res-

gatar experiências de histórias vividas”, mas não há um resgate perfeito e total, a história oral permite chegar-se a uma recuperação aproximada do vivido, pois, quando o entrevistado (re)elabora o vivido, há uma disputa de memória entre o dizível e o indizível, entre o individual e o coletivo, “como reelaboração, passa não só pelo crivo das críticas feitas aos acontecimentos da sociedade, mesclando memória individual e oficial; como também por um repensar da própria ação, por uma reconsideração das suas atitudes, a partir de um ponto de vista reconsiderado no tempo” (VIDAL, 1990, p.81).

A reabilitação da biografia a partir da História Cultural viabilizou aos pesquisadores reduzir a escala de observação não somente aos grandes nomes, proporcionou que a historiografia inclinasse seu olhar aos anônimos da história, ao “popular”, ao visto “de baixo”; a biografia volta-se para a vida do ilustre e do desconhecido, segundo Mary Del Priore. Conforme a autora, os novos métodos de abordagem biográficos possibilitaram “examinar os atores (ou o ator) célebres ou não, como testemunhas, como reflexos, como reveladores de uma época” (PRIORE, 2009, p.09). Através da problematização da escrita de vida de um indivíduo, é possível contar várias histórias, uma vez que o indivíduo não é um ser isolado, ele está inserido dentro da sociedade com suas múltiplas relações. Como nos apresenta Mary del Priore (2009, p.10)

A falsa oposição entre indivíduo e sociedade. O indivíduo não existe só. Ele só existe “numa rede de relações sociais diversificadas”. Na vida de um indivíduo, convergem fatos e forças sociais, assim como o indivíduo, suas ideias, representações e imaginário convergem para o contexto social ao qual ele pertence.

Na autobiografia, o sujeito faz o contrário, conforme afirma Verena Alberti, na construção autobiográfica, mesmo que esteja inserido em um grupo social, o sujeito reafirma sua unidade. Ao escrever sua trajetória, o sujeito parte da singularidade do eu, de acordo com Philippe Lejeune, o indivíduo “focaliza especialmente em sua história individual, em particular a história de sua personalidade”. (LEJEUNE apud MOTA, 2013, p.71)

O autor-narrador ao escrever sobre si reconstitui suas experiências vividas, ele seleciona, sintetiza e determina o dito e o não-dito. Como nos apresenta Verena Alberti, o sujeito “escreverá sobre sua vida aquilo que é permitido, seja em função de sua memória, de sua posição social, ou mesmo de sua possibilidade de conhecimento” (ALBERTI, 1991, p. 76) ou como ele quer ser lembrado em determinado momento. O sujeito-autor ao falar de si mesmo reconstrói o vivido, a memória recria o real não mais em sua totalidade, mas de maneira fragmentada propositalmente ou não. Ainda conforme relata Verena Alberti (1991, p.12):

Síntese que envolve omissões, seleção de acontecimentos a serem relatados e desequilíbrio entre os relatos (uns adquirem maior peso, são narrados mais longamente do que outros), operações que o autor só é capaz de fazer na medida em que se orienta pela busca de uma significação: busca essa que lhe dirá quais acontecimentos ou reflexões devem ser omitidos e quais (e como) devem ser narrados.

Assim como a escrita (auto)biográfica não é despretensiosa, o estudo dessa escrita também não é. Os relatos biográficos, narrativas, história e trajetória de vida, compõem um leque de ferramentas ao campo historiográfico, que nos auxilia na compreensão histórica a partir das experiências, testemunhos e depoimentos do sujeito e suas múltiplas relações. O campo religioso está inserido nessa lógica, pois a partir da individualidade do sujeito/homem religioso é possível analisar a estrutura religiosa, seja no catolicismo ou no protestantismo.

Assim sendo, utilizo a abordagem (auto)biográfica e a metodologia da História Oral para a análise da trajetória de vida do personagem/objeto, Boaventura Pereira Sousa, pastor da Assembleia de Deus em Bacabal²⁴¹ entre os anos de 1963

241 Bacabal está localizada na região central do estado, foi elevada à categoria de Vila pela Lei nº 932, sancionada pelo Governado Urbano Santos, em 17 de abril de 1920; seu município foi oficialmente instalado em 07 de setembro do mesmo ano. Pelo Decreto Lei nº 159, de 6 de dezembro de 1938, foi elevada à condição de cidade [...] localiza-se a 240 km da capital do Maranhão. São Luís, possui área total de 1.983km². Sua população foi estimada em 2014 pelo IBGE em 102.265 habitantes. Vide FERREIRA, Márcia Milena Galdez. *Configurando o espaço social no Vale do Mearim: Terra, Trabalho e Migração*. In FERREIRA, Márcia Milena Galdez Ferreira; FERRERAS, Norberto O.

a 1996. Utilizamos conjuntamente a entrevista temática, para captar e interpretar elementos que versam sobre a participação do pastor no pentecostalismo do Médio Mearim, e técnica de entrevista de história de vida, que tem como centro de interesse o próprio Boaventura Sousa e suas experiências vividas (ALBERTI, 2005, p.37).

A análise da trajetória do Pr. Boaventura e o seu ministério pastoral em seus diversos aspectos: família, educação, trabalho e suas relações sociais, religiosa e políticas, desenvolvidas na Assembleia de Deus em Bacabal, tem o objetivo de compreender as peculiaridades do pentecostalismo assembleiano no interior maranhense com ênfase nas estratégias evangelísticas e na organização interna da igreja que contribuiu para a expansão e a consolidação dessa igreja no Médio Mearim.

A leitura e análise da autobiografia de Boaventura, publicada em 2016, contribuiu significativamente para o desenvolvimento deste trabalho. É notável o cuidado que o sujeito possui ao falar sobre si. No entanto, é importante destacar que a utilização da sua autobiografia como documento não tem como intento, conforme Borges (2006, p.207), torná-lo herói, enunciar seu nascimento, formação, a narração de sua vida de forma linear e factual,

Conforme Durval Muniz, parte-se da hipótese de que “quem se põe a se autobiografar, coloca [...] a si mesmo no lugar do morto, pois para haver biografia é preciso partir do pressuposto que a vida que se biografa acabou, que nenhum episódio venha ser a ela acrescentado” (JÚNIOR, 2012, p.32). Propositamente ou não, na escrita autobiográfica de Boaventura Sousa, ele se põe como sujeito que está no final da vida e dá sentido à sua trajetória cotidiana apresentando-a como estando ligada ao providencialismo divino, como afirma: “tive muitas oportunidades de estar com o Senhor antes de escrever essa obra, mas se Deus não permitiu é porque tinha alguma coisa a ser feita por meu intermédio” (SOUSA, 2016, p.251)

Ele utiliza um fio condutor para demonstrar continuidade de nos acontecimentos que balizaram sua existência e, através

do trabalho de reconstrução de si mesmo, ele tenta dar uma lógica, "tenta definir seu lugar social e suas relações com os outros" (POLLAK, 1989. p.11) e na relação presente passado.

Pentecostalismo e Assembleia de Deus no Maranhão e em Bacabal

O pentecostalismo no Brasil chegou por meio dos missionários suecos, Daniel Berg e Gunnar Vingren, que aportaram no Pará, no dia 19 de novembro de 1910, vindos dos Estados Unidos. A principal missão da dupla era a evangelização e "ganhar alma", ou seja, a conversão das pessoas ao protestantismo.

Segundo Pekelman Silva (2006, p.42), a Assembleia de Deus chegou ao Maranhão em 1921 sob a liderança do colombiano Clímaco Bueno Aza que ficou pouco tempo à frente da igreja e no mesmo ano foi substituído por Manoel da Penha, considerado oficialmente, conforme Elba Mota (2013, p.53), o primeiro pastor da Assembleia de Deus em São Luís.

De acordo com Lyndon Santos (2006, p.54), os anos de 1921 a 1940 foi um período caracterizado pela implantação do pentecostalismo na capital e no interior sob a liderança do missionário Nels J. Nelson. No interior maranhense, foi designado para atuar o missionário João Jonas, convertido em Belém do Pará. Os seus ensinamentos priorizavam a evangelização e as doutrinas sobre o *batismo no Espírito Santo*. As instruções sobre o Espírito Santo eram uma preocupação dos pastores pentecostais, pois seria Ele (o Espírito Santo) quem capacitava os fiéis na caminhada cristã, como relata Santos.

A própria ênfase do Espírito Santo, como batizador e doador de dons, tornava o humano sujeito às manifestações e, portanto, secundário na compreensão do sagrado. Mas esta condição de *visitado* e *capacitado* pelo Espírito Santo tornava este humano um elemento ativo de realizações das *obras* preanunciadas pela soberania da terceira pessoa da trindade. (SANTOS, 2006, p.56, grifos do autor)

O campo religioso maranhense era hegemonicamente católico no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, e embora já houvesse a presença de algumas²⁴² igrejas evangélicas, a realidade religiosa do Maranhão não estava muito distante do cenário religioso brasileiro. Onde a religião oficial era o catolicismo e a “diversidade religiosa constituída por tradições de origem africana, indígena e outras expressões minoritárias, a exemplo de judeus, islâmicos e protestantes” (SILVA, 2015) não apresentava ameaça ao domínio católico; as religiosidades indígenas e africanas não tinham tanta representatividade, foram rechaçadas por parte da igreja católica e do Estado e, posteriormente, demonizadas pelas igrejas evangélicas, inclusive pela Assembleia de Deus.

Apesar de a igreja católica ser a religião oficial no Brasil, “a Constituição imperial de 1824 não garantia ao catolicismo o *status* de ser a única religião do país” (SANTOS, 2006, p.27). Segundo Elizete da Silva (2015, p.17), “poderosas denominações protestantes anglo-saxônicas passaram a olhar o país como uma terra de missão”. O chamado protestantismo de missão começou no Brasil com os Metodistas em 1835, através do missionário Fountain E. Pitts, enviado dos EUA para fazer uma análise do campo missionário brasileiro (D’AVILA, 2006, p.76). Posteriormente, chegaram ao Brasil missionários estrangeiros que “representavam missões congregacionais, presbiteriana, batistas e episcopais respectivamente” (SILVA, 2006, p.24).

O pentecostalismo no Brasil e no Maranhão não foge à regra, sua expansão foi propagada por missionários estrangeiros, como já apresentados, e em seguida por missionários locais. Em São Luís e nos lugares mais longínquos do estado, a Assembleia de Deus foi difundida por conta das atuações evangelísticas de missionários que encontraram, principalmente no interior maranhense, um ambiente favorável, pois eram pessoas que não recebiam nenhuma assistência das políticas públicas e do governo e que encontravam na religião uma rede de soli-

242 Conforme Lyndon Santos, em 06 de junho de 1886, houve a inauguração do templo da Igreja Presbiteriana. A Igreja Presbiteriana Independente (IPI) de São Luís foi fundada em 24 de setembro de 1903. Os Batistas organizaram a primeira igreja em 23 de maio de 1908. Em 1910, a Assembleia de Deus chegou ao Brasil.

driedade e um meio de aliviar a exaustiva carga do cotidiano a qual estavam submetidas. Como aborda Maria Lúcia Montes:

Por mais humilde, mais incapaz, mais ignorante que seja, o convertido sente imediatamente que é útil e que nele depositam confiança: chamam-no respeitosamente de *irmão*, seus serviços são solicitados por pessoas que falam como ele e que têm certeza de pertencer ao *Povo de Deus*. (MONTES, 2012, p.84 grifos do autor)

Para Pekelman Silva, (2006, p.28), se o pentecostalismo representa um lenitivo para as massas pobres oprimidas, encontrou terreno fértil no Brasil. A promessa de um galar-dão no céu, das bem-aventuranças e de que todas as coisas, todos os sofrimentos serão transformados em alegria celestial, foi preponderante para atrair o público para o qual estava sendo propagada a mensagem. O discurso de fraternidade e de "unidade", onde todos são irmãos na pessoa de Cristo, faz emergir um sentimento de conforto e ajuda

No interior do Maranhão, o público da Assembleia de Deus era composto principalmente por migrantes, lavradores, camponeses, quebradeiras de coco babaçu, homens e mulheres que constituíram família muito jovem, cuja maioria era predominantemente analfabeta e negra.

Construíram então um espaço de crenças e fé que recebiam a todos sem distinção de cor e condição social, em que este fiel passava a falar e ser ouvido, aproximando-se do seu mentor espiritual para tanto. Tais anseios não foram encontrados na maior denominação religiosa do período, a Igreja Católica, mas em uma denominação pentecostal, Assembleia de Deus. Este foi o contexto em que as Igrejas assembleianas expandiram-se e nacionalizaram-se. (MOTA, 2013, p.46)

Bacabal está localizada no Médio Mearim, região central do estado, e recebe essa denominação por conta da grande quantidade de bacaba (coco selvagem) existente na localidade na época da sua fundação (OLIVEIRA, 2002, p.09). É uma região marcada pelo intenso fluxo de migrantes, devido à vasta ex-

tensão de terra, fertilidade do solo e abundância de água por causa do rio Mearim, utilizado como meio de transporte pelos moradores e também para o escoamento da produção agrícola local, o que contribuiu para a cidade se destacar na comercialização de produtos como: arroz, milho, algodão e coco babaçu. Como nos apresenta Márcia Milena Ferreira (2015, p.64), Bacabal, juntamente com Pedreiras na década de 30 do século XX foram os maiores produtores de algodão do estado.

A partir da década de 1930 ocorre o desenvolvimento econômico e populacional por efeito da migração intensa e alta produtividade de produtos agrícolas (arroz e algodão), embora sofra algumas dificuldades na fixação desses habitantes que, na maioria das vezes, estão em constante transição. Os anos (19)30 são marcados também pela chegada da primeira igreja evangélica na cidade bacabalense, a Assembleia de Deus.

A igreja Assembleia de Deus em Bacabal, inicialmente, foi formada em 1932, com significativa participação de mulheres procedentes de Engenho Central, hoje Pindaré Mirim, a irmã Ana Pereira Lima e suas filhas Rosa, Gerturdes e Onesinda Lima (ALENCAR, 1997, p.08). Porém, quem se destaca na evangelização da AD (Assembleia de Deus) é Gertrudes Pereira Gomes, uma das filhas de Ana Pereira Lima, que fez de sua casa a primeira congregação em Bacabal com a ajuda das filhas, irmãs e da mãe²⁴³. Os cultos domésticos foram determinantes para que outras famílias passassem a frequentar as reuniões, com destaque para a família de: Firmo Vieira, família Bispo e família Bentevi.

As famílias Bispo e Bentevi são oriundas da zona rural de Bacabal: a família de Firmo Vieira vem do povoado de Outeiro, a família Bispo saiu de Lagoa Nova (Pedreiras) e fundaram o povoado de Vertente. Dessa forma, ambas as famílias saem dos seus respectivos lugares com destino a Bacabal. Na narrativa de Maria Bispo, membro da família.

Eles abriram a morada na Vertente, era mata virgem, daí eles foram fazer, uma roça que hoje em dia é onde é a igreja da Vertente, ali naquele lugar eles tiveram, e foram fazer roça [...] fizeram uma barraquinha de palha,

243 <http://www.adbacabal.com.br> acesso em 18 de dezembro de 2016.

eles foram os pioneiros (BISPO, apud SILVA 2012, p.21)²⁴⁴

O pastor Boaventura relata que o povoado de Vertente teve significativa contribuição na implantação do pentecostalismo assembleiano em Bacabal:

Os crentes iniciaram o trabalho em Vertente, abrindo por roça, essas coisas. Isso prova que não existia crente, existia matas. Ora, existia lugar pra trabalhar. Então, Vertente foi a primeira sede de trabalho, depois dominou toda essa região do Vale do Mearim (SOUZA, 2015)²⁴⁵.

Os Bentevis são procedentes do povoado de União e, por se autodesignarem pioneiros no local, acrescentaram à denominação do lugar o sobrenome da família e tornou-se *União dos Bentevi*, prática corriqueira no Médio Mearim, como aborda Ferreira (2015, p.147), onde o próprio nome, apelido ou sobrenome da família pioneira são utilizados para nomear ou complementar os nomes de centros e povoados²⁴⁶.

É notório que a formação do pentecostalismo em Bacabal não é diferente dos traços mapeados por Lyndon Araújo, quando analisa o momento embrionário do movimento pentecostal assembleiano, cujos traços característicos são: primeiro, a experiência clássica das línguas (glossolalia); segundo, a presença significativa das mulheres; terceiro, as perseguições provocadas pelo espanto de pessoas atraídas pelos ruídos das vozes nas reuniões; quarto, fazia parte da conjuntu-

244 Entrevista de Maria Bispo cedida a Marcos Ferreira Silva para elaboração da Revista 75 anos da Assembleia de Deus em Bacabal, pág. 21, 2012.

245 Entrevista realizada pela Prof.^a Dr.^a Márcia Milena Galdez Ferreira na cidade de Bacabal, 2015.

246 Para conceituar centros e povoados utilizo (ANDRADE apud FERREIRA, 2015, p.26): Centros "são agrupamentos de moradias de pequenos produtores agrícolas que se desenvolvem em seus locais de trabalho no interior da floresta". Distinguem dos povoados pela inexistência de uma ligação mais direta com a sociedade, perceptível na ausência de representantes da igreja, de chefes políticos, de delegados sindicais e de autoridades investidas de poder de polícia." Mas à medida que esses centros passam a adquirir instituições como: escola, igrejas, sindicatos, tornam-se povoados e alguns chegam a transforma-se em município. FERREIRA, Márcia Milena Galdez. *A construção do Eldorado maranhense: a experiência e narrativa de migrantes nordestinos em municípios do Médio Mearim -MA (1930-1970)* Tese (doutorado em História Social). Niterói, RJ: Universidade Federal Fluminense, 2015, p.26.

ra de pobreza e privação e o quinto traço estava na perspectiva de que o fazer histórico pentecostal esteve a cargo de pessoas oriundas das camadas mais baixas da população, de homens e mulheres incultos que encontraram, no espaço do sagrado, as oportunidades de se projetar (SANTOS, 2006, p. 56-58).

Nos anos iniciais da AD em Bacabal, a migração constante dos membros assembleianos foi um dos principais obstáculos enfrentados pelos pastores, pois não conseguiam centralizar os fiéis por conta da intensa dispersão entre os congregados. Muitas famílias saíam dos povoados e cidades vizinhas com destino ao centro de Bacabal, pois a cidade passava pelo processo de urbanização, conforme o pastor Boaventura, "Bacabal era o centro comercial de toda região". A cidade estava em transformação, o comércio em ascensão, empreendimento industrial responsável pela fabricação de óleo, descaroçar de algodão, usinas de arroz e coco babaçu, inaugurações de lojas, farmácias, escolas, estradas etc. Todos esses fatores contribuíram para que as pessoas se deslocassem para Bacabal.

Conforme Alencar (1997, p.09), ainda no ano de 1932 chega a Bacabal João Gregório, que pertencia à igreja Batista na cidade de Rosário e após ser batizado no Espírito Santo (falar em línguas) se uniu às mulheres pentecostais. No mesmo ano, o missionário João Jonas chega a Bacabal, em uma visita à igreja de Vertente e consagra João Gregório a presbítero²⁴⁷ que, por motivo de enfermidade, não exerceu a função sendo substituído por Vicente Rodrigues, que era dirigente.

Em 1937, Francisco Assis Gomes, já como membro da Assembleia de Deus, foi consagrado pelo missionário João Jonas ao cargo de diácono²⁴⁸ para atuar no povoado de Vertente. Posteriormente, Assis Gomes tornou-se presbíte-

247 Função exercida mediante a autorização do pastor-presidente, e no exercício da função este pode pregar e realizar batismo e ceias nas congregações. MOTA, Elba Fernanda. *Representação de si e práticas da escrita na religião: a produção de Estevam Ângelo de Souza na Assembleia de Deus no Maranhão (1957-1996)*. São Gonçalo, RJ. 2013, p.50..

248 Tem as funções operacionais, cuidando da parte material da igreja e dos serviços como o preparo e a organização do culto. MOTA, Elba Fernanda. *Representação de si e práticas da escrita na religião: a produção de Estevam Ângelo de Souza na Assembleia de Deus no Maranhão (1957-1996)*. São Gonçalo, RJ. 2013, p.50.

ro e no mesmo ano chegou a Bacabal para organizar a AD.

Conforme os registros da CEADEMA (Convenção Estadual das assembleias de Deus no Maranhão) apresentados pelo pastor Rayfran Batista em sua obra *A História da Assembleia de Deus no Maranhão*, a AD de Bacabal foi fundada em 15 de novembro de 1937, sob liderança do pastor Francisco Assis Gomes e faz parte das vinte primeiras igrejas organizadas no Maranhão. Em 1938, ocorreu o primeiro batismo em águas com sete candidatos e após 02 anos (1940) acontece a inauguração do primeiro templo da Assembleia de Deus em Bacabal.

Após a inauguração do primeiro templo da Assembleia de Deus, ocorre o desenvolvimento da igreja com os seguintes pastores: Raimundo Silva, Manoel Ribeiro (Nelzinho), pastor em dois momentos distintos (entre 1946 a 1948 e em 1961 a 1963), Hilário Pereira da Silva, José Pio da Paz, Antônio Alves Prado, Raimundo Ferreira de Mesquita. Somente em 1963 a liderança da igreja se estabiliza com a chegada de Boaventura Pereira Sousa à frente da AD em Bacabal, substituído por motivo de jubilação (aposentadoria), previsto no Estatuto da CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil) em 1930.

Infância, migração, trabalho e conversão

Boaventura Pereira Sousa nasceu na cidade de Arais (interior do Maranhão) em 14 de julho de 1926. Filho dos lavradores José Romão de Souza e Maria Alves de Souza, teve dezenove irmãos, entre eles o pastor Estevam Ângelo de Sousa, pastor presidente da Assembleia de Deus em São Luís durante 39 anos. Oriundo de uma família simples, descendente de portugueses, seus avós, ao chegarem ao Brasil, residiram em Acaraú no estado do Ceará, foram atingidos pela seca no ano de 1877 e deixaram o Ceará com destino ao Piauí. Anos depois migraram para o Maranhão.

A família de Boaventura não difere das famílias de migrantes nordestinos e estavam em trânsito contínuo. Quando estava com três anos de idade, os seus pais foram viver no Piauí, estado onde morou em vários lugares como: Buriti dos Lopes, São José, Caraúba, Genipapeiro e depois

voltaram novamente ao Maranhão. Conforme o pastor, “eles chegaram ao Maranhão, acharam muito onde trabalhar, tinha muitas terras produtivas, trabalharam muito, fizeram uma coisa, Deus os abençoou” (SOUSA, 2015).

A abundância de terra produtivas no Maranhão e a agricultura de subsistência contribuíram para Boaventura trabalhar desde cedo na lavoura com os pais e ajudar no sustento da família. A simplicidade vivida desde a infância colaborou para que exercesse ao longo da vida 13 profissões (pedreiro, carpinteiro, ferreiro, flandeiro, sapateiro, fotografo, marceneiro, soldador, desenhista, eletricista, contador etc.), pois, diante das dificuldades financeiras e materiais, a força do trabalho era o único meio de sobrevivência e o acúmulo de tantas profissões sinaliza adversidades vividas por Boaventura desde criança. A lavoura foi a principal atividade desenvolvida pela família e determinante para se fixarem no Maranhão, pois na sua percepção de lavrador as terras maranhenses eram boas para o cultivo.

O trabalho árduo se fez presente na vida de Boaventura muito cedo e a escola foi pouco frequentada por ele. O acesso à educação era privilégio de poucos, principalmente no interior, pois “durante a década de 1920, a realidade maranhense era de pobreza, convivendo com uma população isenta de educação, marcada pelo analfabetismo e grande simplicidade nas camadas baixas”. (MOTA, 2009, p.28).

Tendo nascido em um lar católico, Boaventura Sousa converteu-se ao protestantismo em 1944, na cidade de Magalhães de Almeida. Ao sujeito Boaventura, aquele momento possivelmente não foi sentido como um marco, mas, ao narrar sua vida posteriormente, o pastor estabelece um novo sentido à sua conversão, como um divisor de águas. Com seu engajamento nas atividades da igreja, batismo em água, que além de ordenança do protestantismo, como nos apresenta Bertone Sousa.

Ao converter-se, o indivíduo passa por um processo de interiorização de conceitos e valores religiosos conhecidos como “discipulado”. Segue-se o batismo nas águas, um rito de passagem que representa a transição de uma vida marcada pelo “pecado” para

outra caracterizada pela “santidade” e que simboliza o renascimento. Nesse sentido, a identidade é aqui entendida como um discurso que legitima a noção de pertencimento e produz um corpo de valores e práticas internas ao grupo (SOUSA, 2010, p.78)

O batismo é também uma das formas de admissão ao rol de membros da IADESL (Igreja Assembleia de Deus em São Luís) e contribui na organização interna da igreja, no controle sobre o quantitativo de membro, uma vez que, antes de batizar-se, o convertido preenche um formulário de inscrição candidatando-se ao batismo e, posteriormente, recebe a carteira de membro da AD.

O engajamento de Boaventura e a deficiência de obreiros para ajudar nas atividades cotidianas da igreja colaboraram para que exercesse função de pastor, mas, ao jovem, faltava casar-se. Pois na AD, um dos principais requisitos para se chegar ao cargo de pastor é ser casado. Conforme Marina Correa (2013, p.142), muitos deles se casam cedo para se preservar dos desejos mundanos. Se o objetivo de Boaventura era ser pastor, assim como seu irmão, Estevam Ângelo de Sousa, o casamento seria uma experiência inevitável, embora Gedeon Alencar (2010, p.135) afirme que alguns pastores foram consagrados ao cargo ainda solteiros, Gunnar Vingren, por exemplo, casou-se após ser ordenado pastor, algo impensável atualmente dentro da AD.

Boaventura casou-se com Inácia Saraiva Menezes Sousa, dia 05 de abril de 1947, o casamento durou quarenta e seis anos, Inácia Sousa desenvolveu o autêntico papel de esposa de pastor²⁴⁹ auxiliando-o no trabalho evangelístico, na vida ministerial, no cuidado da casa e dos dez filhos

249 O dever da esposa de pastor está, sobretudo, em servir, e servir em primeiro lugar o esposo como se estivesse servindo a Deus, conforme a analogia bíblica, o homem deve amar sua esposa como Cristo amou a igreja e se entregou por ela e a esposa servir ao esposo da mesma forma que a igreja serve a Cristo (Ef. 5: 22-25). No discurso assembleiano, mulher virtuosa é sinônimo da mulher que se submete e se coloca sob as ordens do marido de maneira voluntária. Além de cumprir os deveres de esposa, proporcionar a harmonia e felicidade no lar, a mulher precisa necessariamente ser mãe, pois um lar “abençoado” por Deus necessita da maternidade na vida do casal. Mesmo com a maternidade, a mulher deve servir em primeiro lugar ao marido, porque antes dela ser mãe ela é esposa e “a esposa do pastor”.

que tiveram. Como nos apresenta Elba Mota (2009, p.74).

A função de esposa do pastor exige da mulher um acompanhamento das principais atividades de seu esposo. É muito importante a forma como ela realiza as suas responsabilidades e o exemplo dado às demais esposas da congregação, por meio de seu posto ela alcança visibilidade, devendo estar sempre disponível para ajudar a todos da sua comunidade evangélica.

Após casar-se, Boaventura Sousa foi ordenado pastor e, conforme sua narrativa biográfica, por unanimidade, seu nome foi indicado para assumir a congregação em Redenção (atual município de Mata Roma) em 1947.

Evangelização e chamada ministerial

As atuações evangelísticas de Boaventura Sousa ocorreram em vários municípios do interior maranhense como: Rio Novo e toda área praiana do município de Tutóia, Santana do Maranhão, Barreirinhas, Magalhães de Almeida, Santa Quitéria, Caxias, São José de Ribamar, Paço de Lumiar, Raposa, Morros, Axixá, Icatú, Timon, entre outros municípios.

Como relata o Pr. Boaventura (2015), não havia recursos de aparelho de som, rádio, nem televisão para auxiliar no trabalho de evangelização, a mensagem da “palavra de Deus” era anunciada na força do pulmão. Para convencer as pessoas a ouvirem a mensagem, utilizava de algumas estratégias como: pedir permissão para falar sobre santos não canonizados, se referia aos discípulos e apóstolos da Bíblia na versão evangélica. Evangelizava através de poesia e como cantador de viola; através de literatura, pedia permissão para entregar uma mensagem a uma árvore e, ao conversar com árvore, muitas pessoas também ouviam a mensagem; havia seleção de homens e mulheres, onde os homens eram responsáveis por evangelizar os homens e as mulheres, por sua vez, evangelizavam as mulheres²⁵⁰; Boaventura Sousa fazia também

250 A Assembleia de Deus, em seu caráter conservador, durante anos manteve na organização da igreja para a realização dos cultos a separação dos assentos dos homens e das mulheres, ambos sentavam separados para evitar conflitos entre os casais, era uma medida preventiva para eventuais problemas na igreja e fugir da aparência

repentes para convencer as pessoas a ouvirem a mensagem.

Em sua autobiografia, o pastor apresenta alguns repentos utilizados em suas evangelizações, para a conversão de “almas” e relata que muitas vezes as pessoas gostavam de suas poesias declamadas. Um dos trechos do repente diz o seguinte:

Meus senhores e minhas senhoras, Sei que as coisas não vão melhorar, Mas é certo que pioram, A quem a Cristo não aceitar. Neste momento e nesta hora, Se não me falta a memória, Eu vos digo nessa hora, Aceitem a Jesus, Antes de vocês irem embora, Aceitai a salvação, Através da redenção, Pois Deus oferece remissão, Que culmina em teu perdão, Agora não digas não, Para tomar sua decisão, Pois dela e somente dela, Depende sua salvação. (SOUSA, 2016, p.91)

A evangelização através de versos é uma metodologia mais didática, presente no cotidiano dos migrantes nordestinos e atrativa ao público, “pois dessa maneira era mais fácil de serem decoradas e entendidas por uma plateia composta principalmente de analfabetos” (CAMELO, 2014, p.21). Nos versos há a presença do pessimismo escatológico, a certeza que as coisas não vão melhorar e sim piorar, se não houver a conversão em Cristo, que pode salvar o homem de todas as dores do mundo e perdoar seus pecados.

Em 30 de agosto de 1963, o Pr. Boaventura foi transferido para Bacabal para substituir o pastor Manoel Ribeiro Alves que retornou ao estado do Pará. Recebeu a congre-

do “mal” (ciúmes e traições, por exemplo). As tarefas da igreja eram distribuídas por gênero e por faixa etária de idade: homens faziam evangelização com homens e havia a separação entre homens casados e solteiros; o mesmo se aplicava às mulheres, havia a separação entre as senhoras e as jovens. Atualmente essa separação ainda é perceptível em algumas atividades da igreja, como na divisão dos grupos de louvores, há o vocal das senhoras, composto apenas por mulheres casadas que em sua maioria são participantes do Círculo de Oração. No vocal dos jovens há a divisão na faixa etária de idade, os componentes do vocal dos jovens geralmente têm idade a partir de dezesseis e dezoito anos, abaixo dessa faixa etária participam do vocal dos adolescentes e do vocal das crianças. É visível também pouca participação das senhoras nas atividades da igreja voltada aos jovens, em culto de jovens, por exemplo, o número de senhoras é reduzido, assim como no círculo de oração a participação dos jovens é mínima.

gação com aproximadamente 600 crentes, conforme seus relatos. Quando o Pr. Boaventura chegou a Bacabal, a cidade estava passando pelo processo de urbanização. Na atuação de pastor presidente destacamos a construção do templo central e desenvolvimento de trabalho de caráter social através da escola Instituto Benemérito Evangélica.

O pastor afirma que no Instituto Benemérito havia distribuição de bolsa de estudo com medicamentos a alunos cujos pais não tinham condições de financiar as despesas escolares dos filhos. A escola não se restringia somente a evangélicos, recebia alunos de qualquer religião. Havia também cursos profissionalizantes de pedreiros, carpinteiros, artes, culinárias, flores e corte e costura.

A Assembleia de Deus no Maranhão passou por uma série de mudança ao longo dos anos, o historiador Lyndon Santos (2004, p.52) divide a história da Assembleia de Deus em três fases:

- Período de 1921 a 1940, caracterizado pela implantação do pentecostalismo na capital e no interior.
- Período de 1941 a 1957, caracterizado pela ampliação, estruturação e centralização do pentecostalismo assembleiano na capital do estado.
- Período 1957 a 1996, a fase do pastor Estêvam Ângelo de Souza, quando as Assembleias de Deus cresceram e formaram a maior denominação no estado.

Ao Pr. Boaventura, que vivenciou a segunda e terceira fase da AD no Maranhão, as mudanças não passaram despercebidas. Em sua autobiografia, são recorrentes as comparações da igreja de outrora com a atualidade, a sensação que fica é que Boaventura era uma figura fora do tempo. Boaventura Sousa (2016, p. 56) afirma que, "até a década de 40 as Assembleias de Deus primavam pelos princípios ensinados pelos pioneiros, mas infelizmente muitos se perderam o sentimento cristão e naufragaram na vida espiritual, agindo como querem!".

As mudanças dos usos e costumes²⁵¹ que ocorreram ao longo do tempo na AD também não passaram despercebidas pelo Pr. Boaventura em sua autobiografia e destaca algumas diferenças entre as Assembleias de Deus do Nordeste, que conforme o pastor ainda mantém algumas características da AD na década de (19)40, e Assembleias de Deus do Norte “que só falta colocar imagens dentro dos templos” (SOUSA, 2016, p.236)

As mulheres se pintam das cabeças aos pés, os homens usam cordões e muitas modas muitas modas que não existiam nas Assembleias de Deus. A dança faz parte da liturgia de algumas Assembleias de Deus, a Harpa Cristã foi substituída por CDs, e a Bíblia por celular. Nos últimos tempos tenho viajado muito no Brasil, e tenho visto que o Maranhão, ainda mantém um pouco dos princípios pentecostais [...] conheci a Assembleia de Deus no tempo, que se uma crente aparasse as pontas dos cabelos, precisava reconcilia-se com a igreja ou era disciplinada. Se um crente deixasse o cabelo crescer de forma anormal, sofria a mesma pena. (SOUSA, 2016, p.236-237)

Ao mesmo tempo em que há um saudosismo da AD de outrora e um estranhamento com a AD da atualidade é perceptível na escrita de Boaventura Sousa certo heroísmo quando fala sobre o crescimento do patrimônio da AD no Maranhão. Afirma que:

Quem viu o começo das Assembleias de Deus no Maranhão e a vê hoje, fica maravilhado [...] eu vi cinco pequenos templos das Assembleias de Deus no Maranhão e hoje só um campo da Assembleia de Deus chega a possuir maior patrimônio do que todas juntas possuíam na década de 40 (SOUSA, 2016, p.57)

Em sua narrativa, Sousa torna notável sua realização em participar da construção, expansão e consolidação da AD. Ao narrar, o eu apresenta-se envaidecido, percebe que obteve êxito na atividade que desenvolveu ao rememorar as dificuldades enfrentadas.

251 Compreende-se sobre “usos e costumes” as regras que abordam sobre a postura cotidiana dos membros assembleianos como: trajes, maquiagens, corte de cabelo, utilização de algumas tecnologias e assim por diante.

“Só vou deixar de estudar quando eu ficar velho”: formação de Boaventura Sousa na terceira idade

Em meados do século XX, a simpatia, o carisma, a capacidade de atrair pessoas era fundamental aos pastores para a expansão do evangelho. Um pastor amado por suas ovelhas era mais importante, não havia a preocupação com a formalidade, boa oratória e eloquência, “o que abria espaços para o surgimento de lideranças leigas” (SANTOS, 2011 p.285). Em entrevista, Boaventura confirma que “quase todos os pastores eram semianalfabetos”, pois muitos não tiveram acesso à escola e nem permissão para estudar.

Segundo Boaventura, quando se tornou pastor, só havia lido 67 livros, 66 na Bíblia e a carta de ABC. Sentiu necessidade de estudar quando percebeu que estava sendo criticado pelo auditório que o ouvia na igreja, embora os fiéis pensassem que ele sabia de tudo, não o permitiam estudar. Não podendo se ausentar do cargo, Boaventura passou a estudar por correspondência, fez o Ensino Fundamental três vezes e o Ensino Médio duas vezes, pois as escolas não eram reconhecidas pelo MEC. Boaventura Sousa é bacharel em Teologia pela FAETAD (Faculdade de Educação Teológica da Assembleia de Deus) e possui curso de enfermagem pela Universidade Estadual do Maranhão-UEMA e UNITI-Universidade da Terceira Idade em parceria com a UEMA.

Autodidata, possui em casa um relicário onde guarda ferramentas de trabalho e suas invenções como luminárias (foi o primeiro produtor de luminárias para a cidade de Tutóia) e de ferramentas de trabalho das inúmeras profissões que acumulou ao longo da vida. Apesar da memória prodigiosa, Boaventura Sousa montou em casa seu relicário, de maneira intencional ou não, o relicário organizado por Sousa ao longo da vida ocupa o primeiro cômodo da casa. Cabe-nos utilizar o conceito que Pierre Nora denomina *lugar de memória*, pois “à medida que desaparece a memória tradicional, nós nos sentimos obrigados a acumular religiosamente vestígios, testemunhos, documentos, imagens, discursos, sinais visíveis do que foi” (NORA, 1993, p.15). Ainda conforme Nora, (1993, p.13) “os

lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos". Assim, à nova geração que não conviveu com o Pr. Boaventura, seu relicário é útil para evocar suas múltiplas profissões e para que pudesse ser lembrado conforme a autoimagem que construiu.

A primeira esposa de Boaventura Sousa, Inácia Sarai-va Menezes Sousa, com quem teve 12 filhos, faleceu dia 24 de dezembro de 1994. Dia 30 de março de 1996 aconteceu o seu segundo casamento, porém a data para a realização do matrimônio seria dia 14 de fevereiro do mesmo ano. A cerimônia foi adiada por causa do acidente automobilístico que envolveu Estevam Ângelo de Sousa e Semida Sousa Belford, filha de Boaventura, ambos foram vítimas fatais. Na ocasião se dirigiam a Bacabal para participar da celebração do casamento de Boaventura. Segundo o pastor, Deus já lhe havia revelado a morte de seu irmão e à medida que se aproximava, ele via com mais frequência, mas a revelação não teria evitado que ele ficasse em estado de choque com a tragédia, uma vez que dizia estar ciente do que estava por vir. Em mais um dos episódios marcantes em sua trajetória, a narração de Boaventura faz-se enquanto revelação divina.

Antes de casar, dia 22 de março de 1996, o Pr. Boaventura recebeu sua jubilação (aposentadoria) do cargo de pastor presidente da AD em Bacabal, no mesmo ano, dia 19 de abril, entregou a liderança da igreja ao pastor Francisco Raposo Soares Filho. O pastor jubilado, conforme afirma, aprovava a maneira como Raposo conduzia a igreja e o considerava um homem de visão. Do segundo casamento com Severina de Jesus Ribeiro Sousa, quarenta anos mais jovem, Boaventura teve uma filha, Maria Keren Ribeiro Sousa.

Boaventura Sousa assegurou que não foi fácil desapegar-se inicialmente das atividades da igreja, mas que era necessário, já que não disponha mais de condições físicas. Boaventura fez algumas viagens internacionais na companhia do Pr. Estevam. Em 1995, viajou para Portugal, Roma, Egito, mas guardava mais fortemente recordações de sua viagem a Israel: "a viagem a Israel é muito gratificante a gente lucra muito com essas viagens, a gente

entra em sensações que não evita lágrimas” (SOUSA, 2016).

O legado deixado por Boaventura Pereira de Sousa é de total entrega ao serviço da igreja, em seu discurso é visível como internaliza os princípios bíblicos e incorpora as práticas religiosas no seu cotidiano. Como se fosse uma segunda natureza que Bourdieu (1996) conceitua como *habitus*, apresenta-se como social e individual ao mesmo tempo, refere-se tanto a um grupo quanto a uma classe e, obrigatoriamente, ao indivíduo também.

Os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas- o que o operário come e, sobretudo, sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes do empresário industrial; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes. Eles estabelecem as diferenças entre o que é bom e mau, entre o bem e o mal, entre o que é distinto e o que é vulgar. (BOURDIEU, 1996, p. 22)

Dia 11 de junho de 2017, em uma data simbólica, na qual é comemorado o dia do pastor, Boaventura Sousa faleceu aos 90 anos de idade em Bacabal, vítima de pneumonia e problemas renais. A morte de Boaventura repercutiu na cidade, o prefeito Zé Vieira decretou luto oficial de três dias, figuras do meio religioso e político lamentaram a perda do pastor mais antigo do Maranhão, com destaque ao senador João Alberto que emitiu uma nota de condolência aos familiares. O corpo foi velado na residência do pastor e depois seguiu ao templo central da AD.

Considerações Finais

Procurou-se apresentar as atuações do pastor Boaventura Pereira Sousa na Assembleia de Deus em Bacabal, através de sua autobiografia, onde é possível afirmar que as contribuições de Boaventura Sousa ao pentecostalismo assembleiano com estratégias evangelísticas e organizações interna da igreja foram significativas ao crescimento da AD em Bacabal, embora ocorra

a passos lentos. Pois o Pr. Boaventura chega ao município no início da década de (19)60 e encontra na cidade somente um templo da AD e, após 33 anos de atuação, entrega a presidência da igreja com quatorze templos, em um momento em que a cidade passava pelo processo de urbanização, no entanto, seu sucessor, Francisco Soares Raposo Filho, em menos tempo de liderança, já organizou a mesma quantidade de congregações.

Porém, não podemos desconsiderar as dificuldades enfrentadas por Boaventura Sousa: falta de recursos financeiros e tecnológicos, instabilidade no número de membros causada pela migração frequente e tensões com fiéis do catolicismo. É notável a entrega do Pr. Boaventura ao serviço da AD no Médio Mearim.

REFERÊNCIAS

AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p. 103-130.

ALBERTI, Verena. Fontes orais. *Histórias dentro da História*. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes históricas. São Paulo: Editora Contexto, 2005 p. 155-202.

_____. *Ouvir e contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

_____. *LITERATURA E AUTOBIOGRAFIA: a questão do sujeito na narrativa*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 7, 1991, p. 66-81

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. *O significado das pequenas coisas: História, proposografia e biografemas*. In: AVELAR, Alexandre; SCHMIDT, Benito Bisso (orgs.). *Grafias da vida: Reflexões e experiências com a escrita biográfica*. São Paulo: Letra e voz, 2012.

ALENCAR, Orlando Alves de. *História da Assembleia de Deus*. Bacabal; MA: Miracom, 1997.

BORGES, Vavy Pacheco. *Grandezas e misérias da biografia*. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p. 167-182.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996. 22.

CAMELO, Júlia Constança Pereira. *O cordel e o migrante nordestino: companheiros de viagem*. São Luís: Café e Lápis; Editora UEMA, 2014.

D'AVILA, Edson. *Assembleia de Deus no Brasil e política: uma leitura a partir do Mensageiro da Paz*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, SP, 2006.

FERREIRA, Márcia Milena Galdez Ferreira. *Construção do eldorado maranhense: experiências e narrativas de migrantes nordestinos no Médio Mearim-MA (1930-1970)*. Niterói-RJ: Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-graduação em História Social, 2015. (Tese de Doutorado)

FERREIRA, Marieta de Moraes. *História, tempo e história oral*. Topoi, Rio de Janeiro: 2002, p. 314-332.

MOTA, Elba Fernanda Marques. *Representação de si e práticas da escrita na religião: a produção de Estevam Ângelo de Souza na Assembleia de Deus no Maranhão (1957-1996)*. São Gonçalo, RJ. 2013, p.50

_____. *Poder, subjetividade e condição feminina no pentecostalismo maranhense*. O caso da Igreja Assembleia de Deus (1940-1990), Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História), UFMA, 2009.

MONTES, Maria Lúcia. "As figuras do sagrado: entre o público e o privado". In: SCHWARCZ, Lília Moritz (orgs.) *História da vida privada no Brasil Volume4: Contraste da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NORA, Pierre. *Entre Memória e História: a problemática dos lugares*. In: Projeto História. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro de 1993.

OLIVEIRA, Raimundo Sérgio de. Bacabal de sempre, Bacabal, 2002 .(mimeo)

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Trad. Dora Rocha Flaksman. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 1989.

PORTELLI, Alessandro. *O massacre de Civitella Val diChiana* (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes.

PRIORE, Mary Del. *Biografia: quando o indivíduo encontra a história*. Topoi, V. 10, n. 19, p. 7-19, jul./dez. 2009.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira República Brasileira*, São Luís: EDUFMA,; São Paulo: Ed. ABHR, 2006.

SILVA, Elizete da. *Entre o pluralismo e a intolerância religiosa* In: PORTELA, Camila da Silva; SANTOS, Lyndon de Araújo; SANTOS, Thiago Lima dos; SILVA, Joelma Santos da. (orgs) *Leituras sobre religião: cultura, política e identidade*. São Luís: EDUFMA, 2015.

SILVA, Pekelman Halo Pereira. *As primeiras décadas do pentecostalismo assembleiano em São Luís (1921 a 1957)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História), 2006.

SILVA, Rayfran Batista da. *História da Assembleia de Deus no Maranhão: Assembleia de Deus em São Luís 80 anos de pentecostes e evangelização*. São Luís: Edgraf, 2001.

SOUSA, Bertone de Oliveira. *“Até aqui nos ajudou o senhor”: análise histórica do crescimento da Assembléia de Deus em imperatriz - Ma*. Revista Brasileira de História das Religiões ANPUH, Ano II, n. 4, Mai. 2009 - ISSN 1983-2850

VIDAL, Diana Gonçalves. *De Heródoto ao gravador: Histórias da História Oral*. Resgate, nº 1, 1990.

Documentos

SOUSA, Boaventura Pereira. *Autobiografia e eventos que a história não divulgou*. São Luís-MA: Gráfica e Editora Excelência, 2016.

SOUSA, Boaventura Pereira. Entrevista cedida a Marcia Milena Galdez Ferreira. Bacabal, 2014.

SOUSA, Boaventura Pereira. Entrevista cedida a Poliane Almeida. Bacabal, 2015.

PARTE 4:
Religião, Religiosidade e Ensino

EDUCAÇÃO, RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E ENSINO DE HISTÓRIA: cultura africana e afro-brasileira em códigos legais

*Reinilda de Oliveira Santos*²⁵²

Resumo: Pretende-se evidenciar a trajetória do conteúdo referente ao ensino de história e cultura africana e afro-brasileira em códigos legais no país, tendo em vista que há mais de uma década esse conteúdo, respaldado pela Lei nº 10.639/2003, passou a ocupar um espaço que deveria ser respeitado no currículo e no cotidiano escolar. De fato, deve-se reconhecer que, especialmente a partir desse marco legal, surgiram várias produções e discussões relativas ao tema. As dificuldades não são menos relevantes, pois permanece um desafio revisar conteúdos e promover uma reeducação das práticas comportamentais historicamente arraigadas acerca dos afrodescendentes e da população negra. Certamente, o espaço escolar se apresenta como uma espécie de microcosmo a partir do qual seria possível compreender relações e processos característicos da sociedade, sobretudo no que tange ao tema da religião, num contexto em que frequentemente o panteão social, mítico e humano identificado com África é representado de modo negativo.

Esse texto é resultado de pesquisas desenvolvidas no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão, constituiu parte do texto apresentado no exame de qualificação e objetiva refletir acerca da inclusão das religiões afro-brasileiras em sala de aula com base nos marcos legais. Assim, com o intuito de elaborar estratégias para questionar movimentos de inscrição negativa das alteridades/identidades afro-religiosas, o objetivo principal da dissertação é analisar o processo através do qual, no Ensino Fundamental maior, se consolidam certas for-

252 Mestranda no Programa de Pós-Graduação História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão. Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA. email: Reinilda.oliver@folha.com.br.

mas de representar o universo material, simbólico e humano das manifestações religiosas de matriz africana, consubstanciando-se determinados tipos de consciência histórica na qual esses repertórios ou estão ausentes ou são estereotipados.

O trabalho parte da hipótese de que há uma incoerência entre a realidade em que alguns alunos estão inseridos e a ausência de discussão sobre essa realidade nas salas de aula, seja pela não inserção de determinados problemas nos manuais didáticos, seja pela falta de conhecimento do professor ou mesmo desinteresse do conjunto do corpo docente escolar. Assim, o que se percebe é que estudantes que vivem em ambientes sociais marcados por religiões afro-brasileiras, e mesmo aqueles que participam e frequentam essas expressões religiosas, têm negada a possibilidade de afirmação dessa identidade ou se tornam objeto de preconceito e de toda forma de discriminação.

Embora a Lei 10.639/03 proponha novas diretrizes curriculares para o estudo da história e cultura afro-brasileira, em especial nas disciplinas de história, literatura e arte, a sua aplicabilidade é ineficiente e não norteia o trabalho dos professores no geral. O conteúdo referente às religiões afro-brasileiras deve ser explorado como elemento constituinte e formador da sociedade brasileira, na qual os negros são considerados como sujeitos históricos. Além do mais, existe a disciplina de Ensino Religioso no Ensino Fundamental, que deve trabalhar a diversidade de religiões existentes, trazendo à tona seus elementos históricos e sua contribuição para a construção do país.

Ao abordarmos o Ensino Religioso tanto no ensino particular, quanto no público o estudo dos fenômenos religiosos deve ser valorizado como patrimônio cultural e histórico da humanidade, enfatizando as diversas expressões e crenças religiosas. Para tanto, é preciso compreender que a religião é um aspecto constitutivo das diferentes culturas que permeia o tecido social, ou seja, não está à parte, mas sim faz parte integrante das culturas. (VIANNA, 2011, p.04)

Diante disso, mecanismos precisam ser criados com o intuito de permitir que os alunos compreendam as reli-

giões para que assim possam respeitar as multiplicidades de crenças existentes no País. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação determina no artigo 33²⁵³ que o ensino de religião deve integrar os currículos das escolas de ensino fundamental do Brasil. Contudo, esclarece que esse ensino não pode ser vinculado a religiões específicas. A referida lei esclarece que os sistemas de ensino estaduais e municipais têm de criar procedimentos para definir conteúdos e habilitar os professores para trabalharem tal temática, desde que não sejam obrigatórias para os alunos e a escolas assegurem o respeito à diversidade de crenças e evite o proselitismo. Vale ressaltar que, na prática, essas disciplinas geralmente são pautadas nos credos dos professores que as ministram.

Logo, pensar as práticas religiosas afro-brasileiras como lócus argumentativo para problematizar questões como racismo, preconceito e as diversas contribuições do negro para o país é pertinente, uma vez que o professor conheça minimamente a trajetória dessa vertente religiosa e situe sua importância na vivência dos alunos. Pois, o ensino dessa problemática é uma forma de superar o eurocentrismo cristão que coloca o negro e tudo que o cerca como inferiores no processo histórico educacional brasileiro durante muito tempo.

As Leis de Diretrizes e Bases da Educação de 1996, juntamente com os Parâmetros Curriculares Nacionais de 1997, alteraram a organização curricular em todos os seus sentidos, criando e eliminando conteúdos e disciplinas, a exemplo da incorporação das Leis 10.639/03 e 11.645/08. Novas metodologias e correntes possibilitaram a utilização de novas linguagens em sala de aula, tal como a utilização de materiais iconográficos, fotografias, periódicos impressos, literatura, entre outros.

253 Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. § 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores. (Incluído pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997) § 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso. (Redação dada pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997)

Divulgou-se, então, uma concepção de cultura uniforme, depreciando as diversas contribuições que compuseram e compõem a identidade nacional. Por outro lado, a perspectiva de um Brasil “de braços abertos” compôs-se no “mito da democracia racial”. Assim, na sociedade em geral, discriminações praticadas com base em diferenças ficam ocultas sob o manto de uma igualdade que não se efetiva, empurrando para uma zona de sombra a vivência do sofrimento e da exclusão. Essas influências marcaram profundamente a história da escola no Brasil, consolidando mentalidades e atitudes das quais frequentemente o educador não se dá conta em seu cotidiano. Encontram-se manifestações discriminatórias entre alunos, educadores e funcionários administrativos. Um quadro perverso pelo que significa de desrespeito ao aluno na situação direta de sala de aula, criando expectativas preconceituosas em relação ao seu desempenho. (PCNs, 1998, p.126)

Com isso, a educação brasileira historicamente se constituiu pautada nessa ideia de igualdade entre as raças, que passou a ser desconstruída com o tempo, pois inúmeras mobilizações, por parte de representações dos movimentos negros e alguns outros grupos da sociedade, surgiram com o intuito de inserir a história dos negros nos currículos escolares. Nos anos 1950, durante o *I Congresso Brasileiro do Negro* realizado no Rio de Janeiro e organizado pelo Teatro experimental do Negro (TEM)²⁵⁴, emergiam as primeiras reivindicações referentes ao assunto, tendo em vista que por muito tempo os negros foram excluídos do processo de escolarização do país, tanto como alunos quanto como sujeitos históricos.

Posto isso, pode-se notar que há mais de seis décadas há exigências por parte de movimentos sociais e outros segmentos da sociedade pela inserção dessa parte da história na sociedade nacional, pautadas no pressupos-

254 Engajado a estes propósitos, surgiu, em 1944, no Rio de Janeiro, o Teatro Experimental do Negro, ou TEN, que se propunha a resgatar, no Brasil, os valores da pessoa humana e da cultura negro-africana, degradados e negados por uma sociedade dominante que, desde os tempos da colônia, portava a bagagem mental de sua formação metropolitana europeia, imbuída de conceitos pseudocientíficos sobre a inferioridade da raça negra. Propunha-se o TEN a trabalhar pela valorização social do negro no Brasil, através da educação, da cultura e da arte. (NASCIMENTO, 2004, p.01)

to de diminuição do racismo através do acesso à educação. "Essa é uma mudança significativa em termos de posicionamento político e marca o processo de gestação desse segundo projeto de nação que vem repercutir, para além dos meios de militância nos dias de hoje." (BAKKE, 2011, p. 8)

Os anos da década de 1970 são marcados por grande efervescência de discussões sobre a temática, sobretudo, no que tange ao reconhecimento e valorização da identidade afro-descendente. Nesse momento, "a educação formal passou a ser reivindicada não mais como forma de inclusão do negro na sociedade de classe, mas como veículo para a tomada de consciência da 'identidade negra'" (BAKKE, 2011, p.47). Em 1978, cria-se o Movimento Negro Unificado (DOMINGUES, 2007), que consegue, com o processo de redemocratização e através de mobilizações, inserir algumas contribuições na Constituição de 1988. "Com a chegada da década de 1980 e a redemocratização abre-se um cenário de novas possibilidades de atuação de políticas em torno das noções de etnia e cultura que possibilitaram ganhos consideráveis ao movimento político negro em diversas áreas, inclusive na educação." (BAKKE, 2011, p.48)

Outros marcos merecem destaque nesse processo, como os desdobramentos da *Marcha 300 anos de Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida*, realizada no dia 20 de novembro de 1995. Nessa ocasião, cerca de 30 mil pessoas se reuniram em Brasília para denunciar a ausência de políticas públicas para a população negra e foi entregue ao então presidente, Fernando Henrique Cardoso, algumas reivindicações, nas quais a educação ganhava destaque. Em reconhecimento à importância de Zumbi, a data foi transformada oficialmente pela lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011, no Dia Nacional da Consciência Negra. Em decorrência disso, "O governo brasileiro, em virtude das mobilizações ocorridas em todo o Brasil, em especial da 'marcha' reconheceu pela primeira vez a existência do racismo. A visão oficial de uma nação miscigenada levava aqui um importante golpe." (BAKKE, 2011, p.51)

[...] ao perceberem a inferiorização dos negros, ou melhor, a produção e a reprodução da discriminação ra-

cial contra os negros e seus descendentes no sistema de ensino brasileiro, os movimentos sociais negros (bem como os intelectuais negros militantes) passaram a incluir em suas agendas de reivindicações junto ao Estado Brasileiro, no que tange à educação, o estudo da história do continente africano e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional brasileira. Parte desta reivindicação já constava na declaração final do I Congresso do Negro Brasileiro, que foi promovido pelo Teatro Experimental do Negro (TEN), no Rio de Janeiro, entre 26 de agosto e 04 de setembro de 1950, portanto, há mais de meio século. (SANTOS, 2005, p. 23)

Posto isso, no âmbito educacional a ideia primeira de se trabalhar o conteúdo de África foi instituída em 1998 com os Parâmetros Curriculares Nacionais, através dos temas transversais e pluralidade cultural²⁵⁵ e efetivado em 2003 com a lei 10.639. Há quase duas décadas, foram lançados os Parâmetros Curriculares Nacionais. Nesse contexto, havia algumas propostas da Organização das Nações Unidas (ONU) que procuravam “trazer contribuições para que se desenvolva uma ‘Cultura da Paz’, no âmbito da escola, baseada em trabalhos sobre tolerância” (PCNs, 1998, p. 123). De fato, havia naquele momento um crescente apelo da ONU para que surgissem novas propostas de trabalho nesse campo, tal o nível incipiente em que educadores em geral ainda se encontram com relação à temática.

Essa premissa foi utilizada pelos PCNs como justificativa para sua efetivação, uma vez que trariam orientações para todas as disciplinas escolares sobre como desenvolver determinados

255 O tema Pluralidade Cultural oferece aos alunos oportunidades de conhecimento de suas origens como brasileiros e como participantes de grupos culturais específicos. Ao valorizar as diversas culturas presentes no Brasil, propicia ao aluno a compreensão de seu próprio valor, promovendo sua autoestima como ser humano pleno de dignidade, cooperando na formação de autodefesas a expectativas indevidas que lhe poderiam ser prejudiciais. Por meio do convívio escolar, possibilita conhecimentos e vivências que cooperam para que se apure sua percepção de injustiças e manifestações de preconceito e discriminação que recaiam sobre si mesmo, ou que venha a testemunhar e para que desenvolva atitudes de repúdio a essas práticas. (PCNs, 1998, p.137)

temas, dentre eles a pluralidade cultural, foco desta pesquisa. Posto isso, vinte anos depois e embora tenha surgido inúmeros trabalhos acadêmicos e outros documentos que embasem essa discussão a preocupação ainda é em demasia recorrente.

Em um país como o Brasil, historicamente gestado em encontros e confrontos culturais, em sincretismos e hibridismos, mas também na positivação e marcação de identidades particulares étnicas ou étnico-religiosas, é comumente perceptível que muitos professores e em muitas escolas não se problematiza esta diversidade e pluralidade em sala de aula. As razões para tanto certamente são variadas. Não se pode aqui deixar de destacar que o Brasil, sobretudo a partir dos anos 1920, passou a ser construído como um território de um só povo, uma gente mestiça, e não um território multi-étnico. Assim, difundiu-se no universo escolar a ideia de que somos todos iguais no sentido de haver um país sem diferenças: nesta versão, as três raças – o índio, o branco e o negro – dissolveram-se, dando origem ao brasileiro. Esta ideia tem certamente contribuído para que certos repertórios culturais se sobreponham a outros, que são estereotipados.

Frequentemente, porém, esse processo complexo presente na vida brasileira é ignorado e/ou descaracterizado. Na escola, onde a diversidade está presente diretamente naqueles que constituem a comunidade, essa presença tem sido ignorada, silenciada ou minimizada. São múltiplas as origens da omissão com relação à Pluralidade Cultural. (PCNs, 1998, p. 125)

Contudo, ainda de acordo com esse documento, a aplicação e o aperfeiçoamento da legislação são decisivos, mas insuficientes. Para construir uma sociedade justa, livre e fraterna, o processo educacional teria de tratar do campo ético, de como se desenvolvem no cotidiano atitudes e valores voltados para a formação de novos comportamentos, novas práticas e imagens em relação àqueles que historicamente foram alvo de injustiças. A ideia dos PCNs era pensar na valorização das diversas contribuições dos povos

africanos na dita sociedade plural e multicultural, ou seja, situar os grupos étnicos presentes no território nacional percebendo sua crucial importância para a construção do país.

O referido documento “é resultado de um longo trabalho que contou com a participação de muitos educadores brasileiros e têm a marca de suas experiências e de seus estudos, permitindo assim que fossem produzidos no contexto das discussões pedagógicas atuais.” (PCNs, 1998, p.05). Além dos educadores, participaram também instituições governamentais e não governamentais e ficou ancorado que os PCNs deverão ser revistos periodicamente, com base no acompanhamento e na avaliação de sua implementação.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais foram elaborados procurando, de um lado, respeitar diversidades regionais, culturais, políticas existentes no país e, de outro, considerar a necessidade de construir referências nacionais comuns ao processo educativo em todas as regiões brasileiras. Com isso, pretende-se criar condições, nas escolas, que permitam aos nossos jovens ter acesso ao conjunto de conhecimentos socialmente elaborados e reconhecidos como necessários ao exercício da cidadania. (PCNs, 1998, p.05)

Os PCNs fazem parte de uma série de Diretrizes Curriculares elaboradas pelo MEC que têm relação direta com o fim da ditadura civil-militar e enfocam a organização dos currículos a partir de competências e habilidades. Para tal, houve um investimento do Ministério da Educação na construção de um planejamento, de instrumentos de avaliação e na produção de materiais didáticos. Apesar de serem apresentados como auxiliares, houve um esforço por parte do MEC em transformar os PCNs em realidade, sendo adotado como critério de avaliação do ensino brasileiro. Tais parâmetros foram formulados pelo menos do ponto de vista legal, tendo um lugar em si e não apenas como formação de ofício.

Dentre os dez objetivos específicos dos PCNs (1998) destaco dois que tangenciam a preocupação em problematizar o conteúdo da história da África e dos afro-brasileiros

em sala de aula, como forma de contribuir para a formação da consciência histórica dos alunos. O primeiro é “conhecer características fundamentais do Brasil nas dimensões sociais, materiais e culturais como meio para construir progressivamente a noção de identidade nacional e pessoal e o sentimento de pertinência ao país.” E o segundo, “conhecer e valorizar a pluralidade do patrimônio sociocultural brasileiro, bem como aspectos socioculturais de outros povos e nações, posicionando-se contra qualquer discriminação baseada em diferenças culturais, de classe social, de crenças, de sexo, de etnia ou outras características individuais e sociais.”

Vale destacar que os PCNs foram frutos de uma proposta governamental imposta pela política neoliberal, portanto, reforça a ideia de escola enquanto aparelho ideológico do Estado, definindo com isso a função social da escola. O documento foi gestado e aplicado durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, que “se distinguiu pelo fato de se fundamentar num diagnóstico prévio e compreensivo da situação e dos principais problemas do sistema educacional. O diagnóstico permitiu o estabelecimento de prioridades e a definição dos instrumentos de atuação a serem utilizados”. (DURHAM, 1999, p.01)

Os PCNs possibilitaram, em tese, com os temas transversais, levar o educando a certa autonomia intelectual e consciência histórica de ser e estar no mundo, reforçando desta forma uma cidadania responsável, que será desenvolvida com competências e habilidades (ensino e pesquisa) e contextualização dos conteúdos com as disciplinas através de diferentes linguagens, portanto colaborar para que os alunos sejam sujeitos ativos. (PCNs, 1998, p.37)

A temática da Pluralidade Cultural diz respeito ao conhecimento e à valorização de características étnicas e culturais dos diferentes grupos sociais que convivem no território nacional, às desigualdades socioeconômicas e à crítica às relações sociais discriminatórias e excludentes que permeiam a sociedade brasileira, oferecendo ao aluno a possibilidade de conhecer o Brasil como um país complexo, multifacetado e algumas vezes paradoxal. Este tema propõe uma concepção que busca

explicitar a diversidade étnica e cultural que compõe a sociedade brasileira, compreender suas relações, marcadas por desigualdades socioeconômicas e apontar transformações necessárias, oferecendo elementos para a compreensão de que valorizar as diferenças étnicas e culturais não significa aderir aos valores do outro, mas respeitá-los como expressão da diversidade, respeito que é, em si, devido a todo ser humano, por sua dignidade intrínseca, sem qualquer discriminação. A afirmação da diversidade é traço fundamental na construção de uma identidade nacional. (PCNs, 1998, p.121)

No ano seguinte da elaboração dos PCNs, foi acrescentada ao Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) a recomendação da inclusão de textos e imagens que valorizassem a pluralidade cultural e racial presentes no país nos manuais didáticos, abrindo espaço para os negros e indígenas. O PNLD é organizado pelo Ministério da Educação em acordo com universidades do país, é destinado aos professores e tem como principal objetivo subsidiar o trabalho pedagógico dos educadores por meio da distribuição de coleções de livros didáticos aos alunos da educação básica.

O programa é executado em ciclos trienais alternados, em 2017 foi aprovado o PNLD voltado para o Ensino Fundamental (anos finais), que ficará em vigência até 2019. Assim, a cada ano o MEC adquire e distribui livros para todos os alunos de um segmento, que pode ser: anos iniciais do ensino fundamental, anos finais do ensino fundamental ou ensino médio. À exceção dos livros consumíveis, os livros distribuídos deverão ser conservados e devolvidos para utilização por outros alunos por um período de três anos.

A avaliação das obras didáticas submetidas à inscrição no PNLD 2017 busca garantir a qualidade do material a ser encaminhado à escola, incentivando a produção de materiais cada vez mais adequados às necessidades da educação pública brasileira e às diretrizes e orientações aqui indicadas. Para alcançar esses objetivos, o livro didático deve veicular informação correta, precisa, adequa-

da e atualizada, procurando assegurar que os componentes curriculares e as áreas de conhecimento possam ser trabalhados, a partir da abordagem de temas abrangentes e contemporâneos, que contemplem diferentes dimensões da vida humana, tanto na esfera individual, quanto global, regional e local. (PNLD, 2016, p. 09)

O guia do PNLD assegura que as coleções devem colaborar efetivamente para a construção da cidadania, nessa perspectiva, representar a sociedade e suas peculiaridades. Dentre os oito pontos que devem permear os manuais didáticos, três fazem referência à temática discutida aqui, quais sejam:

Promover positivamente a imagem de afrodescendentes e descendentes das etnias indígenas brasileiras, considerando sua participação em diferentes trabalhos, profissões e espaços de poder; promover positivamente a cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros, dando visibilidade aos seus valores, tradições, organizações e saberes sociocientíficos, considerando seus direitos e sua participação em diferentes processos históricos que marcaram a construção do Brasil, valorizando o caráter multicultural da nossa sociedade; abordar a temática das relações étnico-raciais, do preconceito, da discriminação racial e da violência correlata, visando à construção de uma sociedade antirracista, solidária, justa e igualitária. (PNLD, 2016, p.10)

O guia do PNLD destinado à disciplina História “sintetiza o olhar de muitos professores de diferentes instituições, níveis de ensino e regiões brasileiras acerca do Livro Didático de História disponível no mercado hoje.” (PNLD, 2016, p.08). E traz à tona algumas dificuldades inerentes ao ensino da disciplina, tendo em vista a desvalorização do passado pelos alunos e como consequência a dificuldade no reconhecimento de si enquanto pertencente à história.

Em meio a diversos desafios, um, particularmente, mobiliza muitos atores escolares em torno de temas tão conhecidos como indisciplina, desinteresse,

perda da função da escola enquanto espaço público potente para o empoderamento dos sujeitos no mundo: a proposição de um ensino que conecte, efetivamente, os jovens a um saber contextualizado e que promova o protagonismo juvenil, dimensão tão cara, em nosso caso, à construção da compreensão da noção de sujeito histórico. (PNLD, 2016, p.08)

Esse guia destaca cinco eixos em que os manuais didáticos precisam se encaixar e um deles é referente à temática africana e afro-brasileira. Esses eixos se referem “a grandes questões pertinentes ao campo do Ensino de História e consequentes, para pensar a sala de aula em seus desafios centrais” (PNLD, 2016, p. 26). O documento cita as Leis 10.639/03 e 11.645/08 como subsídio para esse eixo e assegurando que, “pela primeira vez na história do país tornava obrigatório o enfrentamento escolar da questão das relações étnico-raciais em todas as suas implicações curriculares e cotidianas”.

E faz uma reflexão sobre a atual situação do conteúdo nas salas de aula: “o preconceito na sociedade continua fazendo vítimas cotidianamente e, nesse sentido, a população brasileira segue amplamente vitimada pela fragilidade no tocante a uma educação para as relações étnico-raciais.” E embora as produções didáticas tentem incluir essa temática, “tais temas ainda são dependentes de uma narrativa mestra de uma História do Brasil assumida em função de uma cronologia eurocêntrica.” (PNLD, 2016, p. 31-32)

Séculos de escravidão e de relações hierarquizadas entre sujeitos, definidas sumária e arbitrariamente a partir da cor de suas peles, não deixaram de existir sem profundas implicações culturais, sociais e econômicas de práticas históricas de discriminação social. As desigualdades profundas, sob o ponto de vista econômico e territorial, seguem afetando de forma desigual a população, o que produz convocações essenciais à escola e aos currículos escolares. (PNLD, 2016, p. 32)

Desta forma, a inserção do conteúdo de África e cul-

tura afro-brasileira na educação brasileira se deu devido a inúmeras pressões sociais e foi gestado durante muitos anos, tendo seu marco mais significativo em 2003, durante um ato público realizado pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva em que sancionou a Lei 10.639/03²⁵⁶ e depois a Lei complementar, 11.645/08²⁵⁷, alterando, com isso a Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996.

Na educação o olhar para o diverso é reflexo da consolidação das políticas públicas concretizadas a partir dos anos de 1990. Nessa década tivemos a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB n. 9394/96, a inserção dos Parâmetros Curriculares Nacionais – PCNs (1997) na educação brasileira, que permitiram o desenvolvimento de propostas metodológicas de valorização das diferenças que, em seguida, com a Lei 10.639/03 tivemos a regulamentação do trato ao conceito de diversidade redefinido por meio do ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nas diferentes modalidades de ensino. A inserção dessa temática se dá também por meio das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais que estabelecem os parâmetros de inserção de conteúdos e abordagem. (KATRIB; TEIXEIRA, 2014, p.01)

A Lei 10.639/03 é oriunda de inúmeras pressões sociais e sua concepção surgiu durante a *III Conferência Mundial sobre o*

256 O advento da Lei nº 10.639/2003 se deu em meio a um intenso debate social amplificado pela mídia, que expressava os primeiros impactos da implantação de programas de ação afirmativa em algumas universidades brasileiras. O texto das “Diretrizes” apresenta dimensões normativas relativamente flexíveis, sugerindo referências, conteúdos e valores para a ação docente, em consonância com o pressuposto formativo e educativo da valorização da pluralidade cultural - mote, aliás, já presente nos Temas Transversais dos Parâmetros Curriculares Nacionais, de 1998. (PEREIRA, p.01, 2010)

257 O ano de 2008 marcou a promulgação da Lei 11.645, que dispõe sobre a obrigatoriedade do tratamento da temática afro-brasileira e indígena em todo o sistema escolar brasileiro. Tal lei viria ampliar o sentido previamente constituído pela lei 10.639, do ano de 2003, que pela primeira vez na história do país tornava obrigatório o enfrentamento escolar da questão das relações étnico-raciais em todas as suas implicações curriculares e cotidianas. As duas leis representam um ponto importante de mudança numa estrutura de silenciamento e produção de muitos estereótipos que, ao longo de mais de um século, vem demarcando práticas e discursos escolares. (PNLD, 2016, p. 31)

Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as formas correlatas de Intolerância, ocorrida em Durban, na África do Sul, no ano de 2001. Na ocasião, cento e sessenta países chamaram a atenção mundial para o compromisso político no combate ao racismo e à discriminação nos mais diversos países, em especial nas nações em processo de desenvolvimento. Nesse momento, alguns desses países, a exemplo do Brasil, acordaram a consolidação de ações almejando combate ao racismo.

Essa lei modificou a Lei de Diretrizes de Base da Educação (LDB), de 1996, pois introduziu no artigo 26 a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas de ensino básico do país. Neste mesmo ano foi introduzido um outro artigo, que determinava que fosse celebrado o mês da Consciência Negra nas escolas, pois, em discussão com o movimento negro, se havia concluído que, para reeducar as relações étnico-raciais de forma a diminuir o racismo, seria necessário conhecer, estudar, aprender sobre a história e cultura dos povos africanos que foram trazidos para o Brasil e sobre a história e cultura que produzem seus descendentes.

Embora tenha consciência de que um decreto de uma Lei e algumas orientações dos PCNs, do Plano Nacional de Educação e outras diretrizes não sejam suficientes para transformar realidades historicamente construídas, pode-se considerar a Lei 10.639/2003 como um avanço no sentido de tentar viabilizar o acesso a essa parte da história do país, lançando olhar para a diversidade racial, social, cultural e econômica. Portanto, os educadores têm como desafio lidar com as diversidades e desigualdades e para isso precisam ser sensíveis às demandas das culturas silenciadas.

Na realidade, há um processo de hierarquização de conhecimentos que precisa ser superado e o primeiro passo está no debate, no ato de se falar desses assuntos no ambiente escolar. Mesmo porque, de acordo com Passos (2002), as Diretrizes Curriculares defendem o pressuposto de que é papel da escola desconstruir a representação de que os negros tenham como único atributo a descendência escrava. E apesar da obrigatoriedade desse conteúdo fica evidente que a aplicabilidade da referida lei ainda é deficiente.

Tendo em vista sua complexidade, depois da implantação, o Conselho Nacional de Educação o (CNE) elaborou, em 2004, as *Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Esse parecer foi escrito pela então conselheira Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva. O processo de elaboração foi pautado em questionários enviados a grupos do Movimento Negro, a militantes individuais, aos Conselhos Estaduais e Municipais de Educação, aos professores que já vinham abordando a temática em suas práticas docentes, a pais de alunos, etc. No total foram enviados 1000 questionários que foram respondidos, individualmente ou em grupo, por pessoas de diferentes faixas etárias (crianças e adultos), gêneros (homens e mulheres) e níveis de escolarização.

Destina-se, o parecer, aos administradores dos sistemas de ensino, de mantenedoras de estabelecimentos de ensino, aos estabelecimentos de ensino, seus professores e a todos implicados na elaboração, execução, avaliação de programas de interesse educacional, de planos institucionais, pedagógicos e de ensino. Destina-se, também, às famílias dos estudantes, a eles próprios e a todos os cidadãos comprometidos com a educação dos brasileiros, para nele buscarem orientações, quando pretenderem dialogar com os sistemas de ensino, escolas e educadores, no que diz respeito às relações étnico-raciais, ao reconhecimento e valorização da história e cultura dos afro-brasileiros, à diversidade da nação brasileira, ao igual direito à educação de qualidade, isto é, não apenas direito ao estudo, mas também à formação para a cidadania responsável pela construção de uma sociedade justa e democrática. (BRASIL, 2004, p. 10)

Assim, aquelas diretrizes trazem elaborações pertinentes à materialização da Lei 10.639, e reforçam a necessidade de se problematizar esse conteúdo em sala de aula, como uma resposta, em nível educacional, à histórica ausência da história do negro nos currículos escolares. O documento objetiva auxiliar e regulamentar as ações de implantação da Lei,

no que tange à prática cotidiana dos profissionais da educação, para que os alunos negros possam sentir-se valorizados e respeitados e, com isso, possam se reconhecer enquanto sujeitos históricos. Essa política afirmativa assegura que,

A obrigatoriedade de inclusão de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos currículos da Educação Básica trata-se de decisão política, com fortes repercussões pedagógicas, inclusive na formação de professores. Com esta medida, reconhecesse que, além de garantir vagas para negros nos bancos escolares, é preciso valorizar devidamente a história e cultura de seu povo, buscando reparar danos, que se repetem há cinco séculos, à sua identidade e a seus direitos. A relevância do estudo de temas decorrentes da história e cultura afro-brasileira e africana não se restringe à população negra, ao contrário, diz respeito a todos os brasileiros, uma vez que devem educar-se enquanto cidadãos atuantes no seio de uma sociedade multicultural e pluriétnica, capazes de construir uma nação democrática. (BRASIL, 2004, p.17)

Então, de acordo com o parecer, é preciso valorizar devidamente a história e cultura dos negros, "buscando reparar danos", que se repetem há cinco séculos, à sua identidade e a seus direitos. No plano da educação, significa promover políticas que garantam o acesso e permanência do negro em todos os níveis educacionais, e a presença e valorização do patrimônio histórico e cultural afro-brasileiro, além de explorar as diversas contribuições deste para a formação do Brasil.

Outra criação do governo federal, ainda em 2004, foi a *Secretaria de Educação Continuada Alfabetização, Diversidade* (SECAD), ligada ao Ministério da Educação que ficaria responsável pelas ações de implementação da Lei. De acordo com o MEC, a criação da SECAD (atualmente, denominada de Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão - SECADI) marcou uma nova fase no enfrentamento das injustiças existentes nos sistemas de educação do país, valorizando a diversidade da população brasileira, trabalhando para garantir a formulação de

políticas públicas e sociais como instrumento de cidadania.

Essa secretaria tem por objetivo contribuir para a redução das desigualdades educacionais por meio da participação de todos os cidadãos, em especial de jovens e adultos, em políticas públicas que assegurem a ampliação do acesso à educação continuada. Além disso, a secretaria responde pela orientação de projetos político-pedagógicos voltados para os segmentos da população vítima de discriminação e de violência. É composta por quatro departamentos: Departamento de Educação de Jovens e Adultos, Departamento de Educação para Diversidade e Cidadania, Departamento de Desenvolvimento e Articulação Institucional e Departamento de Avaliação e Informações Educacionais.

Vale destacar que a Constituição Federal de 1988 define a educação como um direito social dos cidadãos e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional bem como o Plano Nacional de Educação materializam esta definição jurídica em desdobramentos específicos nacionais e legislações complementares. Assim, compete aqui lembrar que, embora o ensino de História no Brasil tenha sido alvo de profundas transformações nos últimos anos, em decorrência desses processos, o mesmo parece não ter atingindo de forma significativa o ensino da temática em destaque.

O Plano Nacional de Educação (2014-2024), através da meta 7, que diz respeito à melhoria da qualidade da educação básica em todas as etapas e modalidades, apresenta estratégias que tangenciam a Lei 10.639/03, tendo em vista a realidade de atual do país e o ano de 2024 como término.

O PNE começa na década de 1930 com o recém-instituído Conselho Nacional de Educação. Nesse momento, inicia-se um debate acerca da redação de um plano nacional de educação, a ideia cresceu no seio do movimento dos Pioneiros da Educação Nova, que, reunido em torno da Associação Brasileira de Educação (ABE), lançou um manifesto, em março de 1932, propugnando pela adoção de um plano geral de educação, de estrutura orgânica, que tornasse a escola acessível. O ponto de partida desse manifesto foi o diagnóstico de uma realidade educacional “sem unidade de plano e sem espírito

de continuidade”, enfim, “tudo fragmentário e desarticulado”.

O texto do Plano assegura que, em 1934, a Constituição Federal deste atribuiu à União a competência para “fixar o plano nacional de educação, compreensivo do ensino de todos os graus e ramos, comuns e especializados; e coordenar e fiscalizar a sua execução, em todo o território do país” (art. 150, a). O art. 152 estabelecia que o Conselho Nacional de Educação deveria elaborar o Plano Nacional de Educação para aprovação do Poder Legislativo. As duas constituições posteriores à de 1934 (1937 e 1946) não previram o Plano Nacional de Educação, mas a Lei nº 4.024/1961, antiga Lei de Diretrizes e Bases, incumbiu o então Conselho Federal de Educação de elaborá-lo.

Assim, em 1962, surgiu o primeiro PNE, não sob a forma de lei, mas como uma iniciativa do Ministério da Educação e Cultura, aprovada pelo Conselho Federal de Educação. Nessa versão, o plano, em vez de código que a tudo engloba, passou a ser um esquema distributivo de fundos e, com isso, foi objeto de revisões, conforme assinalaria mais tarde a Lei nº 10.172/2001, primeiro PNE aprovado por lei, que vigorou de 2001 a 2010. Após esse, tramitou no Congresso Federal o PNE do decênio 2011-2020, que seria aprovado para o período 2014-2024.

Um substitutivo foi elaborado pela Casa revisora e o PL voltou para a Câmara em 2 de janeiro de 2014. A comissão especial reuniu-se, em 22 de abril de 2014, e aprovou o parecer com complementação de voto proferido pelo relator em face do substitutivo apresentado pelo Senado Federal. Em 6 de maio de 2014, em razão da aprovação de seis destaques pela comissão, foi concluído o parecer reformulado. Em 28 de maio de 2014, iniciou-se a discussão no Plenário, concluída em 3 de junho de 2014, com a aprovação do PNE. (PNE, 2014, p.23)

O Plano Nacional de Educação (2014-2024) foi aprovado no governo da presidente Dilma Rousseff, pela Lei nº 13.005, de junho de 2014 e feito com ampla participação popular. Este deve se desdobrar em planos estaduais e municipais de educação. Sua execução deve se apoiar em um novo pacto estabelecido entre as forças sociais e políti-

cas, conjugando a competência de cada uma dessas forças.

O PNE é um plano de Estado, e não de governo, e é dividido em introdução (objetivos e prioridades), diagnóstico, diretrizes, metas e objetivos. A construção do PNE se deu com a articulação de atores governamentais (poder executivo e Congresso Nacional), conselhos e fóruns de educação e institucionais, movimentos sociais, sociedade civil (gestores), organizações da sociedade civil vinculada ao setor privado na área da educação.

O segundo Plano Nacional de Educação aprovado por lei representa uma vitória da sociedade brasileira, porque legitimou o investimento de 10% do PIB em educação e adotou o custo-aluno-qualidade. Afinal, a Meta 20 existe para garantir todas as outras metas que trazem as perspectivas de avanço para a educação brasileira, nas dimensões da universalização e ampliação do acesso, qualidade e equidade em todos os níveis e etapas da educação básica, e à luz de diretrizes como a superação das desigualdades, valorização dos profissionais da educação e gestão democrática. (PNE, 2014, p.22)

A meta 7 deste Plano consiste em “fomentar a qualidade da educação básica em todas as etapas e modalidades, com melhoria do fluxo escolar e da aprendizagem de modo a atingir as seguintes médias nacionais para o Ideb”, e cita as Leis 10.639/03 e 11.645/2008, além de reforçar a garantia de haver nos currículos escolares conteúdos sobre a história e as culturas afro-brasileira até 2024.

7.25. Garantir nos currículos escolares conteúdos sobre a história e as culturas afro-brasileira e indígenas e implementar ações educacionais, nos termos das Leis nos 10.639, de 9 de janeiro de 2003, e 11.645, de 10 de março de 2008, assegurando-se a implementação das respectivas diretrizes curriculares nacionais, por meio de ações colaborativas com fóruns de educação para a diversidade étnico-racial, conselhos escolares, equipes pedagógicas e a sociedade civil; (PNE, 2014, p.65)

Voltando-se para o caso do Maranhão, pode-se destacar

o papel do Centro de Cultura Negra, entidade fundada em 19 de setembro de 1979, como forte impulsionador no processo de inserção de discussões sobre cultura africana e afro-brasileira na educação como forma de valorização da cultura negra. Essa entidade tem como objetivo resgatar a identidade étnica, cultural e autoestima do povo negro, através do combate ao racismo e viabilizando ações para promover os direitos da população negra do Maranhão. Surgiu por iniciativa de um grupo de pessoas preocupadas com a situação do negro no estado e ao longo de sua trajetória realizou seminários, palestras e encontros para a formação da militância, além disso, destacou-se nas áreas de formação e educação, na tentativa de promover a discussão acerca da questão racial nas práticas pedagógicas.

Vale evidenciar que o Maranhão é um dos Estados com os indicadores educacionais mais baixos dentre os estados da Federação, e essa realidade se acentua ainda mais quando se refere aos alunos negros. Primeiramente, é relevante frisar que a educação reforça a desigualdade entre negros e brancos, os alunos negros são os que mais reprovam, os índices de evasão são exorbitantes, sobretudo, no Ensino Médio, alguns não sabem ler no Ensino Fundamental maior, além de serem os que mais sofrem atitudes de intolerância.

Geralmente são tratados de forma jocosa e preconceituosa pelos alunos brancos, isso fica evidente, por exemplo, nas brincadeiras cotidianas e até em ações de alguns professores. Além do mais, muitos não se reconhecem como negros e a escola não procura mecanismo para ajudar a inserir esse aluno na história, e poucas são as iniciativas a nível governamental para reparar essa realidade e os indicadores só comprovam esse fato.

Embora seja um dos Estados com maior número de negros, o Maranhão está engatinhando no sentido de políticas de afirmação para a população afrodescendente. O Plano Estadual de Educação (PEE), que é uma exigência federal, é pouco conhecido pelos professores da rede estadual e embora traga um diagnóstico realista, com base nesses indicadores educacionais e destaque nas metas e estratégias formas de reparar essa realidade, não é utilizado na prática. Esse plano foi construído pelo Fórum Estadual de Educação, através de vinte e oito

conferências intermunicipais e aprovado no governo de Roseana Sarney, através da Lei nº 10.099, de 11 de junho de 2014.

Dentre as preocupações do Plano, está a discussão da Lei 10.639/03 dialogando com a proposta do Plano Nacional. Na Meta 7: “garantir 100% das escolas da Educação Básica, níveis e modalidades, condições de transversalidade para o desenvolvimento de práticas pedagógicas voltadas para as diversidades e temas sociais (direitos sócio educacionais).” Apresenta duas estratégias pertinentes ao tema: “Implementar as Leis 10.639/03 e 11.645/08 em todas as escolas da rede estadual” e “Fortalecer o Fórum Estadual de Diversidade Étnico-racial do Maranhão” (PEE, 2014, p. 20).

A meta 8 consiste em “atingir as metas do Índice de Desenvolvimento da Educação Básica IDEB para a Educação Básica do Estado do Maranhão.” Também destaca duas estratégias almejando formas de se trabalhar o conteúdo da história da África e Cultura africana e afro-brasileira.

8.22 Garantir os conteúdos da história e cultura afro-brasileira e indígena, nos currículos e ações educacionais, nos termos da Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003, e da Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008, assegurando-se a implementação das respectivas diretrizes curriculares, por meio de ações colaborativas com fóruns de educação para a diversidade étnico-racial, conselhos escolares, equipes pedagógicas e com a sociedade civil.

8.23 Consolidar a educação escolar no campo, de populações tradicionais, de populações itinerantes, de comunidades indígenas e quilombolas, respeitando a articulação entre os ambientes escolares e comunitários, e garantindo o desenvolvimento sustentável e preservação da identidade cultural; a participação da comunidade na definição do modelo de organização pedagógica e de gestão das instituições, consideradas as práticas socioculturais e as formas particulares de organização do tempo; a oferta bilíngue da educação infantil e anos iniciais do ensino fundamental, em língua materna das comunidades indígenas e em língua portuguesa; a reestruturação e a aquisição de equipamentos; a oferta de programa para a formação

inicial e continuada de profissionais da educação; e o atendimento em educação especial.(PEE, 2014, p.22)

Outro documento que subsidia a discussão no Maranhão é o Plano Estadual da Política de Promoção de Igualdade Étnico-Racial criado em 2006, que surgiu para ajudar na implantação da Lei 10.639/03. Este Plano foi concebido a partir de sugestões colhidas em debates e inúmeras discussões com autoridades e lideranças comunitárias comprometidas com a promoção da Igualdade Étnica Racial no Estado e a necessidade de políticas públicas afirmativas. E foi elaborado sob a coordenação da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social. Maria da Guia Viana (2015) assinala que o plano surgiu como uma resposta às 1.122 comunidades remanescentes de quilombos que existem no Estado cujas populações, durante décadas, foram submetidas a um currículo escolar que nega sua identidade da história.

O plano é um instrumento estratégico, norteador de políticas estaduais, fundamentadas nos princípios do respeito ao sentimento de pertencimento territorial e étnico, nas diferentes formas de relacionamentos do homem com o sagrado vivenciado pelos povos indígenas e pelas populações afro descendentes, na memória material e imaterial e na equidade étnica-racial dos direitos sociais. (MARANHÃO, 2006, p.05)

Outra legislação é a Resolução nº 060/2010 do Conselho Estadual de Educação, que define normas complementares para a inclusão do estudo da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena nas instituições de ensino fundamental e de ensino médio integrantes do Sistema Estadual de Ensino do Maranhão. Viana (2015) destaca que o Maranhão não se manifestou perante a implementação da Lei 10.639/03 e, por isso, em 2004, o Movimento Negro no Maranhão teria criado uma pauta de reivindicações para a população negra do estado e dentre as diversas reivindicações contidas nesse documento a política educacional se destacava pelas necessidades de serem respeitadas as especificidades das comunidades negras.

O projeto pedagógico não modificava seus atendimentos, sendo o mesmo em todos os municípios. Para o Movimento Negro maranhense, era necessário modificar a política educacional e os padrões de funcionamento das escolas. “Em resposta a essas reivindicações, a Secretaria de Estado de Educação encaminhou um ofício a todas as escolas da rede, informando sobre a obrigatoriedade de cumprimento da Lei de nº 10.639/2003, não havendo, entretanto, uma outra maior divulgação.” (VIANA, 2015, p.98)

Em 2005, a Secretaria de Estado da Educação realizou o Fórum Estadual de Educação e Diversidade Étnico-Racial, ação vinculada ao MEC/SECARD, em articulação com o Movimento Negro e a sociedade civil, com objetivo de divulgar a referida Lei. Contudo, São Luís já possuía uma legislação para a temática negra, anterior a Lei 10. 639/03, mas que na prática não subsidiava os educadores do Estado, era a Lei nº 3505 de 07 de maio de 1996, que “dispõe sobre a inclusão no currículo escolar da rede municipal de ensino de 1º grau, menor e maior, de conteúdos programáticos sobre “estudo da raça negra” na formação sócio-cultural e política brasileira.” (MARANHÃO, 1996).

Foi criada também em 2003 a Coordenação de Promoção de Igualdade Racial (POPIR) ligada à Superintendência de Modalidades e Diversidades Educacionais (SUPEMDE) e em 2007 passou a chamar-se Coordenação de Promoção de Igualdade e Diversidades Educacionais (COPIDE). Viana (2015) frisa que a COPIDE é responsável pela articulação de atividades voltadas para a implementação da Lei 10.639/03, e que tem desenvolvido inúmeros projetos desde então.

As Diretrizes Curriculares da Rede Estadual de Ensino têm como objetivo definir “os padrões básicos de aprendizagem e ensino imprimindo, assim, voz uníssona ao currículo das escolas dos 217 municípios.” (MARANHÃO, 2014, p. 5). E foi coordenada por Conceição de Maria Lisboa de Andrade e equipe Técnica da SEDUC (MA). Essa produção é fruto da parceria do Projeto de Cooperação Técnica do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) com a SEDUC (MA) e o MEC. As Diretrizes Curriculares oferecem as orientações necessárias ao planejamento curricular das escolas, fortalecendo,

assim, a sua ação pedagógica, de forma a garantir a autonomia educacional da instituição escolar. (MARANHÃO, 2014, p.05)

As Diretrizes Curriculares da Rede Estadual de Ensino do Maranhão se fundamentam no direito à aprendizagem, conforme asseguram as legislações nacionais e estaduais, primam pela garantia de acesso, permanência e sucesso escolar, premissas à organização do trabalho da escola, pois o processo de escolarização deve estar comprometido com o desenvolvimento social, político, econômico e cultural da população maranhense. (MARANHÃO, 2014, p.14)

O documento traz orientações para se discutir temas sociais que dinamizam a aprendizagem escolar. São eles: educação para as relações de gêneros; educação para as relações étnico-raciais; orientação sexual; educação fiscal e educação ambiental. E assegura que para a educação das relações étnico-raciais é preciso um processo de desconstrução das concepções que se têm e que são repassadas nas escolas, com reflexos negativos na vivência dos alunos. Nesse sentido, é preciso compreender como as formas de racismo e preconceito chegam à escola e se enraízam nas práticas sociais dos seus sujeitos.

É preciso desconstruir a imagem inerte de índios e negros do currículo escolar, à qual corresponde a visão unilateral do colonizador europeu sobre esses povos. Descolonizar o pensamento e conhecimento a respeito das identidades étnicas é fundamental para a construção de uma instituição educativa que respeita a diversidade. Figura de negros e negras, índios e índias como sujeitos, que não só compõem a vida social, mas também contribuem para a dinamização da cultura. Os conteúdos sobre esses povos, portanto, não devem ser trabalhados somente nas datas comemorativas, ao contrário, devem perpassar todo o processo de ensino e aprendizagem, ressignificando os conceitos sobre suas identidades e valorizando sua produção artística, cultural, literária etc. (MARANHÃO, 2014, p.91)

Outro destaque foi a criação do Departamento de Educação Quilombola no âmbito da então gerência de Desenvolvimento Humano, objetivando construir e implantar uma pedagogia diferenciada, assim como garantir o direito à educação nas áreas quilombolas. Além disso, em 2006, chegou ao Maranhão o programa “A Cor da Cultura”²⁵⁸, parceria entre a SEMED e a TV Futura, bem como cursos de formação continuada para os professores e kits com matérias sobre a temática étnico-racial, para melhor trabalhar com a Lei 10.639/03.

Como se pode observar, estes dispositivos buscam reconhecer e legitimar as lutas históricas do Movimento Negro e outros segmentos da sociedade que se preocuparam em inserir o conteúdo da história e cultura africana e afro-brasileira no currículo escolar como forma de diminuição do racismo. Contudo, mesmo que esses documentos oficiais almejem desconstruir a tríade negro/africano/escravo no ensino da história do Brasil, essa ainda representa o discurso predominante.

Dessa maneira, o papel do docente é fundamental, pois deve fazer do seu trabalho no cotidiano escolar um espaço de transformação epistemológica. Trata-se aqui não apenas de reproduzir, mas de fazer emergir uma produção de novos conhecimentos através de uma reflexão crítica dos alunos. Ora, a prática educativa é percebida como um traço cultural compartilhado que estabelece uma relação com outros contextos da sociedade, o que dificulta ainda mais o papel do professor no âmbito escolar para o êxito em trabalhar com esses temas.

Posto isso, acredito que diagnosticar a realidade educacional e somente criar documentos e propostas não resolve por si só os inúmeros problemas enfrentados pela população negra no sistema educacional ou pela sociedade em geral ao não ter acesso a conteúdos relativos à história e cultura africana e

258 *A Cor da Cultura* é um projeto educativo de valorização da cultura afro-brasileira, fruto de uma parceria entre o Canal Futura, a Petrobras, o Cidan - Centro de Informação e Documentação do Artista Negro, o MEC, a Fundação Palmares, a TV Globo e a Seppir - Secretaria de políticas de promoção da igualdade racial. O projeto teve seu início em 2004 e, desde então, tem realizado produtos audiovisuais, ações culturais e coletivas que visam práticas positivas, valorizando a história deste segmento sob um ponto de vista afirmativo. Disponível em: <http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/documentos/Marco%20Conceitual.pdf> acessado em: 23 de Junho.

afro-brasileira ou estratégias de enfrentamento do racismo. Assim, é necessário elaborar estratégias para que a desigualdade seja superada e os alunos negros e não negros tenham mais chances de mudarem a realidade na qual estão inseridos.

Na verdade, essa dívida histórica com a população negra só poderá ser paga quando forem criadas e efetivadas políticas específicas na educação básica, com base nas deficiências apontadas pelos inúmeros indicadores sociais e as problemáticas detectadas no cotidiano escolar. Uma primeira ação poderia ser a elaboração de manuais didáticos que incluíssem a história dos africanos e afrodescendentes, e que sua história e cultura fossem valorizadas e trabalhadas como igual à cultura branca europeia predominante, não como inferior. Ou ainda sugestões de inclusão das temáticas do campo dos estudos africanos e afro-brasileiros e da educação para as relações étnico-raciais em diferentes espaço-tempo escolares. Além do mais, acredito ser em demasia necessário se debruçar sobre as ausências que marcam o cotidiano escolar. Neste caso, embora embasado por inúmeras leis e dispositivos legais, o tema das religiões afro brasileiras, bem como das relações étnico-raciais no geral, ainda encontra muita resistência em ser discutido nas salas de aulas do Brasil.

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, Marli. E. D. A.de. A etnografia da prática escolar. São Paulo: Papirus, 1995.

BAKKE, R. R. B. Na escola com os orixás: o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da Lei 10.639. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, FFLCH/USP, 2011.

BITTENCOUT, Circe. Ensino de História: fundamentos e métodos. São Paulo, Cortex Editora, p183-220,2008.

DOMINGUES Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. Tempo, Niterói, v.12, n.23. 2007. P.114. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07> Acesso em: 27 de jan de 2017.

DURHAM, Eunice Ribeiro. A educação no governo de Fernando Henrique Cardoso. Tempo soc, Oct. 1999, vol.11 no.2, São Paulo, ISSN 0103-2070. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20701999000200013. Acessado em: 22 de maio de 2017.

FERRETI, Mundicarmo (org). Pajelança do maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa. Transcrição documental por Jacira Pavão da Silva. -São Luis: CMF: FAPEMA, 2004.

FERRETI, Sergio. Andressa e Dudu – os Jeje e os Nagô: apogeu e declínio de duas casas fundadoras do tambor de mina maranhense. In.: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org.) Caminhos da Alma. São Paulo: Summus, 2002

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. Estud. av. vol.18 no.50 São Paulo Jan./ Apr. 2004. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100019. Acessado em 22 de abril de 2017.

PEREIRA, Amilcar Araújo. "A pesquisa e o ensino de história da África a partir da lei 10.639/03". In: LAIA, Maria Aparecida de e SILVEIRA, Maria Lucia da (orgs). A universidade e a formação para o Ensino de história e cultura africana e indígena. São Paulo: Coordenadoria dos Assuntos da População Negra – CONE, 2010.

KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. TEIXEIRA, Anelúcia Maria Nascimento. Cultura afro-brasileira e Educação: conexões e desafios entre o ensino religioso e a Lei 10.639/03 no Município de Uberlândia-- FAGED/UFU, 2014.

SANTOS, Sales Augusto do. A Lei n. 10.639-2003 como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro. In.: MEC/BID/UNESCO. Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03 /Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=12814&Itemid=872. Acessado em: 07 de fev. de 2017

VIANA, Maria da Guia. Os desafios da Implementação da Lei Federal Nº 10.639/03: Entre as ações da Política Nacional do Programa de Igualdade Racial e a Política Educacional no Maranhão; -São Luís: EDUFMA, 2015.

VIANNA, M. S. Diversidade religiosa no contexto escolar. Revista da Católica, v. 3, p. 10-20, 2011.

VIEIRA FILHO, Domingos. Folklore sempre. Revista de Geografia e História do Maranhão, São Luís, dez. de 1954

XAVIER, Antônio Roberto. A Legislação e o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana: desafios e perspectivas. In: Âmbito Jurídico, Rio Grande, XVIII, n. 135, abr 2015. Disponível em: <http://ambitojuridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=15916>. Acesso em: 20 de maio de 2017.

Legislação

BRASIL. Ministério da Educação. PNLD 2017: apresentação – Ensino fundamental anos finais / Ministério da Educação – Secretaria de Educação Básica – SEB – Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2016. 39 p.

_____. Ministério da Educação. PNLD 2017: História – Ensino

fundamental anos finais / Ministério da Educação – Secretária de Educação Básica – SEB – Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretária de Educação Básica, 2016. 140 p.

_____. Parâmetros Curriculares Nacionais-Temas transversais. Brasília: MEC. SEF, 1998.

_____. Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Religioso. São Paulo: Ave Maria, 2009.

_____. Conselho Nacional de Educação. Ministério da Educação. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, DF, 2004.

_____. Plano Nacional de Educação 2014-2024. Brasília: Edições Câmara, 2014.

_____. L. Constituição Federal de 1988. Promulgada em 5 de outubro de 1988.

_____. Lei de Diretrizes e Bases Nacionais. Lei número 9394, 20 de dezembro de 1996.

_____. Lei 10.639, de 9 de Janeiro de 2003. Brasília: Ministério da Educação, 2003.

MARANHÃO. Plano Estadual de Educação 2014-2024. São Luís, 2014.

_____. CENTRO DE CULTURA NEGRA – MA. Histórico: CCN-MA. 2009. Disponível em: <http://ccnmaranhao.blogspot.com.br/2009/09/historico-ccn-ma.html> . Acesso em: 13/09/2017.

_____. Diretrizes Curriculares/Secretaria de Estado da Educação do Maranhão. SEDUC, 3. ed. São Luís, 2014.

_____. Referencial Curricular do Ensino Fundamental: História. 5ª a 8ª série/6º ao 9º ano. São Luís: SEEDUC, 2010b.

SECAD. Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. Lei nº 3505 de 07 de maio de 1996. <https://camara-municipal-de-sao-luis.jusbrasil.com.br/legislacao/582071/lei-3505-96>.

SERIA TUPÃ UM DEUS? OS MITOS E O ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA INDÍGENA

*Renata Carvalho Silva*²⁵⁹

Resumo: O texto a seguir tem como proposta analisar de que forma as narrativas mitológicas ameríndias podem auxiliar no ensino de História e Cultura Indígena em sala de aula, percebendo de que forma as discussões acerca das mudanças nas representações das identidades étnicas na América Latina, bem como a oposição entre os pressupostos epistemológicos eurocentrados e as emergências pluriétnicas nos contextos pós-coloniais visam empreender uma crítica aos modelos paradigmáticos modernos em prol de uma educação com foco na interculturalidade. Partindo igualmente de uma noção de perspectivismo ameríndio, buscamos compreender como cosmovisões características de diversos grupos étnicos do continente partem de relações ontológicas específicas distanciadas do antagonismo homem/cultura x natureza e como tais percepções podem de fato contribuir para a importância do respeito à alteridade com vistas a uma efetiva implementação da Lei 11.645/2008.

Introdução

Quando se pensa a variedade das experiências religiosas em um contexto tão pluri e multifacetado quanto o da diversidade étnica brasileira, vários são os códigos e símbolos rapidamente acionados pelo imaginário social²⁶⁰ na identificação das muitas matrizes e contextos ditos sagrados: os santos da Igreja

259 Graduada em História Licenciatura Plena pela Universidade Estadual do Maranhão. Aluna do Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas – Mestrado Profissional – UEMA. Bolsista da Fundação do Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA. Email: maedegaya@hotmail.com

260 Entendido aqui a partir do conceito que lhe é conferido por Bronislaw Baczko enquanto conjunto de representações imagéticas que proporcionam memória afetiva e social a um determinado grupo, designando identidades sobre si e sobre o outro, demandando o estabelecimento de hierarquias e funções sociais, expressando crenças comuns e modelos coletivos (BACZKO, 1991).

Católica, os orixás do Candomblé e da Umbanda, os mestres e guias espirituais no Espiritismo kardecista, os guias e encantados da Mina maranhense. Dentre estes, os chamados deuses indígenas nos remeteriam a um passado idílico, ao mesmo tempo original e autêntico, testemunho de um tempo primitivo onde natural e sobrenatural se confundiam e do qual apenas restaram as narrações em forma de lendas e relatos míticos desprovidos de qualquer conhecimento ou racionalidade lógica.

Partimos do argumento, no presente trabalho, de que tal conceituação é fruto de uma herança colonial que reflete diretamente os pressupostos teóricos e epistemológicos das sociedades lógico-científicas europeias estabelecidos em contexto global enquanto padrão cultural hegemônico nas sociedades colonizadas. Tais pressupostos parecem-nos hoje estar na ordem do dia de uma série de questionamentos quanto a permanência da sua validade numa conjuntura de intensificação das demandas de grupos étnicos e movimentos sociais que, muito além de direitos sociais e políticos, também passariam a questionar as imposições e hierarquias estabelecidas a partir do contexto colonial e que a despeito do fim do colonialismo moderno mantém-se na atualidade naquilo que os teóricos do decolonialismo costumam nomear de “colonialidade global”

Assistimos, más bien, a uma transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, processo que certamente há transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidade, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. [...] Después de la Segunda Guerra Mundial y del supuesto fin del colonialismo, mantienen a la periferia em una posición subordinada. El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global. (GROSFOGUEL, 2007, p. 13)

É tal paradigma epistemológico que estabelece, hierarquiza e define uma noção de conhecimento ligada estritamente a uma tradição lógico racional e materialista que privilegia a ordem objetiva subordinando e relegando a um segundo plano as subjetividades em busca de um desvelamen-

to e domínio da ordem natural. Tais conceitos e noções estão assim ligados a um marco temporal definidor onde conhecimento se constrói a partir do estabelecimento da modernidade com bases nas premissas iluministas dos séculos XVII-XVIII e que se impõem no jogo das relações de força dos processos coloniais. Seriam, assim, os desafios dos contextos pós-coloniais, ir em busca de ressignificações e novos conceitos que busquem dar conta, a partir de um olhar de dentro, da complexidade dos processos de mestiçagens e reafirmação de identidades específicas no contexto das sociedades ditas periféricas.

Um exemplo sintomático dessa classificação hierarquizante da tradição colonial e que pretendemos aqui olhar mais detidamente diz respeito à noção de religião/religiosidade. Herdeira da tradição cientificista do século XIX o conceito de religião surge como uma forma de buscar compreender uma esfera da sociabilidade humana partindo das noções de natureza e extra natureza e como as noções de sacralidade interferem, fundam e estabelecem modos, habitus e costumes, bem como valores éticos e morais que extrapolam os limites da crença e passam a definir e instituir a vida e as relações materiais dos diversos grupos humanos. Inúmeros teóricos da Sociologia, da Antropologia, da História e mesmo do ramo mais específico como a Sociologia das Religiões, debruçaram-se em buscar entender os mecanismos pelos quais os indivíduos estabelecem suas relações com a experiência do sagrado. Apesar das múltiplas orientações metodológicas que distanciam e atraem os autores citados, a perspectiva de apreensão lógica da experiência do sagrado para as sociedades humanas em uma dimensão universalizante é um traço comum para os clássicos do pensamento sociológico sobre o fenômeno religioso.

Nesse sentido, a ideia de mito passa a designar as formas de explicação e classificação da experiência concreta da vida social a partir de uma narrativa alegórica que se transmite e perpetua, na maioria das vezes, pelo relato oral. Mircea Eliade, apesar de também herdeiro de uma tradição evolucionista, consegue transpor tal barreira conceitual ao conceber o mito enquanto referencial “vivo no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana” (ELIADE, 1972, p. 06). No entan-

to, apesar da apreensão de que a narrativa mitológica é parte fundamental para a organização de determinadas sociedades, inclusive fundamentando valores éticos e morais das diversas sociedades ocidentais, o mito ainda é visto e compreendido enquanto um relato fantasioso, desprovido de sentido posto que destituído de um ordenamento lógico e objetivo.

Essa concepção acerca das narrativas mitológicas dos diferentes povos originários em que os relatos são pensados a partir de uma perspectiva teórico-metodológica ocidental perpassa por diversas e consagradas etnografias do século XX e ainda persistem em muito no século XXI, vindo lentamente a buscar uma alternativa ao discurso fundante da modernidade. A seguir, faremos no primeiro momento, uma análise de três monografias que em diferentes tempos debruçaram-se no trabalho etnográfico dos Tenetehara do Maranhão sob diferentes perspectivas metodológicas que ora são regidas por uma maior ou menor inserção nos pressupostos coloniais de orientação na tentativa de apreender o fenômeno da alteridade como exemplos daquilo que pretendemos discutir com maior atenção na segunda parte do texto.

Wagley e Galvão, Carlos Zannoni e Pereira Gomes: três vertentes interpretativas da mitologia Tenetehara

Apesar da unânime compreensão de que as narrativas mitológicas exercem papel fundamental de caráter conceitual e normativo nas sociedades que deles se utilizam como conhecimento fundante é bastante sintomático a forma como diversos autores, dentro de seus objetivos de desenvolver uma etnografia das sociedades ditas primitivas, como nos coloca Mércio Pereira Gomes, acabam construindo uma antropologia que:

[...] intencionada a falar sobre o índio, tende a falar primordialmente de si mesma e para si. Ela [reflexão antropológica] surge de uma problemática cultural interna, a dinâmica da civilização ocidental, e a reflete. Sendo produto do desenvolvimento do mundo ocidental, vagueia com os movimentos que lhe dão impulso e par-

tipica de suas mais acirradas disputas. Privilegiando a si mesma como temática primordial, o outro no mais das vezes só existe como sua ancila, às vezes seu oposto, às vezes o que restou de seu passado (2002, p. 18-19).

Assim é que, baseada em uma ampla pesquisa de campo na década de 1940, acerca dos Tenetehara situados ao longo do vale do rio Pindaré, mais precisamente “as aldeias situadas ao longo do rio Pindaré e marginais à estrada de gado entre os rios Mearim e Pindaré” (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p. 14), Charles Wagley (orientador da tese) e Eduardo Galvão constroem um significativo e extenso trabalho etnográfico sobre os hábitos e costumes dos Tenetehara do Maranhão. A começar pelo título da tese, *Os Índios Teneteharas. Uma Cultura em Transição*, é-nos bastante evidente o tom e a proposta teórica apresentados pelos autores, a da preocupação em mapear uma cultura que se percebia em vias de integralização total pela sociedade nacional. Tendo por base um roteiro bem desenhado e rigorosamente técnico do que se entendia por um bom trabalho etnográfico, não é incomum percebermos no desenvolvimento do texto a forma como os autores ainda se assombravam com a manutenção, nos indivíduos estudados, de seus traços culturais originais: “descobrimos, em pouco, que embora vestidos à nossa moda e não poucos dominassem o português com facilidade, guardavam muito de seus costumes e atitudes tradicionais” (1961, p. 15).

Tal afirmativa demonstra a forte influência da noção de aculturação ainda muito viva em meados do século XX e que partia da ideia não só de aproximação entre as estruturas sociais tomadas a partir de concepções tidas como universais do ser humano como de uma crença, mesmo que não declarada, de que estando em estágio anterior de desenvolvimento humano, tais sociedades, mais cedo ou mais tarde, seriam assimiladas pela sociedade nacional em contato. Tal testemunho demonstra de forma bastante incisiva a inadmissibilidade de uma dinâmica própria de ressignificação e readequação do fenômeno do contato em termos específicos de autorreferenciação. Apesar da admissão das noções de alteridade e

especificidade das sociedades estudadas é clara a visão de que, uma vez em um estágio anterior na longa e extensa linha temporal do evolucionismo ocidental, nada poderia livrá-los de serem engolfados pelo contexto cultural hegemônico:

O Tenetehara, a despeito das modificações que sua cultura sofreu em direção ao que se poderia chamar de “abrasileiramento”, é ainda um índio tribal cuja sociedade nativa mantém-se individualizada, separada da brasileira, por características como a linguagem e tradições próprias. Se o processo não vier a sofrer interrupção ou reorientação por circunstâncias que fogem à possibilidade de previsão, a distância cultural diminuirá ao ponto de permitir a transformação desses índios em caboclos. Não será uma transformação brusca, porém gradual, de índios que “passam” para a sociedade brasileira (WAGLEY E GALVÃO, 1961, p. 12).

É nessa concepção fatalista de aproximação e adequação das estruturas mentais indígenas aos paradigmas estruturais de apreensão da realidade nos moldes ocidentais que as narrativas mitológicas são relacionadas no capítulo V dedicado à Religião. Em subtópicos denominados como Xamanismo, Feitiçaria, Cura, Pajelança, entre outros, o capítulo é um longo e detalhado relato das várias experiências ditas sobrenaturais ouvidas pelos autores de “informantes” que pouco aparecem ao longo do texto e quando aparecem são designados apenas pelo nome e alcunha de “moradores” dessa ou daquela aldeia, sem uma apresentação que dê ao leitor maiores informações seja da idade seja do lugar que lhes atribua alguma função ou posicionamento dentro da sociedade estudada.

Apesar de descrever determinadas especificidades dos principais mitos ouvidos e compilados, como a noção dos heróis culturais e fundadores que na origem dos tempos criaram e transformaram o mundo tal qual o Tenetehara o conhece, no relato da pesquisa de campo bem como a superação da ideia de divinização de Tupã enquanto correlato direto do deus cristão, prática realizada pelos primeiros missionários em uma tentativa bastante específica de assimilação dos códigos inter-

pretativos das sociedades indígenas no contexto da catequese e civilização do nativo, pouco ou nada se analisa do que é transcrito em termos de como tais mitologias fundamentam e estruturam a sociedade analisada, muito menos a forma como as mesmas se fundamentam enquanto conceitos normativos, de um logos de construção, disseminação e estruturação do conhecimento de si e do mundo para o ser Tenetehara. Não queremos, com isso, desconsiderar o inestimável trabalho antropológico empreendido pelos autores, mas tão somente ressaltar como os paradigmas fundantes de uma determinada época postulam as chaves de leitura fundamentais para a aproximação ou o afastamento entre pesquisador e objeto.

Outro autor por nós analisado, o professor Dr. Cláudio Zannoni, antropólogo e professor da Universidade Federal do Maranhão, que empreendeu pesquisa entre os Tenetehara de Barra do Corda entre os anos de 1994 e 1997, a fim de “reconstruir a memória oral dos conflitos interétnicos da região de Barra do Corda” (1999, p. 11) , relata ter percebido a necessidade de aprofundar ainda mais a pesquisa acerca das relações societárias a partir do momento em que, mesmo admitindo já terem sido bastante exploradas, em outros trabalhos, as ditas bases nas quais se assentariam as estruturas sociais Tenetehara, acredita ter percebido a adição de um novo elemento, a saber, a noção do “conflito como regulador das relações sociais, políticas, econômicas e religiosas” (1999, p.12) levando-o assim a repensar as bases do desenvolvimento e continuação do trabalho, resultando assim, no livro intitulado *Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara* (1999).

Ao contrário do texto dos primeiros pesquisadores, o texto do professor Cláudio Zannoni visa perceber de que forma a relação interétnica entre as aldeias Tenetehara e as populações nacionais imprime uma profunda ordem de transformação e dinamização das estruturas sociais das primeiras a partir das noções de conflito e permanência. Alguns pontos mais marcantes nos chamaram a atenção. Inicialmente, também ao contrário do relato empreendido por Wagley e Galvão, o autor busca nomear todos os seus informantes indígenas pontuando idade, aldeia de origem e dando a cada um deles um breve

histórico dentro da trajetória do grupo e seu papel desempenhado no trabalho de campo desenvolvido. Assinala nessa apresentação que os atores entrevistados foram escolhidos por suas posições de lideranças do povo Tenetehara, seja por serem lideranças políticas no processo de mediação e contato, seja por serem depositários do conjunto cultural do grupo, dentre os quais identificamos apenas 3 como sendo mulheres.

Interessante perceber a forma de construção do texto do pelo autor no sentido que, além de iniciar com um levantamento bibliográfico relacionado ao tema, busca empreender uma análise em regressão do histórico de contato do grupo analisado partindo de dados do presente da escrita até as primeiras narrativas. Igualmente baseando-se em uma perspectiva de uma boa escrita etnográfica, o segundo capítulo do trabalho se refere a efetuar uma minuciosa descrição das fases e dos rituais Tenetehara que fundamentam e dão sentido ao cotidiano e às práticas sociais dos mesmos, desde os ritos de gestação e concepção, passando pelos de iniciação da vida adulta dos mais jovens até os ritos de matrimônio e estabelecimento dos laços de parentesco. Esse último demarcando de forma bastante simbólica a orientação estruturalista do texto, igualmente perceptíveis na divisão e definição dos capítulos seguintes: Vida Social Econômica e Política; Vida Religiosa e Mitos; e Conflito na Cultura Tenetehara.

Dando maior enfoque à questão da mitologia, também entendida pelo autor como traço eminentemente religioso, apesar de entender ser "a vida religiosa é importante para a sobrevivência desse povo. Ele detém uma concepção religiosa/cultural que se pode chamar de 'interiorizada'. De fato, sua relação com o sobrenatural é pessoal e dele depende sua existência. Não é portanto algo distante" (ZANNONI, 1999, p. 125), é possível percebermos um grande esforço em se adequar a compreensão das narrativas mitológicas a partir de uma matriz materialista de interpretação, dando especial atenção às leituras que fazem uso das noções de modo de produção, de efeito e causalidade e principalmente da noção/conceito de conflito como motor de transformação da sociedade Tenetehara:

Carvalho S. entende que os mitos precisam ser decodificados “a começar pela busca de uma razão para a própria existência” (1985, p. 177), razão essa que é identificada com a relação estreita entre mito (formas de pensar) e o processo de trabalho (modo de produção). A primeira questão que se coloca é saber se podemos estabelecer, com critérios científicos, uma correspondência entre certos fundamentos de um modo de produção e de formas de pensar; ou, se quisermos, se há uma correspondência entre a práxis e o “pensamento selvagem”. Lembramos que, para Lévi-Strauss o “pensamento selvagem” se opõe ao pensamento “domesticado para acumulação”. Assim, mesmo se Lévi-Strauss não explora este caminho, estabelece, com essa distinção fundada na práxis (acumular ou não acumular) uma correspondência clara entre a falta de interesse por uma acumulação e o pensamento selvagem (Carvalho S., 1993, p. 259). Ao estudar a mitologia Tenetehara, especialmente no que se refere a seu mito principal, dos “gêmeos Maíra-ira e Mucura-ira”, pode-se certamente encontrar ali as referências ao mundo mítico de caçadores-coletores e entender as relações econômico-sócio-políticas dessa mesma cultura. O conflito, que aparece na maioria dos mitos Tenetehara, ajudará a entender a “mola propulsora” da vida desse povo.

Dessa leitura de construção do texto podemos inferir haver um empenho por parte do autor de adequar a compreensão dos mitos Tenetehara apreendidos a uma lógica científica de matriz ocidental que traduza numa dimensão organizada e bem delimitada – mas que em certa medida se distancia em muito da perspectiva lógico comunicacional do grupo estudado/vivenciado – toda a sua dinâmica sócio relacional. Podemos perceber nesse sentido que, assim como no trabalho anterior relacionado, também a etnografia realizada pelo professor Claudio Zannoni busca na fala dos atores/sujeitos do grupo apenas uma interlocução narrativa dos mitos utilizando para a sua interpretação agentes externos, visto que esses sim teriam as bases lógico racionais para organizar e tornar compreensíveis, leia-se “científicas”, as múlti-

plas dimensões do arcabouço mítico cosmológico ameríndio.

Em trabalho bastante elucidativo, o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2000), ao se propor analisar a complexidade de construção dos textos etnográficos e em que medida as condições de produção do trabalho de campo apareciam (ou não) descritas nas obras relacionadas às religiões de matriz afro-brasileira, empreende uma dedicada análise das limitações reflexivas no campo da antropologia ressaltando serem, bastante frágeis e interseccionadas as relações de poder entre o discurso acadêmico, discurso que se pretende ser a tradução racional de uma prática social, e o conhecimento/saber orgânico dos indivíduos que a experienciam. Nesse sentido, o autor vai pontuar ao longo do texto uma reflexão sobre a incompletude das teorias e do método etnográfico, bem como de que modo – a partir da análise da própria trajetória como pesquisador e praticante das religiosidades de matriz afro e de outras experiências similares – e em que medida os dois universos analisados se imbricam e se relacionam: pesquisadores aderindo à religião, religiosos aderindo à pesquisa etnográfica.

Os antagonismos entre os pesquisadores muitas vezes refletem rivalidades e rupturas de origens diversas. Os antropólogos, como todos os seres humanos, têm suas idiossincrasias e não estão imunes aos imponderáveis das relações pessoais que envolvem sentimentos de aproximação e de distanciamento, frequentemente induzidos ou exacerbados por situações concretas de trabalho. É o que muitas vezes acontece entre membros de uma mesma equipe de pesquisa, mas que dela participam com diferentes “capitais” – conhecimento prévio do campo ou da rede de “informantes”, manejo de conceitos teóricos e técnicas de pesquisa, acesso a fontes de financiamento. (SILVA, 2000, p. 34)

Ou seja, o autor parte da prerrogativa de que a premissa de objetividade pretendida pelos paradigmas das ciências sociais, tal como a necessidade de distanciamento do objeto de estudo, tem sérias e irreconciliáveis limitações, uma vez que toda e qualquer pesquisa é atravessada por múltiplos vetores e das

mais variadas circunstâncias, e que desta feita o que ele denomina de a “magia” do antropólogo, ou seja, os dados apresentados enquanto resultado de seu empreendimento, fazem “desaparecer” da visão do leitor o campo no qual o mesmo atuou e foi em contrapartida alterado. A pergunta que fazemos no presente trabalho seria então: em que medida os pressupostos metodológicos de uma cientificidade originária de um arcabouço teórico epistemológico ocidental, herdeiro de uma tradição moderna imposta e tornada hegemônica através do processo colonial, são os únicos e considerados válidos para descrever e narrar as múltiplas experiências sócio culturais em contextos de alteridade/diversidade? Até que ponto não seria possível partir das próprias construções ontológicas e cosmológicas das sociedades estudadas como conhecimentos válidos para uma tentativa de tradução dentro de seus próprios paradigmas e etimologias específicas enquanto concepções de mundo fora dos eixos descritivos das ciências sociais tradicionais?

É partindo de argumento semelhante que o último autor aqui elencado vai propor uma alternativa semântica às propostas teóricas clássicas nas interpretações culturais. Mércio Pereira Gomes, em seu trabalho: *O Índio na História: o povo Tenetehara em busca de liberdade* (2002), vai buscar a construção da categoria analítica intitulada *Antropologia Ontossistêmica*, definida pelo mesmo como aquela “que toma o ser como estando dentro e ao mesmo tempo acima da totalidade” (p. 20). Assim, ao traçar um paralelo entre o conhecimento dito legítimo e aquele entendido como “exótico” posto que construído pelo nativo, assim o define:

A compreensibilidade mútua entre essas duas formas de pensamento, se é que elas existem nessa dicotomia, constitui uma das principais tarefas que a Antropologia Ontossistêmica deveria tomar para si. Antes de ser um ato de dominação, de fazer o discurso sobre o outro, seria um ato de reconciliação e transcendência em relação a uma situação criada pela modernidade que estabeleceu duas formas de humanidade, uma real contradição dos termos de constituição dessa humanidade (p. 20).

Sendo assim, partindo de uma ousada proposta epistemológica e empreendendo uma dura crítica aos pressupostos acadêmicos ocidentais, em especial àqueles do estruturalismo clássico, Pereira Gomes constrói uma obra preocupada em perceber as múltiplas dinâmicas e reordenamentos pelos quais passaram as sociedades Tenetehara ao longo do seu histórico de contato com a sociedade nacional. Mais que isso, o livro de Gomes faz, através de um riquíssimo e diversificado levantamento documental, uma revisão do que pode ser denominado como o “paradigma de aculturação”, ainda um tabu para muitos antropólogos e também historiadores das sociedades indígenas, assim como nos fazer perceber que a grande maioria dessas construções narrativas feitas sobre o passado, muitas das vezes, dizem mais respeito ao presente do que de fato ao passado a que buscam representar, essa última argumentação ainda hoje cara a muitos historiadores.

Porém, mesmo com todo esforço de compreensão das limitações teóricas e metodológicas e das hierarquias estabelecidas pela tradição epistemológica ocidental, é ainda dentro da perspectiva de interpretação de linha marxista que irá se desenvolver o raciocínio e a construção da escrita antropológica do autor, principalmente ao descrever a noção de economia de troca dos Tenetehara que vai lenta e gradualmente se transformando no processo de contato, mudando, assim, aspectos das relações de sociabilidade dos mesmos entre si e entre estes e os nacionais. Em contrapartida aos autores citados anteriormente, Mércio Pereira dá um amplo espaço de voz aos seus informantes indígenas, em especial, quanto às memórias do contato e das mudanças nas relações intersocietárias apresentadas no último, e para nós bastante simbólico, capítulo XV, intitulado *Os Tenetehara falam*. Neste capítulo, somos finalmente apresentados a um olhar que tenta partir de uma aproximação da perspectiva de construção mitológica narrativa dos Tenetehara, através da descrição literal das entrevistas concedidas por seus interlocutores indígenas. No entanto, a título do que aqui se pretende argumentar, ainda são as premissas conceituais de base externa, que tem na universalidade do conceito de humanidade e sua base mate-

rialista de compreensão e ordenamento do mundo sensível, que vão dar o alinhavo final à tessitura do texto de Gomes:

Nos capítulos precedentes, a história dos Tenetehara foi analisada como um processo que se desenvolve pelo relacionamento desse povo com a sociedade maranhense em formação. A análise conceituou os tipos de relações que se constituíram entre essas duas sociedades ao longo dos séculos como resultado das condições econômicas e sociais prevalentes e da reação dos Tenetehara tanto em termos de aceitação e adaptação como de resistência e conflito. É fácil perceber que essas relações tem como base as estruturas socioeconômicas de cada sociedade e que essas estruturas estão em um constante processo de mudança devido a causas internas e externas (2002, p. 423).

Gostaríamos mais uma vez de reiterar que não é intenção de nossa parte desmerecer ou deslegitimar a incontestável validade e importância dos trabalhos até aqui analisados, mas, antes e ao contrário, demarcar como em diferentes épocas, a partir de diferentes contextos e parâmetros de observação e análise, vão se configurando diferentes perspectivas de investigação das populações nativas e salientar, através do texto aqui apresentado, que desde inícios do século XXI vem se delineando uma tentativa de interpretação das sociedades construídas a partir dos processos coloniais que procurem dar conta da complexidade dos processos, fazendo, para isso, uso de novos conceitos e epistemologias específicas, sem, contudo, descartar as contribuições teóricas anteriores, mas compreendendo as suas limitações para um amplo entendimento das experiências diversas, fruto dos fenômenos e processos na pós-colonialidade.

Mitologias Indígenas e ensino em perspectiva intercultural

“Antigamente, nossos maiores não contavam nenhuma dessas coisas, porque sabiam que os brancos não entendiam sua língua. Por isso minha fala será algo de novo, para aqueles que a quiserem escutar”
(Davi Kopenawa – A Queda do Céu, 2015).

A pergunta inicial que dá título ao presente texto, que pode parecer, à primeira vista, deslocado, faz referência à noção nada incomum que se tem, fruto de uma leitura baseada numa interpretação errônea dos costumes e cosmologias indígenas, feitas pelos agentes coloniais em contato do que aparentava ser um provável “panteão religioso” indígena. Parte então da ideia de que, para as sociedades indígenas brasileiras, *Tupã* seria a principal “divindade” e, assim como o “Deus” cristão, seria o responsável pela criação do mundo e de toda natureza que nele há.

Essa ideia, construída a partir das primeiras narrações empreendidas por cronistas e missionários no contexto do contato, apesar de já ter sido ampla e continuamente debatida, ainda é bastante comum no contexto da educação formal brasileira. Partindo da noção de que os mitos indígenas nada mais eram do que a expressão de crenças que, em um processo de assimilação, deveriam ser substituídas pelo conhecimento racional ou ressignificadas pela religiosidade do colonizador, os mitos e ritos dos povos indígenas brasileiros continuam sendo acionados no contexto pedagógico da escola nacional com vistas a alegorizar uma perspectiva de educação para a diversidade bastante limitada e, muitas das vezes, expressiva da situação de subalternidade do universo de conhecimentos dessas mesmas populações.

No contexto escolar brasileiro, mitos indígenas têm sido frequentemente utilizados como recurso pedagógico e como material primário para a publicação de coletâneas de “lendas indígenas” ou de livros de histórias para crianças. Raros são os autores que se identificam com o pensamento indígena e, respeitando-o, nele exercitam sua própria capacidade de criação literária; raros também são os que se contentam em transmitir os textos míticos sem adulterá-los ou “corrigi-los” segundo o que consideram moral ou ideologicamente correto e adequado a seus pequenos leitores (SILVA, 1995, p. 317-318).

A criação da lei nº 10.693, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes de base da educação nacional, incluindo no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da

temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, alterada, ou melhor, complementada com a Lei nº 11.645, de 10 março de 2008, que insere igualmente nesta temática o ensino de História e Cultura dos Povos Indígenas, sendo estes trabalhados em especial e obrigatoriamente nas disciplinas de Artes, Literatura e História, abriu espaço para a discussão a respeito da comunidade indígena, ponto importante na formação da história e cultura de nosso país, mas que durante um longo espaço de tempo esteve relegada, sendo sempre estudada pela ótica dos chamados vencedores da história, ou seja, entrando de maneira subalterna na escrita da história. Manuela Carneiro da Cunha, antropóloga que busca estudar o indígena por uma outra perspectiva, afirma que “a História do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo ‘descobrimento’. São os ‘descobridores’ que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada – de serviço – no grande curso da História” (CUNHA, 2012, p. 08).

Estuda-se, assim, comumente, a história das populações nativas do que convencionou-se hoje chamar de América, sempre após o evento de 1492, como se antes estes povos não possuísem história ou qualquer tipo de produção cultural ou material de maior importância e destaque. Um ponto ainda mais grave é que as representações que encontramos dos povos e comunidades indígenas nos livros didáticos e nas escolas são de povos estáticos, que não possuem uma cultura dinâmica, sendo representados por estereótipos e generalizações tais quais cabelos lisos, moradores das florestas, de culturas exóticas, os corpos nus ou, quando muito, com pinturas corporais, abundantes adereços de penas, manuseando arcos e flechas, como se a cultura indígena não tivesse sofrido nenhuma modificação no processo histórico e/ou limitando inúmeras e diversificadas expressões sociais a uma única matriz de leitura referencial.

Outra representação preocupante que se faz do índio na história é como mera vítima do processo de colonização. Não negamos aqui a extrema violência a que esses povos foram submetidos no processo de colonização. Violências físicas, como combates diretos e desiguais, doenças, escravidão etc.; violência simbólica, como mudança nos processos de trabalho, estrutura social, ritos e práticas cotidianas.

Essas modificações forçaram uma reconfiguração na cultura indígena, mas isto não implica que estes povos tenham desaparecido ou que não tenham desenvolvido estratégias de readaptação e permanência. Janice Theodoro (1992) chama a atenção para que entendamos as culturas indígenas como “viventes” e não “sobreviventes” no processo histórico (p. 64).

Dessa forma, nesse segundo momento do texto, busca-se analisar o uso das mitologias indígenas circunscritas à dimensão mais plural de elementos constituintes de todo um conjunto maior de dimensão teórico-comunicacional específica, apenas minimamente traduzível se analisado à luz de uma abordagem linguística e intercultural, entendida aqui como única maneira para se implementar o ensino da história e cultura indígena, circunscrita à determinação da lei 11.645/2008, de maneira que se promova efetivamente uma abordagem que valorize a diversidade e a pluralidade cultural e étnica da qual é fruto nossa própria sociedade.

Edson Silva afirma que atualmente estamos inseridos num contexto em que diversos grupos sociais buscam afirmar identidades e conquistar e ocupar espaços sociopolíticos no Brasil. Diferentes expressões socioculturais passaram a ser reconhecidas e respeitadas, o que vem exigindo discussões, reformulações e a implementação de políticas públicas que respondam às demandas de direitos sociais específicos. Assim, “A lei 11.645/2008, que determinou a inclusão da história e culturas indígenas nos currículos escolares, possibilitará o respeito aos povos indígenas e o reconhecimento das sociodiversidades no Brasil” (SILVA, 2012, p.32).

Além de nos levar a repensar o papel das populações indígenas na história do Brasil, a lei 11.645/2008 vem nos possibilitar repensar a constituição social e política do país. Segundo Silva (2012), a ideia de uma identidade e cultura nacional esconde inúmeras diferenças, sejam de classes sociais, gênero, étnicas etc., ao buscar uniformizá-las. Negando não só os processos históricos marcados pelas violências de grupos politicamente hegemônicos, mas também as violências sobre grupos, a exemplo dos povos indígenas e os oriundos da África, que foram submetidos à vivência em ambientes coloniais.

Portanto, uma efetiva aplicação das políticas educacionais de valorização das tradições indígenas e africanas para o conhecimento dos processos de construção do que se entende hoje como nação brasileira, em busca de se impedir a reprodução de preconceitos, parte justamente da atitude de não só se repensar um tradicional conceito de que os grupos indígenas seriam apenas receptores passivos num processo de dominação física e simbólica, inseridos num contexto de conquista e colonização, assim como também tentar uma aproximação às abordagens já realizadas e que identificam o indígena enquanto sujeito/ator da sua própria permanência étnica, além de questionar outros conceitos como o de vitimização, subjugamento e aniquilamento dos mesmos, tão ainda em voga nas bibliografias sobre História do Brasil, que tendem a projetar seu possível desaparecimento por conta de uma total inserção na cultura não-indígena (SILVA, 2005, p. 03).

Com esse intuito, e pensando a própria contradição inerente à formulação das novas legislações que defendem o direito à liberdade e à pluralidade étnico-cultural da população brasileira, que, apesar de apontarem para uma esperança no que concerne às políticas de erradicação dos preconceitos raciais, étnicos e culturais, em especial aqui as leis acima mencionadas, é necessário se pensar estratégias de como promover uma educação que reconheça e valorize a diversidade, comprometida com as origens do povo brasileiro, e que busque a inclusão dos saberes e tradições dos grupos nativos como base importante para se pensar a constituição tanto de uma identidade nacional quanto das múltiplas identidades regionais e específicas.

A importância de ambas as legislações se inscreve no reconhecimento da escola como lugar de construção, não só do conhecimento, mas também da identidade, dos valores, dos afetos, ou seja, lugar onde o ser humano é moldado de acordo com sua sociedade. Historicamente, o Brasil, sabidamente formado a partir de diferentes matrizes e heranças culturais, europeias, indígenas e africanas, ainda não contempla, de maneira equilibrada e eficaz, o conjunto de suas referências formativas no sistema educacional. A pedagogia e os livros didáticos apresentam, ainda hoje, uma visão eurocêntrica, perpetuan-

do assim estereótipos e preconceitos (BORGES, 2015, p. 06).

Desse modo, consideramos ser de fundamental importância pensar o uso ou o estudo das mitologias indígenas em sala de aula, a partir da análise empreendida, segundo seus códigos próprios de elaboração e linguagem que deem de fato uma dimensão aproximada de leitura desde um campo semântico específico e diferenciado. Dessa forma, o termo decolonial, aqui utilizado como uma categoria chave de entendimento, parte de uma escolha teórica baseada nos pressupostos epistemológicos advindos dos debates do grupo de investigadores latino-americanos intitulado *Modernidad/Colonialidad*, surgido entre os anos 2000, e que visa, entre outras coisas, “se posicionar de forma mais radical no debate pós colonial visando transcender a colonialidade, a face obscura da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder” (BALLESTRIN, 2013, p. 01).

Nesse sentido, o termo decolonial, grafado sem o “s”, tem um aspecto de escolha política e epistemológica, uma vez que “marca uma distinção com o significado de descolonizar em seu sentido clássico. Deste modo ‘a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua.” (WALSH, 2009, p. 15-16). Os teóricos do de(des)colonialismo²⁶¹, ao proporem novas epistemologias versadas na proposta intercultural, pretendem, dentre outras coisas, chamar a atenção para a incompletude e as limitações das categorias universalizantes das grandes matrizes interpretativas ocidentais, coadunando-se a propostas de compreensão das constituições identitárias no contexto dos contatos pluriétnicos e de mestiçagem/hibridização, a partir de pressupostos conceituais específicos, dando

261 Optamos aqui pela grafia “de(des)colonial tendo em vista ainda não nos ser possível detectar um consenso acerca do uso do termo entre os teóricos do movimento *Modernidade/Colonialidade* aqui sugeridos. Assim é que autores como Walter Dignolo (2007; 2014) e Ramon Grosfoguel (2007) utilizam sem grandes elaborações o termo gravado com o “s”, descolonialismo, enquanto Catherine Walsh (2009) dá preferência ao termo sem o “s”, decolonialismo, enquanto posicionamento político de insurgência ao paradigma Moderno.

ênfase a novas perspectivas de classificação e compreensão da experiência humana. Ou como nos aponta Walter Dignolo:

El giro descolonial consiste em desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión “democrática” imperial. El control actual del conocimiento opera fundamentalmente en la economía y en la teoría política. [...] La descolonialidad del ser y del saber requiere pensar, como lo hizo [Franz] Fanon, en las fronteras del liberalismo-económico imperial, del cristianismo salvacionista y del marxismo revolucionario. Estas tres grandes líneas constituyen el pensamiento único, al constituirse como único, redujo a silencio, al pasado, a la tradición, al demonio, a lo superado, a lo no sostenible, a lo no existente. [...] Ya no es posible ignorar las contribuciones de occidente a la historia de la humanidad como tampoco se puede ignorar que tales contribuciones no son soluciones para toda la humanidad (2014, p. 13).

Nesse sentido, entendermos as mitologias indígenas a partir de seus respectivos construtos e códigos de linguagem, dentro de uma perspectiva intercultural, vai além de apresentar as mitologias indígenas como ilustrações daquilo que histórica e comumente convencionamos chamar de “religiosidades”, mas compreender que as mesmas encerram em si noções maiores, semelhantes àquelas que denominamos de filosofia, teoria do conhecimento, cosmologia, astronomia e outros pressupostos de conhecimento construídos em parâmetros unilaterais e hegemônicos. A lógica intercultural encerraria, como assinala Walsh, um pensamento que não se encontra isolado aos paradigmas ou estruturas dominantes, mas conhecendo suas dimensões e através dele consegue gerar um pensamento distinto (2014, p. 22).

Outra noção chave para o entendimento do trabalho aqui proposto é a noção de perspectivismo e multinaturalismo ameríndio desenvolvida pelo antropólogo Eduardo Viveiros de

Castro, onde é possível percebermos um grande alinhamento com os pressupostos do de(des)colonialismo, uma vez que o mesmo propõe uma leitura que rompa com as oposições natureza X humanidade/cultura; racionalidade X subjetividade, clássicos dos pressupostos epistemológicos eurocentrados, propondo em seu lugar as noções de múltiplas humanidades a partir de uma imersão profunda na experiência de conceitualização e construção do conhecimento, fruto das experiências vividas de sociedades indígenas amazônicas (CASTRO, 2002).

Logo, tentando responder à pergunta que dá nome a esse texto, sem uma imersão profunda no universo comunicacional e cosmológico nativo, incoerências como a de que Tupã é o principal “Deus” das crenças indígenas continuarão a perdurar no imaginário social brasileiro, a despeito de ser “Tupã um ser sobrenatural em que somente os índios que falam línguas da família tupi-guarani acreditam. [E] mesmo para os índios que nele acreditam, o ser a que denominam Tupã não é considerado de modo nenhum o principal dos entes sobrenaturais” (MELATTI, 2007, p. 195).

Dessa forma trabalhar o ensino de História e Cultura Indígena de forma eficaz e em uma perspectiva intercultural pressupõe uma compreensão de que as cosmologias indígenas são “teorias do mundo” que buscam não só explicar e compreender as lógicas intrínsecas da natureza, mas estabelecer junto a mesma uma relação de intervenção e ordenamento, uma coparticipação que dada uma mútua ação reflexiva, mantém o seu equilíbrio. Kaká Werá Jecupé, indígena da etnia Tapuia, na obra *Tupã Tenondé e a Terra dos Mil Povos* (2001) nos apresenta um importante trabalho de tradução das Cosmologia Tupi-Guarani bem como dos cantos sagrados dos Mbyá-Guarani, incluindo aí a *Ayvu Rapyta*, cantos sagrados da sua cosmogonia ancestral. É fascinante perceber como a construção da narrativa nela colocada nos põe em contato com um posicionamento onde subjetividade poética e objetividade de conhecimento não se dissociam. Para o léxico tupi-guarani:

[...] toda palavra possui um espírito. Um nome é uma alma provida de um assento. É uma vida entoada em

uma forma. Vida é o espírito em movimento. Espírito é silêncio e som. O silêncio-som tem um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito é entoadado, passa a ser, ou seja, possui um tom (JECUPÉ, 2001, p. 05)

Sobre a importância do conhecimento linguístico enquanto fundamental para o estabelecimento de uma educação que de fato se quer concretamente intercultural, Gersem José dos Santos Luciano, ou Gersem Baniwa, nos chama a atenção do fundamental papel da língua para a compreensão dos pressupostos teóricos e analíticos de construção de mundo das diversas sociedades ameríndias. Assim, ao discutir linguagem e educação intercultural a partir do ponto de vista indígena faz saber que para além de uma ordem física e eminentemente "humana" do processo comunicacional, a língua na perspectiva das sociedades nativas desempenha também o papel de mantenedora de uma ordem cósmica e natural da qual a fala, os cantos e os ritos, em suma seus mitos e cosmologias, desempenham papel basilar na estruturação simbólica e social

A linguagem é uma das capacidades criadoras mais impressionantes e impactantes da humanidade. É o meio pelo qual os seres se humanizam entre si, ou seja, ao mesmo tempo em que as identificam entre si, também as distinguem dos outros animais. No entanto, essa distinção não significa, de modo algum, hierarquização, uma vez que em termos de capacidade de comunicação ou linguagem, todos os seres são iguais. Assim, para os Baniwa é também o meio pelo qual se comunicam com outros seres do mundo e com o próprio mundo, uma vez que, para eles, a comunicação entre os seres é o segredo para o equilíbrio do mundo cósmico. Escassez de caça, por exemplo, pode ser resultado de uma falta ou uma ineficiência de comunicação entre os pajés e os espíritos superiores das caças. Mas essa comunicação com o universo não é exclusividade dos pajés. Todos os humanos, segundo as cosmologias indígenas, devem permanentemente manter essa comunicação. A comunicação, a linguagem e o diálogo são, portanto, essencialmente da ordem espiritual e transcendental. (LUCIANO, 2017, p. 296)

Essa perspectiva de multinatureza ou multihumanidade também percebida por Viveiros de Castro norteia basicamente a diversidade das narrativas cosmológicas ameríndias fazendo-nos atentar para a importância disciplinar e comunicacional das línguas e seus usos nas construções narrativas míticas indígenas. Estas vão por sua vez determinar o espaço de expressão das noções que vão desempenhar papel significativo na relação de interdependência que definem o lugar que ocupam no cenário total e expressam concepções que revelam a correlação frequente e imutável e na correspondência mútua e constante das trocas de conhecimentos, nas trocas de energias e forças vitais, de práticas e aptidões que imprimem aos sujeitos sua inesgotável fonte de permanência e reatualização (SILVA, 1994, p. 25). Davi Kopenawa, ao partilhar um pouco desse conhecimento ancestral na obra intitulada *A Queda do Céu, palavras de um xamã Yanomami* (2015) dá um sinal valioso da multidimensionalidade que a língua e por seu turno, o uso da palavra tem nas culturas indígenas e não indígenas e, por conseguinte, seu espaço privilegiado na constituição das noções do que denominamos de memória e da transmissão oral para as primeiras, bem como de seu papel fundante na perspectiva da permanência étnica:

Eu não tenho livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiris*²⁶² estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São as palavras de *Omama*²⁶³. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora,

262 Espírito auxiliar, ente imagem dos tempos de origem. Seres-imagens primordiais descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais que são “chamados” pelos Xamãs para auxiliar nas práticas rituais cotidianas (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 610)

263 O espírito fundador da mitologia Yanomami, princípio organizador do universo, aquele que modela e organiza a realidade e a natureza e tudo que nela existe. (Op. Cit).

para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas; mesmo que os missionários, que nós chamamos de "*gente de Teosi*"²⁶⁴, não parem de dizer que são mentiras. Não poderão ser destruídas pelas águas ou pelo fogo. Não envelhecerão como as que ficam coladas em peles de imagens tiradas de árvores mortas. Muito tempo depois de eu já ter deixado de existir, elas continuarão tão novas e fortes como agora. São essas palavras que pedi pra você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão e respeito? (p. 65-66)

Portanto uma efetiva dimensão educativa na perspectiva da interculturalidade perpassa por: 1) entender que o próprio termo "índio" é em si uma invenção criada por um agente externo no contexto do contato, muito embora assumida e resignificada a partir de uma dimensão de identificação étnica e diálogo com o diferente muitas das vezes em situações de posicionamento político e organização/movimentação social²⁶⁵ e 2) saber que para o ensino de História e Cultura indígenas, assim, no plural como o é as inúmeras culturas nativas, faz-se necessário um complexo posicionamento de negação dos parâmetros de hierarquização permanente a que submetemos os intrincados universos de definição, apreensão e ordenamento do mundo a partir de uma lógica eurocentrada onde a lógica racional de matriz cartesiana de domínio e controle da natureza se sobrepõe a uma noção de coexistência e equilíbrio, muita das vezes entendida como um discurso inferior da esfera do eminentemente fantástico e fantasioso ou da crença ou de um sagrado que é qualquer outro que não o da realidade concreta. Assim cada complexo cultural tem seu

264 Teosi vem do português "Deus" e se refere aos missionários evangélicos atuantes nas aldeias indígenas amazônicas (Op. Cit.).

265 Para uma maior compreensão da noção de construção e resignificação do termo "índio", ver Paula Caleffi (2003).

próprio léxico e arcabouço lógico normativo pelo qual, nada mais é do que ato rasteiro de interpretação tentar imputar a lógica de um sobreposto ao outro. Contudo, “infelizmente, a tendência mais comum é de considerar lógico apenas o próprio sistema e atribuir aos demais um alto grau de irracionalismo” (LARAIA apud CAMPELO FILHO e DIAS, 2015, p. 06).

Assim, ainda pensando nos usos das mitologias para o ensino da cultura indígena em sala de aula e utilizando como exemplo a tradição oral Guarani traduzida por Kaká Werá é preciso que entendamos que para esse complexo cultural a palavra é música, som e espírito e dessa orquestração poética e multi-dimensional todas as coisas foram criadas em um tempo ancestral da qual hoje apenas sobrevive o seu reflexo distante e pálido mas transmitidos pela manutenção das palavras originais:

Nande Ru Papa Tenondé, Nosso Pai Primeiro criou-se por si só na Vazia Noite Iniciada – era Imanifesto, a Suprema Consciência, nada existia. De si próprio iniciou seu desdobrar. Nosso Pai Primeiro sustentava-se no Vazio, antes que existisse o sol ele existia por reflexo de seu próprio coração e fazia-se servir dentro de sua própria divindade. Amor e Sabedoria contidos em sua própria divindade. Antes de existir a Noite Primeira, e antes de ter-se o conhecimento das coisas, o Amor era. Namandu, o Uno, o Imanifesto, o Vazio que se manifesta como espaço entoa sua vida eterna como vento, música primeira e última, para logo tomar a forma de um fogo-assento, algo como o trono divino. Começa então o espaço-tempo. Antes de existir a terra, em meio à Noite Primeira, antes de ter-se conhecimento das coisas, criou o fundamento da linhagem linguagem humana que viria tornar-se alma-palavra. E fez o Grande Espírito que se formara parte e todo. Antes de existir a Noite Primeira, e antes de ter-se conhecimento das coisas, o amor era. Concebeu como primeiro fundamento o amor. (JECUPÉ, 2001, p. 25)

Portanto, ao contrário da tradição cultural eurocêntrica a partir da qual existe apenas um único e universal conceito

de “verdade”, aquele do qual se atinge a partir de complexos mecanismos de indução lógica e cognitiva e da qual também se irradia uma noção única e central de Deus, para o complexo cultural Guarani, fundamentalmente poético e musical, uma correlação conceitual em perspectiva aproximada de “Deus”, seria *Tupã Tenondé*, o Grande Som Primeiro, de onde se abstrai *tu* (som), *pan* (sufixo indicador de totalidade) e *Tenondé* (primeiro, o início). Logo, *Tupã Tenondé* seria essa nota inicial, esse som que nos primeiros tempos rege e ordena o mundo, ou a “Suprema Consciência manifestada em forma de ritmo gerador de vida” (CAMPELO FILHO e DIAS, 2015, p. 06).

Considerações Finais

Vimos observando com muita intranquilidade no mundo ao qual conhecemos hoje o intensificar de um profundo e complexo processo de fragmentação e arrefecimento das lógicas conservadoras de uma matriz lógica ocidental que tenta a todo custo negar as diversidades locais e regionais ao redor do globo. Os fenômenos étnicos e sociais desencadeados na esteira dos processos de descolonização global puseram em cheque verdades únicas e paradigmas norteadores de uma tradição lógico formal forjada no caldeirão da modernidade. Noções como território, pertencimento étnico, identidade nacional e tantos outros vem, já há um longo tempo, ocupando o centro dos debates políticos e acadêmicos, sempre de forma inconclusa e bastante polifônica.

Ao contrário da sensação de insegurança e desorientação que tal perspectiva aparenta representar, as breves linhas que o presente texto buscou apresentar tem por finalidade não alimentar ainda mais tal sensação de desesperança e desassossego, mas apontar para uma dimensão rica e diversificada dos complexos de conhecimento e apreensão da existência humana e que o parâmetro universalizante da mesma nunca ultrapassou a linha teórica de suas matrizes teóricas originais. A emergência dos anseios cognitivos de orientação de(des) colonial na América Latina Contemporânea nos chama a um importante projeto de se repensar as bases teóricas e nomina-

tivas que construíram as experiências de base local, regional e nacional no contexto dos processos pós-coloniais. Chamado esse que não pode mais ser ignorado, às custas de aprofundar cada vez mais as lutas dos grupos e movimentos, quer sejam eles étnicos ou políticos, nas entranhas de uma subalternidade que tenta se manter a todo custo perante e hegemônica.

Na esteira dessas discussões, as legislações para a diversidade, que se apresentam como alternativas simbólicas à inclusão de tais perspectivas cunhadas pela valorização e garantia do direito a diversidade não podem apenas continuar no campo da retórica abstrata, esvaziada de qualquer ação de ordem efetivamente intercultural e que consiga minimamente apontar para uma ação pedagógica crítica que de fato possa vir a contribuir com a quebra de estereótipos e preconceitos forjados a partir de um único modelo lógico e representacional de ordem eurocentrada. Nesse sentido apontamos aqui para a necessidade de se trabalhar o ensino das mitologias indígenas não a partir do que o senso comum constrói -de referências de identificação que segregam e relegam a um longínquo lugar no passado às populações e inúmeras nações indígenas- mas propor uma direção que caminhe para um verdadeiro imergir nos constructos sócio simbólicos que arquitetam toda a noção de sabedoria e conhecimento de mundo dessas sociedades forjados no uso e na valorização das suas línguas e identidades.

REFERÊNCIAS

BACZKO, Bronislaw. Los imaginários sociales: memorias y esperanzas coletivas. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991.

BALLESTRIN, Luciana. Para transcender a Colonialidade. Entrevista concedida ao site da Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Em 04/11/2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5258-luciana-ballestrin>

BORGES, Elisabeth Maria de Fátima. Inclusão da História e da Cultura Afrobrasileira e Indígena nos Currículos da Educação Básica e Superior: momento histórico ímpar. In: Revista Científica Facmais, vol. IV, nº I, 2015, 2º semestre. Disponível em: http://revistacientifica.facmais.com.br/wp-content/uploads/2015/08/artigos/cultura_africana.pdf

CAMPELO FILHO, Haroldo Nélío Peres; DIAS, Luciana de Oliveira. Mitos Indígenas no ambiente escolar: uma reflexão sobre o universo Guarani a partir da análise da obra Tupã Tenondé. In: Anais do I Congresso de Ciência e Tecnologia da PUC-Goiás. Goiânia, 2015. Disponível em: http://pucgoias.edu.br/ucg/prope/pesquisa/anais/2015/PDF/I_Coloquio_Bullying_Submerso/Textos_completos/Grupo%20de%20trabalho%204/GT4_mitosind%C3%ADgenasnoambienteescolar.pdf

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: O Que nos Faz Pensar? – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, vol. 14, nº 18, setembro de 2004, p.225-254.

CALEFFI, Paula. O que é ser índio hoje? A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. In: Diálogos Latinoamericanos, núm. 7, 2003, pp. 20-42. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16200702>

CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Índios no Brasil. São Paulo: CIA das Letras, 1998.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GOMES, Mércio Pereira. O Índio na história: o povo Tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

GROSFOGUEL, Ramón. The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Think-

ing and Global Coloniality. In: APPELBAUM, Richard P. and ROBINSON, William I. (eds.). Critical Globalization Studies. New York /London: Routledge, 2005.

JECUPÉ, Kaká Werá. Tupã Tenondé: a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani. São Paulo: Peirópolis, 2001.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. In: Revista de Educação Pública. Cuiabá, v. 26, n. 62/1, p. 295-310, mai/ago 2017. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/4996>

_____. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação para Todos; 12).

MELATTI, Julio Cezar. Índios do Brasil. São Paulo: Edusp, 2007.

MIGNOLO, Walter (org). Interculturalidad, descolonización del estado y dell conocimiento. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

SILVA, Aracy Lopes da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Índios no Brasil. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

_____. Mito, Razão, História e Sociedade: interrelações nos universos sócio-culturais indígenas. In: SILVA, Aracy Lopes da e GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs). A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Bra-

sília: Mec/Mari/Unesco, 1995.

SILVA, Edson. Os Povos Indígenas e o ensino: reconhecendo as sociodiversidades nos currículos com a Lei 11.645. In: ROSA, A. BARROS, N. (orgs.). Ensino e Pesquisa na Educação Básica: abordagens teóricas e metodológicas. Recife: EDUFPE, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2006.

THEODORO, Janice. América Barroca: Tema e Variações. São Paulo: Editora da. Universidade de São Paulo/Editora Nova Fronteira, 1992.

WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo. Os Índios Tenetehara: uma cultura em transição. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009. Disponível em: <http://www.flacsoandes.edu.ec/interculturalidad/wpcontent/uploads/2012/01/Interculturalidad-estado-ysociedad.pdf>

WITTMANN, Luisa Tombini (org). Ensino de História Indígena. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

ZANNONI, Claudio. Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara. Brasília: CIMI, 1999.

