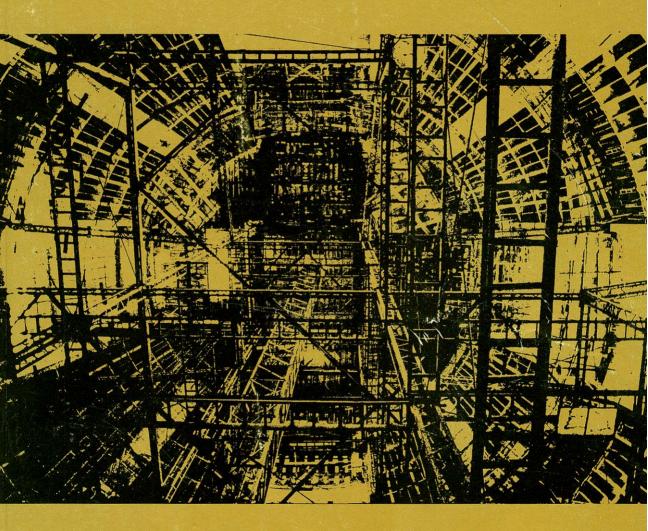
ACERVO ISSN 0102-700-X

REVISTA DO ARQUIVO NACIONAL

VOLUME 16 · NÚMERO · 02 · JUL/DEZ · 2003



R E L I G I Á O

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA



Presidência da República Arquivo Nacional

ACERVO

REVISTA DO ARQUIVO NACIONAL

© 2003 by Arquivo Nacional Rua Azeredo Coutinho, 77 CEP 20230-170 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

Presidente da República

Luís Inácio Lula da Silva

Ministro-Chefe da Casa Civil da Presidência da República

José Dirceu de Oliveira e Silva

Diretor-Geral do Arquivo Nacional

Jaime Antunes da Silva

Coordenador-Geral de Acesso e Difusão Documental

Alexandre Rodriques

Editora

Maria do Carmo Teixeira Rainho

Conselho Editorial

Adriana Cox Hollós, Alexandre Rodrigues, Clovis Molinari Júnior, Maria do Carmo Teixeira Rainho, Maria Esperança de Rezende, Maria Izabel de Oliveira, Mauro Lerner Markowski e Mônica Medrado da Costa.

Conselho Consultivo

Ana Maria Camargo, Angela Maria de Castro Gomes, Boris Kossoy, Célia Maria Leite Costa, Elizabeth Carvalho, Francisco Falcon, Helena Ferrez, Helena Corrêa Machado, Heloísa Liberalli Bellotto, Ilmar Rolohff de Mattos, Jaime Spinelli, Joaquim Marçal Ferreira de Andrade, José Carlos Avelar, José Sebastião Witter, Léa de Aquino, Lena Vânia Pinheiro, Margarida de Souza Neves, Maria Inez Turazzi, Marilena Leite Paes, Regina Maria M. P. Wanderley e Solange Zúñiga.

Edição de Texto e Revisão

José Claudio Mattar

Tradução da Entrevista

Carlos Brown e Maria do Carmo Teixeira Rainho

Projeto Gráfico

André Villas Boas

Editoração Eletrônica, Capa e Ilustração

Giselle Teixeira

Secretaria

Ana Teresa de Oliveira Scheer

Acervo: revista do Arquivo Nacional. —

v. 16, n. 2 (jul./dez. 2003). — Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. v.16; 26 cm

Semestral

Cada número possui um tema distinto ISSN 0102-700-X

1.Religião - Brasil - I. Arquivo Nacional

S U M Á R I O

Apresentação

03

Entrevista com Ralph Della Cava

19

Religião e Espaço Público no Caso do Cristo no Júri Rio de Janeiro, 1891

Emerson Giumbelli

43

A Sinagoga Ortodoxa

Novo espaço de sociabilidade para jovens judeus não-religiosos

Marcelo Gruman

63

Candomblé e Mídia

Breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação

Ricardo Oliveira de Freitas

89

A Crise da Civilização e o Cristo Terrestre

Iconografia cristã e arte moderna

Anna Paola P. Baptista

109

Uma Família Criptojudaizante nas Garras da Inquisição Os Antunes, *Macabeus* do Recôncavo baiano

Angelo Adriano Faria de Assis

129

As Capelas de Minas no Século XVIII

Beatriz Catão Cruz Santos

147

Missionários Reais

A literatura religiosa e a disputa pelas almas devotas, séculos XVI-XVIII Vivien Ishaq

173

Mediadores Culturais

Jesuítas e a missionação na Índia (1542-1656)

Célia Cristina da Silva Tavares

191

O Tribunal das Letras

Rafael Bluteau e a cultura portuguesa dos séculos XVII e XVIII

Cláudia Beatriz Heynemann

209

Perfil Institucional

Rogerio Dardeau

213

Bibliografia

A P R E S E N T A Ç Ã O

O Brasil, país oficialmente católico por quatro séculos, e que muitos ainda qualificam como a maior nação católica do mundo, tem entre as suas características mais marcantes uma forte religiosidade, a presença de um sincretismo religioso e grande variedade de crenças. Essas características fazem da religião um objeto saboroso para uma infinidade de pesquisas que vêm sendo produzidas fora do âmbito confessional e sob uma perspectiva multidisciplinar. É para divulgar alguns desses trabalhos que estamos lançando este número da revista Acervo, esperando contribuir para a reflexão sobre o tema e estimular a difusão de novas fontes.

Abre esta edição uma entrevista com Ralph Della Cava, um dos brasilianistas pioneiros no estudo das relações entre religião e política. Nela, o cientista social americano faz um balanço sobre os assuntos que vêm balizando as suas pesquisas por mais de trinta anos, desde aquela sobre Juazeiro na década de 1960 até as mais recentes dedicadas à relações análise das entre fundamentalismo cristão e o Partido Republicano nos Estados Unidos, sem esquecer do extenso trabalho sobre o papel da religião hoje nos países que integravam a ex-União Soviética.

A seguir, dois interessantes artigos de antropólogos. Emerson Giumbelli discute um episódio ocorrido em 1891 no júri popular, no Rio de Janeiro, para uma abordagem sobre a questão da separação entre a Igreja Católica e o Estado, após a proclamação da República. Já Marcelo Gruman analisa os motivos que levam jovens judeus não-religiosos a freqüentarem uma sinagoga ortodoxa localizada na Zona Sul do Rio de Janeiro e que tipo de sociabilidade ela proporciona a essa camada específica da comunidade judaica.

As religiões afro-brasileiras e mais diretamente o candomblé são o tema de Ricardo Freitas. Em seu artigo, Ricardo analisa as transformações sofridas por essas religiões – fortemente vinculadas a uma tradição oral –, desde o século XIX até os dias atuais, enfocando, inclusive, o seu processo de midiatização com o advento da Internet.

O texto da historiadora Anna Paola Baptista analisa a iconografia sacra na primeira metade do século XX, abordando as alterações sofridas pelos padrões iconográficos tradicionais e as discussões que envolveram a redefinição do papel da arte sacra na modernidade.

Em seguida, cinco textos dedicados ao período colonial. Angelo de Assis trata da família Antunes, do Recôncavo baiano, formada por cristãos-novos que foram denunciados durante a primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil. O autor toma esse grupo como um exemplo privilegiado da resistência judaica em épocas de monopólio católico. Beatriz Catão utiliza as petições referentes aos devotos de São Gonçalo, da comarca de Rio das Mortes, em Minas Gerais no século XVIII, para discutir o papel das capelas nas cidades coloniais. Vivien Ishaq faz uma incursão pela literatura dos moralistas cristãos, abordando o papel dos membros da Companhia de Jesus e da Congregação do Oratório, no mundo luso-brasileiro, como porta-vozes privilegiados dos ideais da Igreja reformada.

A partir do estudo da ação missionária

dos jesuítas Henrique Henriques e Roberto de Nobili, Célia Tavares enfoca os trabalhos missionários desenvolvidos pela Companhia de Jesus na Índia, no período de 1542 a 1656, marcados por trocas culturais entre o Ocidente e o Oriente.

Cláudia Beatriz Heynemann analisa a obra do padre Rafael Bluteau. Tido como um grande propagador do pensamento moderno no universo intelectual português da corte de d. João V, Bluteau tem entre suas obras principais as *Prosas portuguesas* e o *Vocabulário português* e latino, editadas nas duas primeiras décadas do século XVIII.

Finalizando este número, dedicamos o Perfil Institucional ao Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais, organismo ligado à CNBB que oferece às camadas menos favorecidas perspectivas de melhoria das suas condições de vida, além de estimular reflexões e práticas sociais transformadoras.

Maria do Carmo Teixeira Rainho

Editora

Entrevista com Ralph Della Cava

Ralph Della Cava é pesquisador sênior associado do Instituto de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Columbia e professor emérito de história da Queens College da City University, de Nova Iorque. É especialista em história do Brasil contemporâneo, e autor de Milagre em Juazeiro, de 1970, entre outros livros e artigos que tratam das relações entre religião e sociedade no Brasil, na Europa Central e nos países que integravam a ex-União Soviética. Atualmente, vem desenvolvendo pesquisas sobre o fundamentalismo cristão nos Estados Unidos. Nesta longa e rica entrevista, Ralph, que nunca perdeu seu vínculo com o Brasil, país que visita anualmente, descreve com detalhes como surgiu seu interesse pelo tema religião, sua experiência no Ceará no início da década de 1960 - que gerou o trabalho sobre Juazeiro – e as pesquisas realizadas desde a década de 1990, que incluem análises sobre o papel das religiões nos países do antigo bloco comunista.

Arquivo Nacional. Antes de tudo, gostaria que o senhor comentasse o que motivou o seu interesse em estudar o tema religião e, especificamente, as relações entre religião e política.

Ralph Della Cava. Eu posso pensar em outras poucas forças sociais que de maneira tão significativa moldam quem somos e o mundo em que vivemos, além da religião e da política. O que tem me mantido curioso e produtivo por mais décadas do que eu jamais teria imaginado é o interesse em analisar como estas forças atuam.

Olhando para trás, poderia atribuir meu interesse inicial a uma extensa família e vizinhança italianas na qual eu cresci na cidade de Nova Iorque. Em ambas, religião e política não eram apenas uma questão de costume e tradição, mas tam-

A

bém de intenso debate, senão de devoção e escárnio. Meu senso mais remoto de perplexidade e de polarização no que se refere à religião, e a consciência do compromisso de nossos pais de pensar e agir politicamente, ora contra o fascismo, ora em favor do nascente *New Deal*, ora em prol de um sindicalismo militante, nunca me abandonaram.

Essa explicação, porém, seria incompleta se não reconhecesse a riqueza do pensamento social católico e os *insights* dos movimentos de reforma radical católicos, principalmente vindos da França, que me influenciaram durante e após os quatro anos em que permaneci numa universidade jesuíta durante a década de 1950.

E tampouco levasse em consideração tudo o que me escapou uma década depois, durante os oito anos em que desenvolvi meu doutorado em sociologia e história na Universidade de Columbia. Naquela época, Columbia era singularmente laica, secularizada e, apesar da presença de um célebre sociólogo católico da religião, Thomas O'Dea, indiferente à religião. Alguns responsáveis até bastante hostis eram preconceituosos, enquanto a universidade como instituição se revelava incapaz - como mostram, entre outros eventos, as revoltas estudantis no campus em 1968 - de fomentar qualquer tipo de comunidade.

Apesar disso, era um espaço aberto e estimulante de livre e intenso debate, mesmo que alguns departamentos se traíssem por vieses e jargões parsonianos ou por fórmulas próprias das ciências sociais. Mas, para o meu grande proveito, em Columbia, Marx e Weber digladiariam-se com Maritain e Mounier, logo que as idéias sobre transformação social dos socialistas e comunistas latino-americanos de antes da Seguda Guerra tiveram que se confrontar com as daqueles democratas-cristãos do pós-guerra e a dos recém-chegados fidelistas. Lá, também, Immanuel Wallerstein e Terence Hopkins elaboravam os fundamentos analíticos para uma crítica do sistema capitalista mundial, enquanto Juan Linz delineava para a Espanha franquista e, depois, a América Latina, sob o regime militar, o seu inovador e largamente utilizado modelo de "regime autoritário".

Arquivo Nacional. O que levou o senhor à pesquisa sobre o padre Cícero?

Ralph Della Cava. Sorte e professores generosos têm muito mais a ver com isso do que você imagina. Apenas recentemente eu pude perceber isto claramente. Depois de finalizar a pós-graduação, eu pretendia partir para a Argentina, estudar o movimento sindical socialista e fazer da América Latina meu principal, senão único campo de pesquisa. Além de meu avô ter viajado até lá, meus encontros dentro e fora dos Estados Unidos com meus contemporâneos da região, heróicos oponentes da ditadura, também me estimularam. Mas, ao contrário, em setembro de 1963, eis que minha mulher, eu e nosso filho de pouco mais de um ano embarcamos num

avião quadrimotor no Aeroporto Internacional Idlewild (agora JFK) para o Ceará (onde, devo acrescentar, não conhecíamos ninguém!). Em alguns dias eu estava correndo pelo Cariri, numa "romaria" própria (que duraria 14 meses) à procura de documentos e arquivos para a minha tese sobre o padre Cícero.

Uma mudança total no destino! No final, meus orientadores tinham nas mãos cartas mais fortes que as minhas. O falecido Charles Wagley, então o antropólogo cultural preeminente da Universidade de Columbia e, por uma década, decano dos incipientes 'Estudos brasileiros' nos Estados Unidos, foi inicialmente responsável pela minha mudança de interesse e, em função da sua afeição e contagiante entusiasmo pelo Brasil, também por uma mudança de sentimentos. A partir do único curso oferecido então sobre o Brasil na universidade, lecionado por ele, suas aulas semanais acabaram sendo publicadas um ano depois como An introduction to Brazil (1963), um manual que, por mais de uma década, se tornaria indispensável para uma hoste de nascentes brasilianistas.

Além disso, suas páginas dedicadas aos movimentos sociais no Nordeste, como Canudos e Juazeiro, logo tornaram alguns de nós entusiastas da política contemporânea e das lutas do Terceiro Mundo, levando-nos a perceber naquele específico passado brasileiro os precursores das mudanças que viriam. Aquela impressão foi reforçada pelos relatos de Antonio Callado, grande jornalista e roman-

cista do revolucionário despertar rural então ocorrendo em toda a região. Sua descrição do líder político Francisco Julião, que discursava em cima de um pau-de-arara, enquanto permanecia lado a lado a uma estátua do padre Cícero em tamanho natural, era toda a evidência que necessitávamos para reforçar nossas próprias expectativas políticas.

As expectativas de Wagley, contudo, bem longe de políticas, eram mais sentimentais e institucionais. Eu compreendi aquilo apenas alguns anos depois quando ele confidenciou-me que, se pudesse recomeçar a sua carreira, teria escrito sobre Juazeiro, segundo episódio histórico em importância épica após Canudos, conforme acreditava. Era aquela história que ele me incentivava a escrever. "Apenas conte a história!", repetia ele, encorajando-me. "Apenas conte a história!".

Quanto às suas expectativas institucionais, elas foram sistematicamente empenhadas em criar um quadro de jovens especialistas dedicados ao Brasil. As circunstâncias ajudaram: a revolução cubana e a pronta colaboração da Social Science Research Council e da Fundação Ford, para financiar bolsistas que iam realizar pesquisas em América Latina, facilitaram que Wagley enviasse seus candidatos ao Brasil. Diana Brown, Peter Eisenberg, Kenneth Erickson, Shepard Forman, Daniel Gross, Michael Hall, Joseph Love, Riordan Roett, Stuart Schwartz e Alfred Stepan - para mencionar apenas aqueles colegas com quem partilhei aquela aventura coletiva - estaC

vam incluídos nas duas primeiras turmas da Universidade de Columbia que aproveitaram essa oportunidade.

Mas, minha inclusão no grupo não foi, de modo algum, uma certeza, como apontei anteriormente. De fato, meu mentor em história da América Latina, o falecido Lewis Hanke, quem mais tornou conhecidas a figura e a obra de Bartolomeu de las Casas e, posteriormente, presidiu a Associação Americana de História, sempre nutria a esperança que eu escrevesse uma monografia sobre as minas de prata de Potosi, durante o período da colonização espanhola. Mas, depois de ler o texto que produzi no início de 1963 sobre Juazeiro, para o curso de Wagley - que, aliás, não sei como escrevi, uma vez que praticamente não sabia nada de português então, desistiu.

Hanke não só desistiu, mas fez questão mesmo que eu transformasse o ensaio, primeiro em um projeto de pesquisa e logo depois em uma dissertação. Em suas sugestões posteriores - rascunhadas a lápis numas folhas de papel almaço, já amareladas pelo tempo e só recentemente redescobertas no meu arquivo -, Hanke insistia que o tema me cabia bem, e à "especial combinação de (meus) interesses (Brasil, religião, sociologia, política atual e futura)...". Ele ficou sonhando que eu até pudesse realizar também "um trabalho básico sobre o Brasil moderno e talvez até o roteiro para um filme". "Sortudo o historiador", concluía ele, "que encontrou um objeto adequado à sua natureza".

Confesso que naquela época eu não via as coisas daquela maneira e ainda hoje fico surpreso do quanto ele vislumbrou. Então, sete anos depois, *Milagre em Juazeiro*¹ foi publicado e inúmeros cineastas produziram filmes a partir dele. Eu continuei escrevendo, não sobre o socialismo argentino, tampouco sobre as minas de prata de Potosi, mas sobre religião, política e sociedade. O Brasil teve a preferência por mais de duas décadas, mas desde 1991 meu foco voltou-se para a Europa Central e a Europa do Leste e, desde o ano passado, para os Estados Unidos também.

Arquivo Nacional. Como o senhor vê os estudos sobre religião desenvolvidos no Brasil nas últimas décadas?

Ralph Della Cava. Para ser sincero, na última década, eu tive muito menos tempo de me manter atualizado com essa produção. Mas, em pesquisas recentes em bases de dados, três tendências aparecem com constância. Em primeiro lugar, o catolicismo brasileiro não mantém o mesmo grau de interesse para os pesquisadores que possuía durante os anos da ditadura, resistência e retorno à democracia (1968-1985), embora existam alguns importantes trabalhos recentes sobre o tema. Indubitavelmente, naquela época o interesse foi muito bem direcionado. Afinal de contas, a Igreja, junto com o movimento ecumênico, a Ordem dos Advogados do Brasil e a Associação Brasileira de Imprensa, denunciava os opressores, defendia os direitos humanos e abriu caminho para a constituição de um amplo leque de novos movimentos – sejam jurídicos, políticos ou de base – que vêm resistindo até hoje. Muitos dos que escreveram na época, eu inclusive, foram considerados simpatizantes da Igreja e insuficientemente críticos. Talvez isso seja verdade, mas, naquele momento, a Igreja era o único pião em jogo e ela – e talvez nós também – ajudou a alterar para melhor o curso da história brasileira.

Desde então, tem havido uma proliferação de novos interesses. Nenhuma "mercadoria" no "mercado religioso" tem deixado de ser explorada. Umbanda, crenças new age e cosmografias indígenas; católicos carismáticos, comunidades eclesiais de base e os sem terra; pentecostalismo, neopentecostalismo e a Igreja Universal do Reino de Deus; as múltiplas faces do judaísmo e do islamismo no Brasil.

Esses resultados se encaixam perfeitamente com a segunda tendência: a manutenção da predominância das universidades e instituições laicas na produção e na publicação de pesquisas. Em uma palavra, as confissões e instituições religiosas não dominam mais as pesquisas, como faziam antes. Isso vale tanto para o Brasil quanto para outros países. É claro que professores com uma afinidade ou uma filiação a uma determinada crença encontram lugar na Academia. Entretanto, para a maioria, é a Academia – por causa de suas regras burocráticas e os seus objetivos – que domina o jogo. Mas

não totalmente e nem sempre.

Daí, uma terceira tendência tem sido inevitável, a tendência da "moda". Assim como com a música e com a roupa, há nas pesquisas uma ou outra abordagem que num determinado momento está na moda. Esta soma uma peculiar combinação de fatores: o momento histórico, as escolas de pensamento e os modelos explicativos predominantes, a disponibilidade de fundos para pesquisa e o poder de convencimento e venda de uma idéia. Tudo isso domina as opções de pesquisa, apesar de não controlar necessariamente os resultados das pesquisas. Eu me recordo que quando cheguei ao Ceará, o milenarismo, o messianismo e o marxismo haviam, juntos ou separados, deixado pouco espaço para uma leitura alternativa de Juazeiro. Até que os próprios documentos e arquivos apontassem para outra direção.

Desde então, meus textos sobre religião e política passaram a enfatizar a primazia das instituições, sua capacidade e maneira de deslocar as idéias, mão-deobra e os recursos, através da ordem mundial e a sua inseparabilidade dessa mesma ordem. Essa direção – que devo em parte à minha própria "redescoberta" de Juazeiro e aos primeiros trabalhos de Wallerstein e Hopkins – foi um resultado que mal pude prognosticar quando embarquei na minha pesquisa há quatro décadas.

Arquivo Nacional. Na última década, no entanto, o senhor realizou pesquisas sobre as religiões contemporâneas nas

nações que integravam o antigo bloco comunista, na Europa Central e na União Soviética. Fale-nos como um brasilianista mudou tanto de rota.

Ralph Della Cava. Bem, num certo sentido, eu não mudei de modo nenhum. Como uma espécie de historiador de um "samba de uma nota só", eu simplesmente me vi aplicando quase a mesma abordagem utilizada para Juazeiro a uma outra parte do mundo com especificidades distintas. Além do mais, em 1991 eu havia acabado de publicar um livro em co-autoria, sobre a Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil desde 1962. Essa investigação abordava a cultura moderna e quem a moldava e, assim, fiquei bem municiado de questões para trabalhar com uma região onde o tema central da época era (e ainda é incidentalmente) a reinvenção da nação, da economia, da religião e da sociedade.

Obviamente que o senso de oportunidade foi fundamental. Em primeiro lugar, o
muro de Berlim havia acabado de cair e
com ele todos os bloqueios que impediam a viagem ao âmago do "socialismo
real". Por outro lado, uma conferência
na Europa Ocidental da qual eu então
participava custeou mais da metade da
minha passagem aérea até aquelas paragens. Além disso, motivos sentimentais
levaram-me em maio e junho de 1991 a
viajar com a minha mulher, por três semanas, a um enclave situado na região
do antigo império austro-húngaro, onde
seus avós haviam sido enterrados e mi-

nha esposa havia passado a infância antes e durante a Segunda Guerra. Por conseqüência, passei os quatro meses seguintes no Columbia's Harriman Institute, centro de pesquisas dedicado ao estudo da antiga União Soviética, lendo tudo que estava disponível sobre religião e política na Europa Central durante as duas décadas anteriores.

No entanto, eu não estava sozinho naquela jornada ao Leste. Meu colega e amigo, também brasilianista, Alfred Stepan e nosso antigo professor, Juan Linz – renomado cientista político –, já haviam me precedido. A obra deles, publicada posteriormente em 1996, comparando a transição democrática em três regiões do mundo – incluindo a ex-União Soviética – é um monumento à engenhosidade e à originalidade, ao decifrar como aqueles sistemas políticos, aparentemente tão entranhados e imutáveis, foram alterados.

Nessa "mudança de lugar", também se revelou o paradoxo de como estudiosos como nós, vindos "de fora" da área, jamais tiveram a chance de cruzar a "terra incógnita". O fato é que para muitos "sovietólogos" e "Kremlinólogos" o Leste simplesmente havia permanecido exatamente assim, uma terra desconhecida. Poucos entre eles podem explicar, mesmo hoje de forma convincente, uma mudança histórica daquele porte; sem falar que nenhum deles a prognosticou. Repentinamente, brotaram grandes quantidades de recursos para qualquer um que tivesse um palpite – baseado em sua

própria disciplina - sobre o passado recente do Leste e o seu futuro. A partir dos meus estudos no Harriman Institute e das respostas que obtive junto com minha esposa às perguntas que formulei ao clero, jornalistas televisivos e professores - durante nossa rápida viagem pela Polônia, Hungria e Áustria -, produzi uma igualmente rápida apreciação daquilo que eu pensei ter visto. A perspectiva do trabalho, intitulado Thinking about current Vatican policy in Central and East Europe and the utility of the 'Brazilian paradigm', foi considerada útil por Juan Linz, além de oportuna uma pesquisa mais profunda sobre a restauração do catolicismo na Europa Central. Quem melhor do que um "de fora" para se aventurar onde os "de dentro" deram tão poucos passos. Linz recomendou-me para o German Marshall Fund, que me possibilitou uma viagem de dez meses por oito países e vinte e duas cidades, entre setembro de 1992 e junho de 1993.

Por trás dessa nova pesquisa sobre a reestruturação da Igreja na Europa Central – uma região onde ela esteve excluída ou limitada por várias décadas –, estava a imagem que eu possuía de uma situação paralela, a da Igreja brasileira se reposicionando na sociedade na esteira da Segunda Guerra. Em ambas circunstâncias, "ameaças" semelhantes pareciam estar em marcha. De fora da instituição, o secularismo, a ideologia e os partidos marxistas e o surgimento da competição de outros credos religiosos estavam proliferando. Dentro dela, o

declínio da participação na prática religiosa, a falta de vocações e a carência de pessoas leigas competentes revelaram-se os maiores obstáculos para fazer avançar os interesses da instituição na sociedade como um todo. As estratégias para reverter as respectivas crises pareciam extraordinariamente similares também.

Entre os resultados, um longo ensaio intitulado "Roman Catholic philanthropy in Central and East Europe, 1945-1990", que já é história como você pode dizer. O método, eu acho, pode ser chamado de comparativo, e o meu ponto de partida foi, sem dúvida, o primeiro quartel do século, estudando religião e política no Brasil.

Arquivo Nacional. Mas eu sei que o senhor não parou lá. O que o levou a explorar o cristianismo ortodoxo, em particular a Igreja Ortodoxa Russa?

Ralph Della Cava. Isso foi inevitável! Enquanto eu viajava por aquele eixo imaginário Norte-Sul, que passa através das orientais da Polônia, margens Eslováquia, Hungria e Croácia, fui instantaneamente transportado para Bizâncio, seu legado, passado e presente. Para o leste desse eixo, a liturgia latina da Igreja Católica quase parou de ser celebrada, exceto entre os remanescentes dos chamados católicos romanos "étnicos" alemães, poloneses, lituanos - que ficaram há séculos espalhados ao longo das fronteiras do antigo Império Czarista e da ex-União Soviética. Fora desse eixo, a fé ortodoxa veio a prevalecer mais uma

vez a despeito de sete décadas de campanhas anti-religiosas patrocinados pelo Estado. Mesmo que ela ainda não tenha voltado a florescer (apenas 2 a 5% da população são praticantes), a ortodoxia permanece cara e de capital importância aos povos da Bielorússia, Ucrânia, Sérvia, Romênia, Moldávia, Bulgária, Armênia, Geórgia e, principalmente, ao da Rússia, a maior nação nominalmente ortodoxa do mundo.

Mas, a simples proximidade geográfica e uma antiga apreciação da literatura e da língua russa poderiam não me ter levado jamais a pesquisar sobre esta homogênica "unidade histórica" religiosa e cultural. O que mais me intrigou e ainda me intriga foi a sua complexa "política de religiões". Eu vou poupar-lhe os detalhes e assinalar apenas três amplas áreas, que, desde 1994, têm sido os objetos principais do meu trabalho.

A primeira é o restabelecimento da Igreja Católica na Rússia, certamente uma continuidade do meu trabalho sobre a Europa Central.2 Além disso, como eu perceberia por meio de entrevistas em Roma e em outros lugares da Europa Ocidental, havia um ponto crucial na agenda do atual pontificado: nenhum esforço ou gasto seria economizado no sentido de restaurar a presença do catolicismo e ir ao encontro das demandas pastorais de aproximadamente um milhão e meio de fiéis. Roma não perdeu tempo. Durante os governos de Gorbachev e Yeltsin, relações diplomáticas foram rapidamente restabelecidas,

acordos visando à ereção de duas administrações apostólicas foram prontamente negociados, antigas paróquias e direitos de propriedade foram reconhecidos, a entrada e a saída de pessoas e recursos em todo o território nacional foram facilitadas e antigos seminários e instituições educacionais reabertos.

Tudo isso aconteceu simultaneamente à busca de um objetivo transcendental: pôr fim ao Grande Cisma de 1054 entre a cristandade latina e a de Bizâncio! Com esse propósito, o papa João Paulo II continuou o diálogo iniciado por seus predecessores com vários patriarcas orientais - que, em contraste com o papa, governam exclusivamente suas respectivas igrejas, cada uma sediada, em geral, numa só nação - e seus fiéis conterrâneos que moram no exterior. Entre eles, apenas o Patriarca Ecumênico, herdeiro da histórica Sé de Constantinopla, é universalmente reconhecido como o "primeiro entre iguais". Uma espécie de papa, que desconhece a infalibilidade e está sujeito ao consenso dos bispos reunidos num conselho universal em todos os assuntos relativos à doutrina e fé; ele sozinho, não obstante, possui o poder singular de criar igrejas autônomas (chamadas autocéfalas). Confinado territorialmente, contudo, a alguns quarteirões de Istambul, ele não goza da proteção de nenhum Estado e lidera fiéis ao redor do mundo, a maior parcela daqueles que são exclusivamente da etnicidade grega.

Em marcante contraste, o Patriarca de

Moscou e de toda a Rússia, não mais o títere de regimes autoritários, mas, ao contrário, o mais novo confidente do novo Estado emergente (rápido em se identificar com a fé histórica da nação), aparece para muitos observadores como o mais poderoso dirigente do mundo ortodoxo. Por isso mesmo o Patriarcado ficou insatisfeito com a maneira como o Vaticano jogou suas cartas como um Estado soberano, em vez de uma religião coirmã para retornar ao solo russo. Aquele solo, o Patriarcado declara, é seu exclusivo "território canônico", fora dos limites dos proselitismos. Além do mais, sem a sua aquiescência, nem o fim do Grande Cisma nem a histórica primeira visita de um pontífice romano à Rússia, que o atual papa tão profundamente e publicamente deseja, podem ser concebidos.

Para alcançar esses objetivos, o Vaticano não poupou esforços para reverter duas políticas de longa duração. Formalmente pôs um fim numa antiga ambição, inflamada pela Revolução Russa, de converter a Rússia ortodoxa ao catolicismo romano. Declarou também que as igrejas do "catolicismo grego" (ou "rito oriental") - que por razões históricas são ortodoxas na liturgia e costumes, mas diferentemente dos ortodoxos, reconhecem a primazia e a infalibilidade do Papado - não eram mais um degrau viável no caminho para a reunião completa das Igrejas Ortodoxa e Católica. Não surpreendentemente, essa reversão deixou fortemente desconcertados os oito milhões de "gregos católicos" que não são de modo algum gregos, mas sobretudo oriundos da Ucrânia, da Bielorússia, Romênia, Polônia e Hungria e das suas respectivas diásporas após a Segunda Guerra.

Mas essa reviravolta de maneira alguma convenceu a Igreja Ortodoxa Russa! De fato, Roma e Moscou estão num impasse ainda hoje. Séculos de desconfiança russa do Ocidente e da suspeição da Igreja Ortodoxa quanto às intenções da Igreja Católica não são facilmente dissolvidos. Conflitos recentes envolvendo paróquias e propriedades na Ucrânia Ocidental entre os "católicos gregos" e os muitos ucranianos ortodoxos, que - a despeito da independência de seu país - ainda permanecem fiéis ao Patriarcado de Moscou, amargaram as relações. Qualquer perspectiva de reaproximação é altamente improvável num futuro próximo.³

Nessas circunstâncias, a Igreja Ortodoxa Russa não podia deixar de emergir como a minha segunda área de interesse. Mais uma vez, minhas pesquisas anteriores sobre o catolicismo brasileiro serviram para mim como um modelo que eu podia utilizar para entender o "nãofamiliar".4 Uma grande diferença que encontrei inicialmente foi a falta de contatos e de acesso da Igreja Ortodoxa Russa a recursos significativos de entidades estrangeiras. Eu contrapus essa realidade tanto às múltiplas conexões da Igreja Católica brasileira com as igrejas coirmãs quanto aos benefícios obtidos junto a estas igrejas, especialmente as sediadas nas nações ricas da Europa e

C

da América do Norte, e a uma eficiente instituição burocrática de projeção internacional, a Cúria Romana, ou seja, ao célebre caráter transnacional do catolicismo mundial.

Mas, na última década, parece que o Patriarcado de Moscou vem seguindo, a esse respeito, o exemplo do Vaticano. Sendo ele próprio a força motriz, abriu uma série de novas igrejas ao redor do mundo. Um dos motivos dessa estratégia foi igualar-se à expansão e à renovação do novo Estado russo; outro foi acompanhar a imigração dos fiéis para as nações ricas da Europa Ocidental e América do Norte. Em Roma, muito perto do Vaticano, Moscou está rapidamente restaurando uma capela ortodoxa da era czarista em um dos muitos templos do Patriarcado recentemente abertos na Itália.

Há, provavelmente, um outro aspecto dessa expansão, que se refere àquele mencionado anteriormente e que constitui minha terceira e última área de interesse relacionada à Ortodoxia: suas tensões internas e suas implicações com as religiões ocidentais. A principal tensão se refere à ascensão da rivalidade entre o Patriarcado Ecumênico e o de Moscou, a qual se tem desenvolvido recentemente de forma agressiva na Estônia e na Ucrânia. Está em jogo se os fiéis ortodoxos e as suas igrejas dessas nações – uma minoria na Estônia, e uma maioria na Ucrânia - podem tornar-se autônomos com relação ao Patriarcado de Moscou. Por efeito de tradição, ape-

nas Constantinopla pode conferir essa independência, chamada de "autocefalia". Mas, suas recentes tentativas de estabelecer isto nos casos citados sofreram forte oposição de Moscou, sob a jurisdição de quem essas nações ficaram durante a administração soviética. Até o momento, contudo, um difícil entendimento foi alcançado com relação à Estônia, graças à intervenção do Estado russo em benefício do seu "próprio" Patriarcado de Moscou. Mas, com relação à Ucrânia ortodoxa, a mais rica das duas nações, e cujos recursos financeiros e vocações clericais ainda sustentam a Igreja russa, não há nenhuma resolução à vista.

Uma implicação importante disso é que o prestígio de Constantinopla está agora seriamente em risco. Seus recursos reduzidos, ameaçados por recentes reclamações em favor da autocefalia por parte das igrejas ortodoxas mais ricas dos Estados Unidos e Austrália, ajudaram a desgastar sua influência nos círculos de igrejas internacionais. Isso é especialmente verdadeiro a respeito do Conselho Mundial das Igrejas, a maior organização ecumênica do pós-guerra, baseada em Genebra, e que o Patriarcado Ecumênico ajudou a fundar. Nele, é a Igreja russa que tomou a liderança em prol das igrejas-membro ortodoxas na busca, por decênios, para modificar as políticas do Conselho a respeito de atos de culto em comum, teologia, poder decisório, representação e finanças. Além disso, em várias instituições religiosas estabelecidas recentemente pela União Européia, e dentro das suas nações-membro, a posição do Patriarcado de Moscou foi certamente acentuada graças ao poder e influência do Estado russo. A Turquia, uma nação muçulmana, ainda candidata a ingressar na União Européia, até o momento não demonstrou nenhum interesse em promover os objetivos do Patriarcado de Constantinopla. Mas essa posição não está fechada.

Arquivo Nacional. Se o senhor me permite, parece-me que esta pesquisa sobre a Europa Central e a Europa do Leste, envolvendo a Igreja Católica e a Ortodoxia, tem pouco a ver com o seu trabalho atual sobre a direita cristá e o Partido Republicano nos Estados Unidos.

Ralph Della Cava. À primeira vista, assim o parece.

Entretanto, na Rússia, na Europa Ocidental e nos Estados Unidos - sem falar no Oriente Médio, sobre o qual sei apenas o que leio nos jornais - o cenário da religião é marcado por um crescente fundamentalismo. Suas principais características são uma resistência ao secularismo (em suas muitas formas) e um abraçar coletivo de algum tipo de autodefinida missão divina (frequentemente imbuída de nacionalismo ou de anticolonialismo abrangente por toda a região). No caso do "Ocidente cristão" é também uma reação a um rápido afastamento da Igreja, por parte de populações outrora praticantes do catolicismo ou protestantismo, bem como o declínio concorrente do prestígio e autoridade moral das instituições e do pessoal eclesiástico.

Na Rússia, onde a Igreja Ortodoxa predomina, é o próprio Patriarcado de Moscou que levanta a bandeira do fundamentalismo, de forma consistente com o passado e com a cultura da nação. Seus sacerdotes mais jovens e os leigos, que abraçaram princípios da liberdade religiosa, da cooperação ecumênica e da atualização da liturgia, para atender às exigências dos tempos atuais, foram derrotados pela hierarquia tradicional. A cooperação estreita entre a Igreja russa e o Estado, até mesmo entre o Patriarcado e os remanescentes ainda poderosos do Partido Comunista, para impedir a presença de credos "concorrentes" e restringir o direito de expressão religiosa, constitui a ordem do dia. Além disso, o apoio da Igreja ao partido que está no poder e às novas elites russas do mundo de negócios, foi-lhe muito propício. Tendo enfrentado dificuldades financeiras, o Patriarcado vem obtendo, desde sua manifestação, êxito no financiamento para construção de igrejas, conseguindo também acesso às escolas públicas para o ensino da Ortodoxia e recebendo apoio governamental em muitas de suas políticas internas e externas.

Nos Estados Unidos, onde um essencialmente "livre mercado de produtos religiosos" tem existido desde a criação do país, o fundamentalismo protestante apresenta um centro de gravidade completamente diferente. Entretanto, suas várias expressões contemporâneas

(evangélicos, pentecostais e carismáticos) somente se fizeram sentir no início do século XX. Circunscrito por classe aos brancos pobres, por seu confinamento principalmente no sul dos Estados Unidos e por seu rígido código moral de comportamento, fundamentalismo americano foi parcialmente uma resposta ao "modernismo" e à ciência. Foi também um protesto contra as denominações protestantes históricas (episcopais, presbiterianos, metodistas e congregacionalistas) e contra o seu abraçar do "Evangelho Social" (Social Gospel), uma crença na capacidade de "construir socialmente" um patrimônio moral. De acordo com os fundamentalistas, tal visão nega a "natureza caída" do homem, sua tendência ao pecado e a necessidade de "nascer novamente" em Jesus Cristo para sua redenção. (Hoje em dia, à medida que as denominações históricas estão sendo propelidas rumo ao declínio, o fundamentalismo parece estar suplantando-as como o novo "consenso" protestante na América).

Os fundamentalistas tinham se relegado às margens da sociedade norte-americana. Sua oposição ao ensino da evolução nas escolas e sua defesa da Lei Seca – campanhas em que foram derrotados – os mantinham em tal lugar. Porém, no começo da década de 1970, com a vitória, na campanha presidencial, de Jimmy Carter, ele mesmo um cristão "renascido", em quem os fundamentalistas tinham votado maciçamente, a sorte política da corrente mudou. O Partido Repu-

blicano, desejoso de retomar do Partido Democrata o que fora no passado um "bloco unificado do sul", capitalizou com o racismo persistente da região, com sua hostilidade à legislação igualitária sob os presidentes democratas e com o ressentimento regionalista contra o Norte, existente desde a Guerra Civil.

Em uma década, uma nova safra de líderes religiosos politicamente talentosos e surpreendentemente pragmáticos teve êxito em unir a renascença fundamentalista à sorte do Partido Republicano. Ambos marcharam de vitória em vitória, um mudando o caráter do outro.

Arquivo Nacional. O que o senhor quer dizer quando afirma que tanto o caráter do fundamentalismo quanto o do republicanismo se alteraram?

Ralph Della Cava. Dito de forma simples, os fundamentalistas se tornaram, nos últimos vinte e cinco anos, mais sagazes, pragmáticos e atuantes quanto a colocar sua proposta religiosa extremamente radical em ação. No mesmo período, os republicanos em geral trocaram o terno e a gravata dos políticos outrora sagazes, pragmáticos e racionais pela indumentária de guerreiros religiosos. Juntos, engendraram uma unicidade na presidência de George W. Bush. Este, também um cristão "renascido", instilou uma visão maniqueísta do mundo na política da nação - uma visão em que a América tem a responsabilidade divina de derrotar o Mal.

Essa mudança de correntes não foi boa para o país.

Os fundamentalistas agora constituem cerca de um quinto do eleitorado votante nacional. Sem o seu apoio, a Casa Branca é hoje inatingível pelos republicanos. Aqueles possuem altos cargos na administração atual e incluem, dentre seus membros mais "radicais" e militantes, o atual representante da maioria na Câmara de Deputados e o procuradorgeral dos Estados Unidos. No Congresso são suficientemente numerosos para bloquear e aprovar legislação. Na burocracia federal, possuem inúmeros cargos, afetando todos os aspectos da política social, do meio ambiente à raça, da genética à saúde e daí em diante. Neste momento, estão se mobilizando para obter o controle dos tribunais federais e estaduais por meio das próximas indicações judiciárias. Além disso, muitos deles são membros dos comitês executivos do Partido Republicano, em vários estados.

Em resumo, os fundamentalistas nunca tinham desfrutado de um poder político tão extraordinário quanto o que hoje possuem. Junto, por um lado, com os ideólogos seculares – estes "falcões" neoconservadores que elaboraram o raciocínio mendaz para a guerra no Iraque –, e, por outro lado, com os lobistas todopoderosos do complexo industrial-militar, liderados por não menos que o vicepresidente do país, os fundamentalistas compõem o indispensável terceiro motor da "troika" que vem impelindo a máquina cega, o juggernaut de Bush.

O que está em questão é a "venda" por

atacado da América, a preços de barganha, de liquidação. Desde o mandato de Ronald Reagan, nos anos 80, os ideólogos republicanos buscam desmontar completamente os serviços sociais patrocinados pela administração federal. Desejam reduzir o governo federal a uma mera sombra de si mesmo, tornando paradigma vigente os direitos dos estados e a efetiva descentralização política. "Acabar com o governo grande e com os grandes gastos" é o seu mantra e seu grito de guerra (à medida que vem se fazendo precisamente o contrário). Quanto aos republicanos do estabelecimento militar-industrial, desejam impostos mais altos para a classe média, maiores isenções fiscais para as empresas e para os extremamente ricos, e uma transferência maciça da arrecadação de imposto para os fabricantes de munição, monopolistas de energia e outros grandes interesses corporativos envolvidos no negócio de vender provisões de guerra.

0

Do seu lado, os fundamentalistas buscam restaurar a "verdadeira América" – uma comunidade essencialmente imaginada do passado, uma criação da imaginação nostálgica –, na qual a moralidade (sua própria) irá novamente governar as relações humanas no país e no exterior. Entretanto, num nível mais prático, a história é outra. Acabar com o aborto, fazer retroceder o feminismo, opor-se ao casamento entre homossexuais, tornar a homossexualidade um crime (mas converter o homossexual), promover o ensino privado, reconhecer abertamente a

Lei Divina como base da Constituição e da nação americanas – são estas as bandeiras que vêm erguendo de comício em comício.

Na política externa, os fundamentalistas vêm constantemente denunciando as Nações Unidas. Fazem-no agora "do lado de dentro", na condição de delegados oficiais dos Estados Unidos às várias agências especializadas. Anátemas são as políticas da ONU para planejamento familiar, que promovem o aborto e o uso de contraceptivos, como também o são seus programas para educação global, baseados - na opinião desses fundamentalistas – nas frágeis doutrinas de direitos humanos e da universalidade secular, ao invés de sê-lo nos valores judaico-cristãos. Chegaram ao ponto de questionar o sr. Bush publicamente quanto à sua recente promessa de doar bilhões de dólares para a erradicação da AIDS na África; até o momento nenhum centavo foi sequer apropriado, muito menos distribuído.

A maior parte dos fundamentalistas acredita – da mesma forma que os norteamericanos – que a nação está engajada numa guerra contra o terrorismo. (E darão "suas vidas e seus tesouros" para tornar a nação uma vez mais segura, mesmo que isso signifique abrir mão indefinidamente de suas liberdades, como as chamadas Leis Patriotas e outros atos legislativos pós-11 de setembro prevêem – erradamente, na minha opinião – que o farão). Da mesma forma que alguns norte-americanos, vários líderes-chave

dos fundamentalistas enobreceram a guerra contra o Iraque como uma cruzada virtual contra a "religião de sarjeta" do Islã, enquanto que um número não pequeno de crentes, apoiados na corrente externa do literalismo bíblico, dá seu entusiástico apoio à guerra, como o fizeram quanto ao conflito Israel-Palestina.

Numa aliança extremamente peculiar com algumas organizações judaico-americanas e grupos de planejamento estratégico (os think tanks) pró-Israel – aliança essa que atendeu plenamente aos anseios dos "falcões" da guerra -, os fundamentalistas apóiam, há décadas, a volta dos judeus do mundo inteiro à Terra Santa e a guerra implacável de Israel contra os palestinos como o prelúdio para o Armagedon! Como profetizado pelas Escrituras, será em Israel que o Cristo e o Anticristo irão iminentemente se defrontar em conflito. Com a vitória do Redentor, os bons serão conduzidos ao paraíso, enquanto que os pecadores - e todos os judeus que não aceitarem Cristo como o verdadeiro messias - serão varridos para as chamas do inferno, em eterna maldição.

Arquivo Nacional. Mudando o nosso foco do passado para o presente, eu gostaria de saber a opinião do senhor sobre a situação atual dos Estados Unidos?

Ralph Della Cava. Em minha opinião, a "troika" que hoje dirige o país – e que o está enterrando – tem causado um mal considerável à América. Basta observar as conseqüências dos últimos três anos. A dívida pública disparou. O desempre-

go atingiu o seu ponto mais alto de todos os tempos. Dois milhões e setecentos mil empregos desapareceram. Os benefícios de saúde e pensões diminuem, enquanto que líderes empresariais corruptos ficam sem punição. A proteção ambiental é abandonada. O aconselhamento sensato de militares, pessoal de inteligência e diplomatas que se opuseram à guerra no Iraque é desconsiderado e denegrido. A ameaça de uma corrida armamentista nuclear aumentou significativamente, ao mesmo tempo em que a campanha cínica da administração, buscando aprovação do Congresso para a utilização de "armas táticas nucleares" em futuros conflitos locais, colocaria um ponto final, se bemsucedida, ao consenso pós-guerra contra o seu uso numa guerra "convencional". Finalmente, há a bravata do "vou em frente sozinho", que tem marcado a política externa dos Estados Unidos desde que Bush assumiu a presidência e, como conseqüência, isolou o país do resto da comunidade mundial.

Pode-se pensar que os norte-americanos comuns, em especial os fundamentalistas religiosos, fossem os primeiros a elevar suas vozes. Estes constituem exatamente os eleitores das pequenas cidades, que têm mais a perder à medida que o país se afunda em divisões de classes cada vez mais rígidas e num estado de guerra potencialmente permanente que irá consumir a vida de seus filhos – em sua maioria brancos pobres, negros, hispânicos e imigrantes.

No caso dos fundamentalistas comuns, em oposição a alguns de seus líderes, os mesmos têm recebido pouquíssimo em troca de todo o apoio que investiram no Partido Republicano. O recente decreto sobre "iniciativas baseadas na fé", que daria às igrejas locais fundos federais para a promoção de serviços sociais, não somente quebra a separação constitucional entre a Igreja e o Estado, como também efetivamente reforça a estratégia a longo prazo dos republicanos, de desmantelar a própria "rede social" que hoje protege, embora inadequadamente, os pobres, os idosos e a maioria da classe média. O declínio estrondoso da qualidade do ensino público no nível primário e no secundário também os afeta diretamente. A "solução" da administração para colocar o governo "fora da educação" através da privatização - como estratégia avidamente promovida no Texas pelo então governador Bush - já demonstrou ser um fracasso. De forma análoga, as faculdades e universidades de baixo custo, subvencionadas pelo poder público - historicamente entre os baluartes mais importantes do progresso científico e representando forma indubitável de ascensão social -, vêm enfrentando uma crise financeira sem precedentes.

Assim, a América do início do século XXI representa um caso clássico do que pode certamente dar errado quando a religião e a política se cruzam tão agressivamente em suas esferas, quando as teologias e as ideologias, cegas à realidade e ao bem comum, ganham a dianteira.

Poderá tal "aliança profana" ser desfeita? Por um lado, o "choque e estupor" das Torres Gêmeas proporcionaram um manto de heroísmo ao atual mandatário (como teria ocorrido com qualquer outro político que ocupasse o poder supremo no país). Em nome da guerra "contra o terrorismo", esse estado de coisas também permitiu que a campanha para a reeleição de Bush acumulasse um enorme cabedal de recursos visando à campanha eleitoral presidencial e do Congresso em 2004.

Por outro lado, já ocorre uma mudança nas tendências da guerra – os iraquianos agora denunciam seus "libertadores" como tropas de ocupação, isto quando não os estão a matar. Nesse meio tempo, a pesquisa de opinião pública no outono de 2003 sugere que, pela primeira vez, desde o 11 de setembro, os americanos estão começando a questionar a capacidade do presidente em liderar a nação e a sabedoria da "troika" em

envolvê-los numa chamada guerra de "opção" (e não de "necessidade"). No entanto, ainda é muito cedo para saber até onde esse declínio significativo do apoio ao presidente Bush irá levar.

No meu caso específico, espero que, no futuro imediato, a América - e o mundo que ela busca dominar - seja poupada de sofrimento ainda maior. Entretanto, isso exigiria que a atual administração enfrentasse algumas de suas opções mais difíceis - aumentar impostos, sair do Iraque -, nenhuma das quais poderse-á esperar que assuma. Sendo este o caso, existe uma passagem na Escritura Sagrada, a respeito do "final dos tempos", em que os fundamentalistas encontram tal convicção, que deve servir para lembrá-los (e, de certo modo, nos alertar) sobre o que há possivelmente por vir: um intenso "soluçar e o rilhar de dentes".

Entrevista concedida a Maria do Carmo T. Rainho em setembro de 2003.

N O T A S

- 1. A edição brasileira de *Milagre em Juazeiro*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1977, contou com a excelente tradução da historiadora Maria Yedda Linhares.
- 2. Cf. Ralph Della Cava, The Roman Catholic Church in Russia, 1991-1996 the Latin Rite, *The Harriman Review*, v. 9, n. 4,1996, p. 46-57.
- 5. Ver Ralph Della Cava, Shall the Twain ever meet? On the cancellation of the june 1997 Meeting of the Pope of Rome and the Patriarch of Moscow, *Religion in Eastern Europe*, v. XVIII, n. 1, fev. 1998, p. 15-27; e Assessing Pope John Paul II's visit to Ukraine, *Religion in Eastern Europe*, v. XXI, n. 5, out. 2001, p. 1-7.
- 4. Ralph Della Cava, Religiões transnacionais: a igreja católica romana no Brasil e a igreja ortodoxa na Rússia, *Imaginário*, n. 6, USP, 2000, p. 98-117. A versão em inglês, Transnational religions: the Roman Catholic Church in Brazil and the Orthodox Church in Russia, foi publicada em *Sociology of Religion*, v. 62, n. 4, 2001, p. 535-550.

Emerson Giumbelli

Professor do Departamento de Antropologia Cultural, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da UFRJ.

Religião e Espaço Público no Caso do Cristo no Júri Rio de Janeiro, 1891

O texto analisa um episódio ocorrido em
1891 no Rio de Janeiro, envolvendo o
protesto de um pastor evangélico contra a
presença de um crucifixo na sala do júri. A
polêmica mobilizou a imprensa e algumas
autoridades. As questões que informam a análise
remetem a uma discussão sobre a relação entre
símbolos religiosos e espaço público, a
neutralidade do Estado em assuntos religiosos,
e a forma pela qual maiorias e minorias
religiosas se inserem na sociedade.
Palavras-chave: secularização, relações
lgreja-Estado, religião.

The article analyses a case that took place in Rio de Janeiro, in 1891, envolving the protest of a reverend against the presence of a crucifix in the court room. This controversy mobilized the press and some authorities. The issues in the analysis lead to discussions about the relationship between religious symbols and public space, the State neutrality in religious affairs, the way society deals with religious majorities and minorities.

Keywords: secularization, State-Church

Em público, na porta do edifício em que funciona o júri, (...) um professor bem reputado quis sustentar-me que o ídolo deveria ser conservado naquele tribunal e apresentou-me (...) este suposto argumento: "Em matemáticas, a ausência de sinal já é um sinal; logo, se no júri não houver crucifixo, que é o sinal do católico romano (...), quem entrar na sala daquele tribunal pensará que ali são todos protestantes". 1

Um documento e seu leitor, destinos e acasos

relationship, religion.

ncontrei-o meio que por acaso. Foi durante a pesquisa para a tese de doutorado em antropologia.² Minha intenção era reunir elementos que permitissem saber como se efetivou a desvinculação entre Estado e Igreja Católica, na forma determinada pelos primórdios do regime republicano. Um

decreto de 7 de janeiro de 1890, ainda durante o governo provisório, proibia às autoridades qualquer ato "estabelecendo alguma religião, ou vedando-a".3 O mesmo texto extinguia o "padroado" nome pelo qual se designava o regime que oficializava o catolicismo –, além de reconhecer "liberdade" e de prometer "igualdade" no tratamento às igrejas e associações religiosas. Queria eu saber sobre algo a que o decreto pouco se refere: como, na prática, ocorreu a transição a partir do velho regime e quais as características que marcaram o modelo que se pretendia inaugurar. Já fizera algo semelhante em relação à situação francesa, considerando a lei de 1905, que consolida a separação entre Estado e cultos e instaura o regime válido até os dias de hoje.

Duas das muitas diferenças entre o Brasil e a França nesse aspecto precisam ser mencionadas para se entender o encontro a que me refiro. A lei francesa dedica vários de seus artigos a providenciar a transição entre os dois regimes. Além disso, ela se apóia em uma lei anterior, de 1901, acerca das regras concernentes às associações em geral, de que os cultos formariam um caso específico. A lei brasileira não apenas é lacônica em relação às providências de transição, como não podia se remeter a uma legislação geral das associações. O outro ponto diz respeito às análises que se dedicaram ao tema considerando os dois campos intelectuais. Na França, a noção de "laicidade" é um dos atributos centrais

do Estado e isso explica em boa parte a existência de uma extensa literatura sobre a formulação e as implicações da lei de 1905. No Brasil, ao contrário, não são muitos os textos que se dedicam a acompanhar esse processo, acrescentando-se o fato de que a maioria daqueles que o fazem se interessam pelo modo como a Igreja Católica lidou com a questão. Percebi aos poucos que estava diante de uma questão com limites históricos mal definidos e pouco analisada como problema político e intelectual.

ão havia outra coisa a fazer senão "mergulhar nos arquivos". Foi nessa ocasião que me deparei com o documento que transformo no principal objeto deste texto. Vasculhava os fichários de assunto da biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em busca de referências sobre "liberdade religiosa". Ali encontrei catalogado O Cristo no Júri: liberdade de consciência, de autoria de um tal Miquel Vieira Ferreira. Nunca tinha ouvido falar dele e de seu livro. Solicitei o volume e o recebi amarrado por um cordão e marcado pelo tempo: um exemplar da primeira edição, de 1891. Comecei a consultá-lo e percebi logo do que se tratava: a compilação de textos publicados em jornais cariocas daquele ano, que ocupava mais de 200 páginas e girava em torno do protesto feito pelo autor depois que se deparou com um crucifixo pendurado em uma das paredes da sala do júri popular, na capital da República recém-proclamada. Avaliando que precisava continuar a buscar documentos tão ou mesmo mais importantes e que o caso, se fosse bem analisado, tomaria um tempo que não dispunha naquele momento, li apenas algumas páginas e delas escrevi quatro ou cinco frases em minha tese. Mas como achava a situação interessante demais, imaginei um dia reencontrar aquele documento.

E assim foi, quase quatro anos depois. Porém, basta pensar um pouco para se dar conta que não se trata de um reencontro. Considerar o contrário equivaleria a cair na mesma armadilha que nos faz conceber como algo fixo e dado uma "cultura". Acabo de invocar a palavra mágica da antropologia e, nesse caso, não é por acaso. Pois, de fato, a análise que proponho sobre o episódio do crucifixo no júri pressupõe um olhar etnográfico, olhar que embora não lhe seja restrito coube à antropologia cultivar e justificar. Em que consiste isso? É o olhar etnográfico que permite conferir relevância analítica àquilo que, segundo um outro ponto de vista, seria insignificante. A antropologia se esmerou em estudar insignificâncias para tentar demonstrar o contrário. Elegeu, para fazer "o estudo do homem", como seus objetos privilegiados, povos que pareciam estar destinados a desaparecer ou a serem assimilados. E quando se voltou para a sociedade na qual tinha se originado, tendeu a se dedicar a grupos e temas considerados irrelevantes. Ao fazê-lo, sua

pretensão reside em revelar o que se pode saber sobre o centro ao nos interessarmos por suas margens. No caso que será aqui analisado, a idéia é exatamente mostrar como uma discussão sobre a natureza do Estado, o lugar da religião e a definição de nação se depreendem de um episódio praticamente esquecido e com o qual me deparei quase por acaso.

É verdade que, além da etnografia, a noção de cultura ficou muito atrelada à antropologia, e de tal modo que pode ficar oculto que ao longo de sua história aquela noção sempre esteve em debate. Assim, em vários momentos levantaramse perspectivas e procedimentos que possibilitaram trabalhar com a noção de cultura de um modo que a tornasse uma espécie de ficção séria. As culturas são construções que existem e elas existem enquanto construções. Imaginá-las como fixas e bem delimitadas significa, como fica mais claro no cenário político atual, avalizar certas elaborações discursivas em detrimento de outras. O mesmo não se poderia dizer dos documentos em sua relação com seus leitores? Nesse caso, as coisas parecem se complicar, pois, afinal, o documento "está lá", guardado, à disposição de muitas leituras, estas sim inevitavelmente mutantes e diversas. Achamos então que são apenas as leituras que variam, de acordo com os interesses e as trajetórias daqueles que preenchem esse lugar. Sugiro que devamos reconhecer que também os documentos

mudam, pois, a rigor, apenas se realizam plenamente nas suas diferentes leituras. Há um sentido bem concreto nisso, pois quando os leitores não cuidam dos documentos, eles se extraviam ou se deterioram. Mas refiro-me, essencialmente, ao fato de que documentos e leitores interferem-se mutuamente e que cada encontro singular revela razões que fazem parte da trajetória de ambos.

Meu próprio retorno a esse documento que me deparei há cerca de quatro anos atrás decorre, na verdade, de um deslocamento quanto às questões nas quais estou interessado. Quando o encontrei pela primeira vez, meu foco, como já disse, incidia sobre o processo de desvinculação do Estado em relação à religião, tendo como campo comparativo as situações no Brasil e na França. Atualmente, meu interesse principal reside em pensar modos de pluralismo cultural levando em conta as relações entre Estado, religião e sociedade. Antes de retomar o episódio do crucifixo no século XIX, dediquei uma análise ao caso do "chute na santa", que envolveu um bispo da Igreja Universal e uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, em 1995. Nos dois casos, é possível realizar uma discussão que leve em conta a relação entre símbolos e nacionalidade (e, ligada a ela, a neutralidade do Estado em assuntos religiosos), bem como a forma pela qual diferentes grupos religiosos são tratados pela sociedade. Além disso, meu campo de comparação (embora permaneça apenas implícito neste texto) abrange agora a Índia e o modo como lá se tratou, em meio a casos que envolvem a relação entre hindus e muçulmanos, a pluralidade religiosa. Assim, não há nada de casual em ter resolvido voltar ao livro de Ferreira, tornando-o parte de meus destinos.

Quanto ao documento, não reúno elementos suficientes para fazer sua história. Porém, havia mais de uma razão para colocar-me no seu caminho. De fato, creio não existirem muitos pesquisadores interessados em discutir as relações entre Estado, religião e sociedade tomando-se por base casos obscuros como esse de Ferreira - e é, então, significativo que não tenha jamais encontrado uma citação dele em trabalhos derivados da história ou das ciências sociais.4 Além disso, como veremos, Ferreira é o fundador da primeira igreja protestante criada no Brasil, a partir de uma dissidência de um grupo missionário.

Uma das idéias centrais da minha tese é que os evangélicos constituem o terreno mais interessante para problematizar certas mudanças no campo religioso brasileiro. Por fim, ao procurar reunir maiores informações sobre essa igreja, encontrei a indicação de que Ferreira representaria "o primeiro caso de influência de idéias espíritas sobre os fiéis protestantes". Ora, o espiritismo e sua história haviam sido o tema de minha pesquisa de mestrado. Ou seja, havia, no mínimo, três caminhos possíveis para esse

encontro. Fazendo parte do trajeto do documento, achei que esse acaso deveria render novos destinos.

Dr. Miguel, pastor da Igreja Evangélica Brasileira

ontarei aqui o que sei sobre Miguel Vieira Ferreira. É bem menos do que se poderia saber, considerando as posições que ocupou e as situações em que se envolveu. Creio que os parcos elementos que consegui reunir sirvam apenas como pistas de um trabalho por fazer. De todo modo, não é meu objetivo, neste momento, realizar uma análise da biografia de Ferreira. Limito-me a discutir o episódio em que ele foi o protagonista em 1891, uns quatro anos antes de morrer. Quando cobriu o episódio, o jornal O País utilizou a expressão "O Cristo no Júri", que Ferreira, mesmo vendo como uma pilhéria, transformaria no título de seu livro: "Fizeram-no por desprezo e irrisão, pensando, assim, insultar-me e humilhar-me com essa epígrafe que faz recordar que o povo, na sua completa cegueira e ignorância, me tem apontado com o dedo e perseguido durante anos e apedrejando, dia-a-dia, pelas ruas e praças desta cidade (...), gritando: 'Ó Cristo!... Olha o Cristo!... Cristo!".7 Visando situar historicamente nosso personagem, passo então a apresentar para os leitores de hoje algumas informações sobre esse homem que, se estava longe de ser um anônimo, não era - de acordo com seu biógrafo – conhecido devidamente nem por seus contemporâneos.8

Ferreira é maranhense, nascido em 1837, de uma família renomada de São Luiz. Seu tio materno, Joaquim Vieira de Silva e Souza, chegou a ser membro do Supremo Tribunal de Justiça. Seu pai, Fernando Luiz Ferreira, foi militar, carreira também seguida pelo filho Miguel. Para tanto, transferiu-se para o Rio de Janeiro, onde se formou na Escola Militar (depois transformada em Escola Politécnica), e recebeu, em 1859, o grau de mestre e, em 1863, o grau de doutor em ciências matemáticas e físicas. Permaneceu no Exército até 1864, quando era segundo-tenente, exercendo funções de engenheiro e participando de missões de demarcação territorial. Ainda em 1861, publicou o Ensaio sobre a filosofia natural, dedicado a assuntos que hoje atribuiríamos à astronomia. A partir de 1868, já de volta ao Maranhão, se envolveu em atividades políticas, empresariais e pedagógicas - fundou o jornal O Liberal, expôs suas idéias em conferências públicas e nas Considerações sobre o progresso material da província do Maranhão, planejou instituições destinadas a "educar pelo trabalho a infância desvalida", colaborou com projetos navais. Em 1870, migrou outra vez para o Rio, aparecendo como um dos signatários do Manifesto Republicano. Trabalhou como engenheiro e criou escolas. Propaqou suas idéias: a libertação dos escravos mediante indenização a seus proprietários, a naturalização dos estrangeiros, a liberdade profissional.

Miguel Vieira Ferreira passou a frequentar a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro a partir de 1873. Essa igreja fora instaurada por missionários vindos dos Estados Unidos, o primeiro dos quais em 1859. Na década de 1870, quando é freqüentada por Ferreira, já estava bem estabelecida. Um presbitério, reunindo três paróquias, fora constituído, embora se mantivesse o vínculo com um sínodo dos Estados Unidos, de onde vinha a maior parte dos recursos; pastores eram formados em um seminário e as crianças educadas em uma escola; iniciavase a construção do templo em sede própria; editavam-se folhetos e livros; e a revista Imprensa Evangélica.9 Ferreira chegou a ser presbítero nessa igreja, antes de ter tido com ela uma relação conflituosa, vindo a sofrer punições e sendo finalmente expulso da congregação. Em 1879, reunindo em torno de si cerca de duas dezenas de pessoas originárias do presbiterianismo, Ferreira cria a Igreja Evangélica Brasileira, da qual se tornou o único pastor, até sua morte em 1895. Embora haja indicações de que nutriu planos na vida política, seu biógrafo limita-se a registrar que suas últimas décadas de vida foram dedicadas ao pastorado, sem que exercesse quaisquer outras funções remuneradas. Todas as vezes que se pronunciou no episódio do crucifixo, Ferreira identificou-se como "pastor da Igreja Evangélica Brasileira". Mas as fotografias que o retratam nas publicações da igreja mostram-no com os paramentos de "doutor", título que

também os fiéis atuais adotam para designá-lo. Creio que, por essas razões, se o chamássemos de "cristão esclarecido", ele não faria oposição.

Até agora, o que se sabe acerca da Igreja Evangélica Brasileira deriva dos comentários que lhe dedicou Émile Leonard, um historiador do protestantismo. Baseada nesses comentários, é assim descrita a conversão de Ferreira, ocorrida no presbiterianismo:

> terminado o culto do dia 5 de abril de 1874, o dr. Miguel permaneceu sentado, por aproximadamente meia hora, totalmente imóvel, de olhos fechados e, ao sair do aparente transe, anunciou aceitar a Bíblia como livro inspirado e querer professar a fé naquela igreja. O engenheiro já havia lido e ouvido falar sobre o espiritismo e, poucos dias antes da conversão relatada, havia procurado o pastor a quem mostrou um caderno com rabiscos, garranchos, sinais e palavras ininteligíveis (atribuídos a um poder invisível e irresistível) mas que julgava poder interpretar e ler.10

A razão que impulsionou a adesão de Ferreira à Igreja Presbiteriana, contudo, foi a mesma que levou à sua punição e expulsão alguns anos depois, sob a acusação de "pregar e sustentar uma heresia (...) que Deus ainda quer falar de viva voz aos homens". 11 Este seria um dos pilares da doutrina defendida pela Igreja Evangélica Brasileira, juntamente com a reabilitação dos sete sacramentos. Daí

a caracterização que se cristalizou entre os poucos comentaristas: "(Ferreira) transformou-se no fundador da primeira experiência sincrética envolvendo o protestantismo no Brasil, ao criar a Igreja Evangélica Brasileira, que misturava princípios da fé católica, protestante e espírita". 12

É possível que essa não seja a melhor maneira de caracterizar a Igreja Evangélica Brasileira, ao menos na medida (fundamental para um antropólogo...) em que nada ou pouco considera da visão do próprio Ferreira e de seus correligionários. O problema é que eu mesmo mal consegui avançar nesse sentido. Em seu livro, Ferreira é circunspeto sobre sua congregação. Por conta de meu contato com seus atuais fiéis, reuni mais algum material, ainda insuficiente para tentar uma reconstituição menos que precária. Os fragmentos, no entanto, permitem dizer algo. É verdade que se aceita os sete sacramentos e que a idéia da atualidade da revelação divina aparece como um ponto central da doutrina. Além disso, a posição do pastor é elevada a um estatuto dificilmente aceitável para os princípios protestantes. Ferreira é apresentado como um "enviado" de Cristo e é significativo que um dos artigos do "decálogo" estabelecido em 1926 pela Igreja Evangélica Brasileira refira-se a uma proibição a que seus pastores se tornem objeto de "idolatria", autorizando, contudo, que sejam "reverenciados". Na Igreja Evangélica Brasileira, os pastores não são eleitos, mas "revelados". 13 Todos os pastores exerceram ofícios vitalícios, na seguinte sucessão: Miguel Vieira Ferreira (1879-1895), Luiz Vieira Ferreira (1898-1908), Israel Ferreira Vieira (1911-1959) e Antônio Prado (1974-1999). Note-se que durante os intervalos, como o que se vive atualmente, a condução da Igreja passa ao presbitério, à espera de que um novo pastor seja "revelado".

or outro lado, nenhum dos escritos propagados pela Igreja ou seus líderes traçam qualquer conexão com o espiritismo. Não parece que o estilo de culto da Igreja Evangélica Brasileira, pouco afeito mesmo às expressões típicas dos pentecostais, deva algo aos rituais mediúnicos, nem que o transe - se é que de transe se tratou produzido em Miguel Ferreira tenha voltado a se repetir. Os escritos de Ferreira que tratam de assuntos propriamente religiosos - há capítulos inteiros em O Cristo no Júri dedicados a temas tais como idolatria, a situação do clero católico, as festas católicas - baseiam-se fundamentalmente na Bíblia. Neles, são constantes os ataques ao catolicismo, creditando às suas influências o lamentável "estado de atraso religioso e moral deste Brasil".14 Enfim, nada muito diferente do que encontraríamos nos posicionamentos de outros protestantes. Mesmo criando uma dissidência, Vieira não parece ter desprezado o ethos com o qual conviveu no presbiterianismo, marcado por uma ênfase na compreensão racional da Bíblia e um esforço de retidão e rigorismo moral.15 Se for plausível que a insistência de Vieira sobre a atualidade da revelação tenha motivado sua expulsão, não se pode deixar de considerar outro fator, este nada doutrinário. O relativo êxito da implantação da Igreja Presbiteriana trouxe consigo o surgimento de uma tensão entre estrangeiros e nativos. 16 Na década de 1880, tal tensão ficou explícita nas iniciativas do pastor Eduardo Carlos Pereira, que pleiteava o auto-sustento do clero nacional. A mesma tensão geraria o cisma de 1903, data da fundação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. 17 É bem provável que a "brasilidade" da congregação fundada por Ferreira tenha alguma dívida com essa tensão.

Depois disso, devemos reconhecer que nos faltam muitas coisas para chegar a um quadro mais claro da relação da Igreja Evangélica Brasileira com outros componentes do campo religioso, bem como do conjunto de fatores e motivações que levaram à sua criação, a partir da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. É certo, contudo, que para Ferreira a nova congregação representou uma tentativa de se estabelecer uma relação menos restrita com a divindade:

Hoje, os homens em geral e até, ou principalmente, os próprios que se dizem ministros do Senhor, *padres* ou *pastores*, conhecem (?) a nosso Senhor Jesus Cristo, não como os apóstolos

ou S. Paulo O conheceram (...): "Eu sei a quem tenho crido" (2 Tim 1:12). Mas só o conhecem de ouvido (...), por tradição falada ou escrita; outros somente pela letra da Bíblia. Sabem verdades a respeito do Senhor, mas nunca receberam d'Ele a verdade; não têm em si a imagem de Deus, pois nunca o viram.¹⁸

Pouco mais de dez anos depois de ter criado a Igreja Evangélica Brasileira em busca dessa visão direta de Deus, Vieira se envolveria em outra luta pela definição de uma relação; desta vez, sob o lamento de que a República recém-criada não era suficientemente abrangente para conter os que pensavam diferente da maioria religiosa.

O júri do Cristo

crucifixo que se tornou o pivô do episódio discutido em O Cristo no Júri ficava pendurado na sala onde ocorriam as sessões do júri popular, em um prédio na Rua do Lavradio, região central da cidade do Rio de Janeiro. Lá estava e lá ficou. 19 Mas para que de lá não saísse algo teve que se mover. Para que ele permanecesse como ícone de relações ocultas entre Estado e religião algo teve de ser revelado. É isso que torna a iniciativa de Ferreira muito interessante para os que se importam em discutir as interações entre religião e política. Antes de nos determos sobre o jogo dos argumentos pró e contra a retirada do crucifixo da sala do júri, reconstruamos rapidamente a situação criada pelo protesto de Ferreira. As sessões do júri eram normalmente noticiadas nos jornais cariocas e foi neles que se desenrolou a maior parte da polêmica. Porém, ela envolveu também a imprensa católica e autoridades estatais, uma vez que foi a estas, e não apenas aos jornais, que Ferreira dirigiu seu protesto. O Cristo no Júri, concluído em setembro de 1891 (portanto, cinco meses após a ocorrência que detona o episódio), procura reunir todo esse material e nos oferece um excelente atalho para a consulta das diversas fontes embora algumas delas tenham sido verificadas diretamente. O que narro a seguir, por conseguinte, embora não seja contrariado por essas outras fontes, considera a posição de Ferreira em meio ao episódio.20

Intimado para comparecer como jurado nas reuniões da quarta sessão ordinária do júri, Ferreira lá esteve no dia 4 de maio de 1891. "Enquanto esperava", relata ele, "reparei que, sobre a cabeça do juiz, pregado à parede dentro de um nicho, achava-se instalado um crucifixo".21 De imediato, Ferreira prepara uma petição que foi lida e entregue ao juiz, condicionando sua presença à retirada do crucifixo; diante disso, o juiz concordou dispensar Ferreira das funções de jurado; este, no entanto, insistiu que desejava servir e que considerava direito seu fazê-lo em um recinto público que não estivesse marcado por qualquer sím-

bolo religioso. Assim, o juiz, em acordo com o promotor, informou que remeteria a petição ao ministro da Justiça. No dia seguinte, é expedido um aviso do Ministério da Justiça, então interinamente conduzido pelo barão de Lucena, que considera descabido o requerimento de Ferreira. Ele, longe de se conformar, continuou a comparecer às sessões por quase todos os próximos dez dias. Apresentou outras três declarações ao juiz, insistindo no que considerava seus direitos: a primeira, no dia 8; a segunda, no dia 11; a terceira, no dia 15. Nesse período, Ferreira fez questão de responder à chamada, mas sempre se recusando a funcionar quando sorteado para participar efetivamente de um julgamento. Isso ocorreu por três vezes e resultou em três multas para Ferreira. A última de suas declarações ao juiz solicitava que constasse dos registros do tribunal a razão pela qual era indevidamente multado.

Durante todo esse período, Ferreira pediu a publicação de vários escritos em jornais cariocas, incluindo suas declarações ao juiz. Em julho, redigiu uma queixa dirigida à Corte de Apelação contra o juiz e o promotor envolvidos no episódio, pedindo a punição dessas autoridades por falhas na suas funções de servidores públicos: além de se recusarem a retirar o crucifixo e aplicarem uma multa descabida, aceitaram o aviso do ministro, rebaixando a Constituição. Ao mesmo tempo, enviou ao Senado e à Câmara dos Deputados uma petição que

requisitava providências para que se tornassem efetivas as medidas da Constituição na parte que separa a Igreja do Estado. No epílogo de *O Cristo no Júri*, Ferreira nos dá o balanço da situação:

É admirável que, pugnando eu pelo direito e pela justiça, pedindo garantias para o cidadão, o cumprimento e o respeito à Constituição, não tenha sido atendido desde o júri e, no júri, pelo juiz, depois pelo ministro e, finalmente, que, desde o dia 13 de julho próximo findo, tendo pedido providência ao tribunal superior e dado queixa contra o juiz, até hoje, 21 de setembro, mais de dois meses, não houvesse tempo, sequer, de copiar algumas páginas de papel! Pedi também ao Senado e à Câmara dos Deputados uma providência e o pedido foi, desde o dia 27 de julho, à Comissão de Legislação e Justiça; e lá ficou.22

o acompanhamento que fiz sobre a imprensa em período posterior a setembro, descobri apenas o parecer que um promotor do Tribunal Civil e Criminal dispensou à queixa contra seu colega, datada de 21 de dezembro. Nele, nega-se a conduzir a denúncia, declarando não estar o crime devidamente caracterizado; alonga-se, contudo, para argumentar que, mesmo sem essa falha formal, não aceitaria as razões do reclamante.

Vários jornais registraram o episódio: *O Paiz, Gazeta de Notícias, Jornal do Bra-* sil, Cidade do Rio, Correio do Povo e Diário de Notícias. Alguns noticiaram o primeiro protesto de Ferreira, no dia 4. Depois, além de publicarem textos "a pedido" do próprio Ferreira, pronunciaram-se, diretamente ou através de seus articulistas, sobre a questão. O assunto ocupou a imprensa praticamente todos os dias, até 20 de maio; depois disso, com exceção de uma notícia sobre a queixa de Ferreira contra o juiz e o promotor publicada por O Paiz em 22 de julho, apenas o Correio do Povo mantém o assunto em pauta, abrindo suas páginas para os artigos do pastor. O Brasil e O Apóstolo, periódicos católicos, também acompanharam o episódio. Foi por meio de uma transcrição no último deles, edição de 6 de janeiro de 1892, que encontrei o parecer do promotor do Tribunal Civil e Criminal. Não duvido que uma pesquisa mais detalhada sobre os jornais e, talvez, sobre os registros dos trabalhos do Judiciário e das casas legislativas trouxesse mais alguns dados. Mas a consistência com que se repete a condenação ao protesto de Ferreira faz pensar que isso pouco influenciaria as condições da análise que aqui apresento. De fato, o que encontramos é um embate no qual convergem várias vozes e posições contra os argumentos de Ferreira, os quais, por sua vez, apesar volume, suscitam do grande pouquíssimos aliados. Daí minha opção de apresentá-los em dois grandes blocos, na tentativa de entender o que sustentam e implicam esses argumentos.

Iniciemos pelo começo, o requerimento de Ferreira do dia 4 de maio, cuja motivação geral é "o cumprimento da lei constitucional que separou a Igreja do Estado":

Obedecendo à sua consciência, deseja ele que nosso Senhor Jesus Cristo, presente a esta sessão, seja conosco e em todos nós para o restrito cumprimento da justiça e do nosso dever comum; mas, por isso mesmo, não pode, nem deve, funcionar em ato público algum em que se instale um ídolo, como acontece neste salão e tribunal. Respeitando as crenças de todos, não ataca ele crença alguma e nem perturba cultos ou quebra ídolos, quaisquer que sejam, onde estiverem instalados para adoração; mas, tendo direito a que seja respeitada a sua crença e o dever cívico de manter a integridade da lei, requer que façais retirar o ídolo presente e instalado nessa sala, porque o civil está legalmente separado do religioso.23

Note-se que Ferreira se pronuncia aí ao mesmo tempo como crente e como cidadão e que seu protesto articula argumentos e vocabulários em que religioso e secular se intercalam e se sobrepõem. No entanto, deixemos para adiante a problematização dessa articulação e sigamos o próprio reclamante, quando acredita estar pedindo meramente o cumprimento de uma separação.

De fato, em muitas vezes vemos Ferreira enunciando um discurso que remete a uma perspectiva considerada "moderna"

quanto ao lugar da religião em uma sociedade e à sua relação com o espaço público. Em um artigo publicado em O Paiz, no dia 8, o pastor defende a "liberdade de consciência", a "liberdade religiosa" e a "liberdade de culto", todas garantidas pela Constituição, remetendo-as a uma separação entre o "foro íntimo" e a "vida social". Cada um crê no que lhe aprouver e, "para evitar conflitos, a lei garante os direitos e discrimina os terrenos, para que um não invada o campo de outrem. Cada um tem, pois, liberdade plena, certa ou errada, de adorar o que quiser, contanto que não prejudique nem imponha à força a sua crença a outrem". E no quê Ferreira afirma crer? Por obediência à Bíblia, de que transcreve trechos, condena o uso de "qualquer figura, estátua, representando a divindade" como "idolatria". "Entendo, portanto, que não devo exercer função pública alguma perante ídolos, que o são para mim e para milhões de pessoas (que podem ser juízes de fato e de direito, mesmo tendo crenças diversas)". E arremata: "Onde fica a minha liberdade e a desses milhões de homens, que se quer chamar para o Brasil e que são em muito maior número do que os católicos romanos? Querem naturalizar à força e impor multas a quem exigir, em nome da lei e da sua religião, a retirada dos ídolos dos lugares públicos em que devam funcionar!".24

Em outras ocasiões, Ferreira preocupouse em detalhar os fundamentos de sua reivindicação. A um artigo que procurava esclarecer a doutrina católica sobre o uso de imagens, achando-a mal compreendida pelo pastor, este respondeu: "Eu requeri o cumprimento da lei que separa a Igreja do Estado e que, por conseguinte, manda que não haja símbolo algum religioso em lugar em que possa tolher ou oprimir a liberdade e a consciência do cidadão, qualquer que seja a sua crença. A paz e a harmonia fixam o fim da lei, garantindo a liberdade para todos".25 A outro artigo que o acusava de querer extirpar crenças com decretos e de recorrer à lei para escravizar as consciências, retrucou: "não se trata de arrancar crença alguma e, sim, de respeitar a todos, e deste todos faço parte eu, vós e eles, todos os que não são católicos romanos e são a maior parte da humanidade".26 Isso não significa que importem maiorias ou minorias nesse caso: "nem de leve se trata de não 'dar o braço a torcer' e nem de maiorias; trata-se da verdade, da justiça, do bem público".²⁷ Como se percebe, o argumento fundamento pauta-se por um universalista – a liberdade religiosa vale para cada um porque vale para todos que pressupõe que cada um possa crer no que quiser e por motivos totalmente distintos e, ao mesmo tempo, que todos sejam respeitados pela mesma razão não importa no que creiam.

A contrapartida desse argumento universalista é o estabelecimento de uma separação necessária entre as esferas do

público e do privado. O lugar próprio das crenças é o "foro íntimo"; sua expressão pública não deve suprimir a liberdade dos que dela divergem; idealmente, o espaço público seria uma região onde as diferenças não imprimem suas marcas. Procura esclarecer Ferreira: "Não peço que proíbam a entrada no júri de homem que traga consigo rosário, escapulário, ou um crucifixo oculto ou descoberto: com isso nada tenho. Peço a retirada do crucifixo do tribunal, porque, ali, ele é opressivo a quem não for católico romano e acha-se ilegalmente".28 O pastor aciona o mesmo critério a propósito de um outro assunto, embora notemos que a fronteira entre privado e público se desloca. Mas o que importa é exatamente a insistência na eterna possibilidade de traçá-la. O assunto são as procissões:

Saiam os católicos romanos em procissão como e quando quiserem, mas cada um seja livre de não acompanhálos, nem ajoelhar e garanta-se a todos o direito de poderem ser indiferentes. (...) Assim, também, o protestante (...) tem a liberdade de levantar um púlpito em qualquer praça pública para pregar a sua doutrina (...). Quem quiser ouvir, pare e ouça. Estando aborrecido, se retire; e, se não quiser, passe de largo.²⁹

Entende-se a preocupação em virtude das procissões serem ocasiões em que se sucediam agressões verbais e físicas por conta do suposto desacato à passagem dos cortejos. Os acatólicos reclamavam

que, por vezes, as autoridades eram coniventes ou até participavam das agressões. 30 Ferreira, além de notar isso, menciona uma série de ocorrências que, a seu ver, desmentiam a separação legal entre Estado e religião: a invocação de Deus no texto da Constituição estadual, a realização de cerimônias religiosas com a presença oficial de políticos eleitos, ordens dadas aos batalhões militares para assistirem atos religiosos, o custeio dos funerais de um bispo pelos cofres públicos.31 É por aí que Ferreira, em tom de lamento, encerra seu livro e o número de fatos que encontra para sustentar seu desapontamento vale a longa transcrição:

Conservam-se ídolos nos edifícios públicos civis onde cidadãos de todas as crenças são obrigados a funcionar; obrigam-se os militares dar guarda às igrejas romanas em suas festas, o que não se faz (e nem se deveria fazer) com os cultos de outras crenças; conservase uma legação junto ao papa, que já perdeu há muito o poder temporal; manda-se pagar côngrua ao bispo da capital federal e outros padres (...); conserva-se um padre servindo na Casa de Correção estipendiado pelo governo e em outros estabelecimentos públicos, onde nem de graça se permitem funções aos de outras crenças; (...) ministros de Estado recebem diploma-



Miguel Vieira Ferreira, pastor da Igreja Evangélica Brasileira.

tas papais; governadores comunicam oficialmente aos padres que se acham investidos desse cargo e vêm oficialmente à ponte das barcas receber um bispo e levá-lo para o palácio civil, e tudo em caráter oficial; o ministro da guerra, com uma banda de música militar, saúda um bispo num colégio; o generalíssimo, em ato público, dobrase humildemente a um vigário-geral para lhe beijar a mão (...); manda-se, dia por dia, uma guarda militar postarse na Igreja da Cruz dos Militares; em repartições públicas guardam-se oficialmente dias santificados pela igreja romana; etc., etc.³²

Outro lamento quanto à forma como as relações entre Estado e religião estavam sendo conduzidas na prática pela República veio dos positivistas ligados ao Apostolado. Em 1892, eles enfrentaram dificuldades ao fazer uma homenagem póstuma a Benjamin Constant, dificuldades que atribuíram ao fato de o cemitério, embora público, estar ainda sob os auspícios de uma irmandade católica.³³ No episódio protagonizado por Ferreira, os mesmos positivistas lhe deram apoio, com argumentos que concordavam com o princípio da separação: "os símbolos religiosos, especiais a esta ou àquela crença, não podem figurar nos estabelecimentos oficiais, salvo como objetos de estudo e de observação artística nos museus e bibliotecas".³⁴ E, por fim, é o próprio Ferreira que registra em seu livro o protesto de outro cidadão por conta do mesmo motivo, ou seja, a presença do crucifixo na sala do júri. No caso de Thomaz Nogueira da Gama, ao que tudo aponta outro evangélico, o protesto foi feito por duas vezes, ainda no Império, em 1884, e já na República, em outubro de 1890. Na última, o caso parece ter terminado com um despacho do próprio juiz, indicando a impossibilidade de atender a demanda de Gama. Houve alguma cobertura pela imprensa, mas com menores repercussões do que aquelas geradas pelo protesto, seis meses depois, de Ferreira.

Para fazer a discussão de como o caso foi tratado pela imprensa e pelas autoridades, começo por transcrever o essencial do aviso do ministro da Justiça, datado de 5 de maio. Dias depois, uma placa contendo a íntegra do texto foi presenteada ao seu autor, o barão de Lucena, por um grupo de amigos. Divulgada por vários jornais, a decisão foi lida no dia 6 na sala de sessões do júri e recebida com aplausos dos presentes - embora não haja registros de protestos na ocasião em que Ferreira apresentou seu primeiro requerimento dois dias antes. Sempre baseada nela, O Paiz noticiava os esforços insistentes do pastor observando estar "vencida a questão". No aviso, o ministro concedia ao juiz autonomia para resolver o assunto, ratificando a pertinência das multas. De todo modo, para ele, não havia dificuldade quanto ao que pensar diante de "tão fútil e extravagante escusa": "cabe-me dizer-vos que tal requerimento não passa de um ato de fanática intolerância, pois a presença daquela imagem, que para os católicos é divina e para os acatólicos é, pelo menos, a do fundador de uma religião, de um extraordinário filósofo, digno do respeito de todos os homens civilizados, não ofende as crenças de quem quer que seja".³⁵

R

O texto do ministro, como se vê, considera que não há crença que possa ser ofendida com a presença do crucifixo, pois a figura que ele representa é objeto de devoção para os católicos e ao menos de respeito para os que não são. Eis aí um ponto que encontraremos elaborado em outros pronunciamentos contrários ao pedido de Ferreira e que nos servirá de apoio para a sua apresentação. A começar pelo promotor presente na sessão do dia 4, cujas opiniões foram registradas por O Paiz do dia seguinte: "mostrou-se adepto intransigente da liberdade de pensamento e de crenças, entendendo que, para aqueles que não as têm, não havia ofensa alguma na permanência do crucifixo na sala do júri". 36 Segundo uma opinião como essa, a imagem não poderia ofender os não católicos – e aqui importa não no que crêem e sim no que deixam de crer - porque para eles nada representaria; ficaria reduzida a um mero adorno, "como um enfeite qualquer, como um objeto de arte", especifica o Correio do Povo do dia 6; "elemento decorativo", concorda a Gazeta de Notícias do dia 7; "equivalerá", como

afirma o *Jornal do Brasil* de 8 de maio, "a um móvel, a um quadro, a qualquer coisa, enfim, de material que só tem o valor que lhe atribuímos"; ou, como escreve *O Paiz* de 6 de maio, "é como se (ali) não estivesse". ³⁷ Assim, a seguir a opinião de outra folha, o *Correio do Povo* de 8 de maio, "venera o crucifixo só quem o acha digno de veneração" e as vontades de todos são respeitadas. ³⁸

ssa posição se fez acompanhar de outra e sem que se forjasse qualquer contradição entre elas – podemos encontrá-las nos mesmos textos. Haveria, segundo essa outra posição, uma razão geral ou uma utilidade não propriamente religiosa na presença do crucifixo. Nesse caso, ser a sala das sessões do júri o lugar dessa presença é algo essencial ao argumento. Leiamos novamente o *Jornal do Brasil*, do dia 8:

Que mal faz aos acatólicos a imagem de Cristo no júri? Já desviou alguns desses senhores do caminho da probidade e da justiça? Já perturbou-lhes a consciência, falando-lhes de perdão, ou induzindo-os a sacrificarem a lei, a ordem e a moral, e sentimentos de misericórdia? (...) Se Cristo não pode estar presente às sessões do júri na qualidade de fundador de uma religião que foi oficial, tem o direito de ali ficar, ao menos como espectador e como símbolo da justiça que ninguém, no mundo, representou melhor do que ele.⁵⁹

A imagem, portanto, serviria ao funcio-

namento da Justiça. Especialmente, é claro, para aqueles que nela crêem, como concordam os pronunciamentos de vários jornais: para o réu católico, tratase do "melhor advogado" e representa a "consolação extrema"; 40 para os jurados católicos, emana "sentimentos de justiça e de bondade" e "é a suprema inspiração";41 para uns e outros, "uma alta simbolização do dever". 42 São argumentos da mesma ordem - ou seja, nada parecidos com os de Ferreira - que motivam os únicos que sugerem que o crucifixo lá não deveria ficar: onde os julgamentos são frequentemente injustos profana-se a imagem religiosa. 43

A transcrição a seguir, da Cidade do Rio do dia 6, nos apresentará ainda um outro argumento: "O Estado não tem religião: mas a nação é católica, a principiar pelo presidente da República, que ouve missa e comunga cercado da sua casa militar e do seu estado-maior. Compreende bem o pastor evangélico que não há de o júri, que é católico, privarse do hábito tradicional de ver as suas sessões presididas convencionalmente pela presença, em efígie, de Cristo".44 Na edição de O Paiz do mesmo dia, notase também que o protesto parte de alguém que "está divorciado da religião que, pese embora a quem quiser, é a da maioria da sociedade brasileira". 45 É associado a esse tipo de argumento que surgem as reações mais ostensivas, como aquela, publicada pelo Jornal do Brasil no dia 8, na qual se sugere que o

pastor mude de terra, "porque aqui (...) em quase todas as casas, em muitas vitrinas, e até nos armarinhos dos turcos, encontra-se a figura que tanto o aflige". 46 Três dias depois, no entanto, no mesmo jornal, leríamos um elogio ao espírito de tolerância presente nos costumes nacionais. Depois de procurar justificar porque é de Cristo e não de outros vultos a imagem presente na sala do júri - é a única reconhecível por todos e aquela que serve de advertência aos juízes -, oferece uma razão de "ordem pública" para lá mantê-la: não ferir "as suscetibilidades de muitos, de quase todos neste país cristão e católico". 47

Vejamos, por fim, como os vários argumentos que surgem nas páginas dos jornais se articulam na sentença do promotor do Tribunal Criminal e Civil, elaborada em dezembro de 1891. Começando com a lembrança de que cabe ao Estado zelar para que cada cidadão respeite "as práticas e símbolos das religiões diversas às que professam", o texto observa que a reivindicação do pastor poderia servir também aos fiéis de outras religiões para protestar contra o desacato aos seus símbolos. Assim, pondera o promotor, sendo católica a religião da maioria dos juízes, eles reclamariam a manutenção de seu símbolo. Além disso, para o réu, retirar o crucifixo seria privar-lhe "de conforto à desgraça e de incentivo à esperança". Ainda: levado ao extremo o raciocínio de Ferreira, até nos cemitérios os símbolos religiosos deveriam ser demolidos, o que seria inexeqüível. 48 O texto termina negando que a imagem do Cristo constitua coação de consciência: "A virtude propriamente religiosa só pode atuar no ânimo dos crentes; para os quais não o fizer, ela será somente de um salutar efeito estético". 49

odos os argumentos apresentados – pelos jornais, articulistas e autoridades - convergem na avaliação de que Ferreira pede demasiado. Seja porque reclama contra um objeto que não deveria lhe atingir e que atingindo apenas aos demais só pode constituir algo de útil. Seja porque procura levar um princípio aceito ao seu paroxismo, deixando de considerar o fato de que vive em um país cuja população, tempo e espaço são marcados pelo catolicismo. Dito isso, é importante notar que os periódicos católicos participam da polêmica de maneira pouco ostensiva, uma vez que se limitam a entabular discussões propriamente religiosas (especialmente, a validade do culto de imagens) e a congratular as autoridades e a imprensa por suas respostas a Ferreira.⁵⁰ Posição curiosa, pois, se observarmos bem, autoridades e jornalistas não estavam exatamente defendendo a necessidade da presença de símbolos católicos em espaços públicos. Em seus argumentos, havia algo de inercial: enquanto a população for cristã e na medida em que a religião for útil à justiça, não há porque retirar o crucifixo da sala do júri. Ao contrário da Igreja, ninguém pretendia questionar a separação; isso, no entanto, não significava que o espaço público tivesse de ser despido de marcas religiosas; sendo o catolicismo a religião dominante, nada de estranho que fossem os seus os símbolos expostos.

0

Retornemos agora aos argumentos de Ferreira, para ver como sua luta pela separação pode ser interpretada pelo fundamento que se produz a partir de uma certa articulação entre religião e cidadania. Ao apresentar seu livro, Ferreira confessa gratidão com a publicação por "cumprir o sagrado dever religioso e de consciência para com Deus e o meu próximo, em proveito especial de nossa pátria comum".⁵¹ Mais adiante, continua: "Fazendo esta publicação, tenho em vista dar luz ao povo atualmente mergulhado em trevas muito espessas pela igreja romana e pelos maus governos civis que, mais ou menos, têm sempre tolhido a liberdade de todo o gênero, principalmente a religiosa".52 A avaliação que faz sobre a situação social é bem negativa – "O pobre já está reduzido à condição do antigo escravo" -, tanto quanto aquela que faz sobre a situação religiosa, dominada pela "ignorância e o embrutecimento".53 É claro que podemos insistir em fazer o que o próprio Ferreira reivindica, distinguindo os momentos em que fala como cidadão dos momentos em que fala como fiel. No entanto, são muitas as indicações de que o protesto mesmo por liberdade civil vincula-se a uma exigência religiosa e de que Ferreira, embora saiba falar como um secularista, tem por ideal uma sociedade cristă.

O Cristo no Júri está repleto de citações e argumentações bíblicas. Muitas vezes, elas estão lá para fundamentar e situar as crenças de Ferreira. Até aí, pode-se dizer que o pastor se pronuncia ao modo do teólogo e é assim que eventualmente entra em combate com os autores que fazem o mesmo do lado do catolicismo. Mas chama a atenção que Ferreira insira o versículo de um salmo na queixa que apresentou à Corte de Apelação. Pois, de fato, a Bíblia surge também como texto profético, a indicar a situação que o pastor vislumbra para todo um país. Vejamos uma das passagens mais eloqüentes de seu livro:

a idolatria há de vir a ser abolida completamente. Os de Deus hão de conhecê-lo; mas esta obra será feita pelos seus aqui na terra. (...) É preciso primeiro libertar o povo da escravidão do Egito e só depois será libertado da de Babilônia. Também o Brasil já libertou os pretos, agora é preciso que se libertem os brancos; e devemos começar pela libertação da consciência e pela pancada essencial sobre toda e qualquer idolatria.⁵⁴

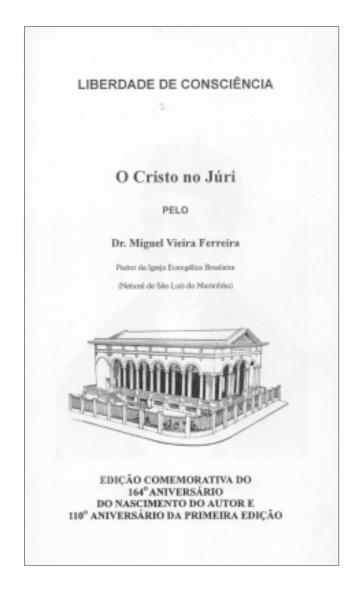
Para Ferreira, a "idolatria" é a principal fonte não apenas da falta de esclarecimento religioso, mas também das desigualdades sociais, já que o povo se acostumou a "adular os grandes". Daí ser "preciso que o povo conheça a Deus e O

sirva", a necessidade de "uma reforma completa nos corações", "que só a verdadeira religião poderá lhes dar".⁵⁵

Na intervenção que realizou no episódio, o positivista Miguel Lemos não poupou críticas ao ministro da Justiça por ele ter afirmado, em seu aviso, que para os católicos o crucifixo era uma imagem "divina". Baseando-se nas decisões tridentinas, Lemos dispara: "O cidadão ministro não só decide assim sobre coisas em que não é, nem pode ser autoridade, como até patenteia nem sequer conhecer a doutrina católica".56 O que para o positivista é produto de um excesso de pretensões, para o evangélico converte-se em algo que deriva de uma falta de religiosidade. Vejamos: "O exministro (...), proclamando em seu aviso a existência de divindade nos ídolos romanos, a de uma 'imagem divina' no júri, proferindo essa blasfêmia, tornou-se solidário com o erro do povo". E ainda outra vez: "Esse ministro e a imprensa pugnam a favor do ídolo, vão contra o Concílio de Trento reunido pela igreja romana a que pertencem, blasfemam contra Deus e contra essa igreja que deviam respeitar (...) e, depois de tudo isso, denominam-se cristãos!". Em se tratando de falta de religiosidade, cabia perguntar: "Como podem ser juízes nesta matéria homens que nunca leram a Bíblia?".57

Portanto, Ferreira enxergava na idolatria o grande problema nacional e o episódio de que se tornou o protagonista serviria para mostrar que o povo, os juízes e a imprensa eram todos cúmplices no mesmo erro. Daí a forma pela qual apresenta sua compilação: "Peço ao Brasil uma leitura atenciosa, despreocupada e imparcial destes escritos, pró e contra a idolatria". ⁵⁸ No entanto, isso ainda seria insuficiente para descrever a posição do pastor. O crucial está no próprio modo como formula o problema com que se depara. Ferreira, ao longo de seus escritos, utiliza como sinônimos dois termos

para se referir ao crucifixo: "símbolo" e "ídolo". Ao operar essa sinonímia – aliás, com predileção evidente pelo segundo termo –, ele se refere não apenas à presença de um símbolo religioso, mas também à relação de culto que haveria entre ele e os presentes no recinto. Em outras palavras, Ferreira atribui aos "idólatras" uma relação com o crucifixo que só é concebível para aquele que sabe do que se trata a "idolatria". É esse jogo que



se oculta e se revela em uma frase que parece estar apenas a serviço de um argumento genérico a favor da liberdade de consciência: "Funcionar diante do ídolo é reconhecer-lhe virtude; e isso nunca o farei, porque não a tem". 59 Assim, o mesmo espaço público que autoridades e imprensa se recusam a esvaziar de um símbolo católico deve se tornar, no argumento do protestante, uma paisagem que impossibilite a "idolatria".

Podemos resumir a controvérsia que acompanhamos imaginando contraposição de dois conjuntos de aparentes contradições, que, nesse caso, se alimentam mutuamente. De um lado, temos um argumento conjunturalmente secularizante, que reclama uma distinção mais clara entre o público e o religioso. De outro, um argumento conjunturalmente anti-secularizante, uma vez que permite a permanência de um símbolo religioso em uma repartição pública. Ocorre que o primeiro argumento é sustentado por um pastor que imagina um futuro cristão para o país, enquanto que o segundo é articulado pela imprensa não religiosa e pelas autoridades do Estado laico, com o apoio de jornais católicos, em consideração ao passado também cristão da nação. Ocorre, ainda, que o argumento do pastor, mesmo sendo secularizante, leva a sério o objeto que vê como um "ídolo", ao passo que o argumento de jornalistas e autoridades. mesmo sendo antisecularizante, é capaz de conceber o mesmo objeto como simples adereço, tornando-o indiferente. Ferreira perdeu a batalha no final do século XIX, mas a forma pela qual isso aconteceu torna menos enigmática a expansão, inclusive sobre o espaço público, que a sua corrente religiosa (refiro-me aos evangélicos em geral) conquistaria no final do século XX.

Passagens dos séculos

ada há de exclusivo, do ponto de vista das relações entre política e religião, nesse episódio que acompanhamos. Desde que se procurou injetar "modernidade" nessas relações, pululam situações, em muitas épocas e lugares, que colocam em questão a presença de marcas religiosas em espaços públicos. O fato de que elas frequentemente envolvam o embate de diferentes confissões e perspectivas religiosas não parece ser casual. Sabe-se que é com a aparição em cena de novos grupos étnicos ou religiosos que o campo social é remexido, levando à explicitação de configurações que, exatamente por estarem bem estabelecidas, pareciam "adequadas" e "justas". Um dos grandes desafios de nosso tempo é conseguir pensar a política considerando, com todos os riscos que isso implica, as diferenças – tarefa na qual antropologia e história estarão inexoravelmente envolvidas. A religião oferece um manancial inesgotável de situações para efetivar essa reflexão; e, no seu caso ao menos, adotar a modernidade como quadro de referência se mostra ainda produtivo, especialmente quando se concorda em entendê-la como algo plural e em construção.

Partindo dessa perspectiva e aproveitando a análise do episódio do crucifixo no júri, proponho que se considere a configuração gerada no Brasil a propósito da relação entre religião e espaço público como uma "laicidade de presença". "Laicidade" porque a República representa a adoção aberta do regime da separação - regime, lembremos, associado à modernidade -, cujos princípios valem para estruturar a relação entre religião e espaço público. "De presença" porque ao mesmo tempo esse regime não conta para seu funcionamento, do ponto de vista do Estado, com a supressão da presença da religião no espaço público e comporta posições que, na sociedade civil, lutam pela atuação pública da religião. O contraste pode ser feito com a situação na França, cujo Estado e sociedade inclinam-se na direção de uma "laicidade de ausência". Não que o Estado francês, mesmo depois da separação operada com a lei de 1905, não mantenha certos vínculos com referências religiosas. Lembremos das cerimônias que fizeram parte dos funerais do presidente F. Mittérand em Notre Dame. Mas quando, à mesma época, na passagem da década de 80 para a de 90, começaram a ocorrer diversos casos por conta do uso de véus por estudantes muçulmanas em escolas públicas, o Estado e a opinião

pública assumiram uma posição que reafirmava o princípio da separação.⁶⁰

Já o episódio do crucifixo no júri, como vimos, mostra uma oposição maciça e praticamente consensual ao ímpeto secularizante do pastor Ferreira. Os argumentos vitoriosos naquele caso poderiam servir como precedentes valiosos para a permanência e a instalação de símbolos religiosos em lugares públicos. Pensemos nos cruzeiros e cristos espalhados pelo território nacional, uns em espaços abertos, outros em recintos fechados, todos igualmente públicos. No Rio de Janeiro, antiga capital nacional, o Cristo pode ser visto quase de qualquer ponto da cidade no Corcovado e ser encontrado em um crucifixo que compõe a arquitetura do plenário da Assembléia Legislativa. No entanto, como essa presença da religião no espaço público não deixou de conviver com os princípios da laicidade, o que se produziu foi uma configuração apenas sustentável na medida em que não se definia com precisão o lugar e os limites de expressão do "religioso". O que assistimos, portanto, é uma sucessão de conjunturas marcadas por distintas "manchas" de presença do religioso no espaço público. O interessante é que a conjuntura mais recente tem como marca principal a investida dos evangélicos em esferas tais como a política partidária, a mídia de massa e a assistência social. Certamente algo inusitado se olharmos para cem anos atrás, mas, de certo modo, possibilitado pela configuração então estabelecida.

Cem anos, de todos os modos, impõem sempre alguma diferença. Talvez a principal delas seja uma mudança de horizontes. Se o final do século XIX desenrola-se sob a perspectiva do desaparecimento da religião, o século XX termina sob o signo do "retorno do religioso". Mesmo que concordássemos, com muitas razões, em considerar ambos os horizontes ilusórios, não poderíamos deixar de notar que os Estados e sociedades contemporâneos lidam com o futuro dessas ilusões. A França se debate com os desafios colocados pelo islamismo e pelas chamadas "seitas"; no Brasil, são especialmente os evangélicos que mobilizam preocupações, tal como demonstraram as controvérsias em torno da Igreja Universal do Reino de Deus na última década. 61 Enfim, as situações atuais apresentam feições e resultantes próprias. Mas não parece inoportuno e despropositado fazer ressurgir esse caso do fim do século XIX, protagonizado por Ferreira e registrado em seu livro. Seus paradoxos, longe de terem se tornado extemporâneos, mostram que o espaço público sofre de horror ao vácuo. Agrada-nos, compreensivelmente, pensar que ele possa ser o lugar onde se forja o consenso entre interlocutores que aprendem a deixar em um canto qualquer aquilo que constitui suas especificidades. Mas quando olhamos para o que efetivamente o engendra, encontraremos sempre a disputa de perspectivas que representam distintas possibilidades de articular o público e o privado - no caso analisado, o secular e o religioso. Nesse, como em todos os casos, a "ausência de sinal já é sinal".

Artigo recebido para publicação em setembro de 2003.

N O T A S

- 1. Miguel Vieira Ferreira, *Liberdade de consciência*: o Cristo no Júri, Rio de Janeiro, Igreja Evangélica Brasileira, 2001, p. 155.
- Para detalhes sobre os argumentos, ver minha tese, transformada em livro, Emerson Giumbelli, O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França, São Paulo, Attar, 2002.
- 3. Decreto n. 119A, de 7.1.1890, apud José Scampini, *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras*: estudo filosófico-jurídico comparado, Petrópolis, Vozes, 1978, p. 84.
- 4. Refiro-me à bibliografia geral sobre religião e Estado no Brasil e não especificamente à historiografia do protestantismo, com a qual tive contato após me defrontar com o livro de Ferreira.
- 5. Leila Duarte, *Em busca de identidade social*: a saga dos primeiros protestantes no Rio de Janeiro (1859-1917), dissertação de mestrado em história, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1996, p. 168.

- Emerson Giumbelli, O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1997.
- 7. Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 46.
- 8. Biografia do doutor Miguel Vieira Ferreira (...) editada em Lisboa, respectivamente nos anos de 1891 e 1892, pela Empresa do Álbum de Portugueses e Brasileiros Eminentes, em seus fascículos XVII e XVIII, impressos na Tipografia Portuense. A edição que consultei é uma espécie de separata impressa pela Igreja Evangélica Brasileira em 1994. Aproveito para agradecer o cordial atendimento que me deu o sr. Paulo Novo, presbítero da Igreja, que me agraciou com três publicações.
- 9. Sobre a Igreja Presbiteriana, ver Leila Duarte, op. cit.
- 10. ibidem, p. 168-169.
- 11. Cf. Livro de atas da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, apud ibidem, p. 74.
- 12. <u>ibidem, p. 74-75. Ver também Clara Mafra, Os evangélicos, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001, p. 21; e H. B. Cavalcanti, O projeto missionário protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista, Rever, n. 4, 2001 (www.pucsp.br/rever/rv4_2001, acessado em 7.8.2003).</u>
- 13. Cf. Igreja Evangélica Brasileira, fascículo I, 7. ed., Rio de Janeiro, 1987.
- 14. Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 177.
- 15. Ferreira em um de seus artigos definiu-se como "extremamente tolerante com os outros, embora austero comigo" (ibidem, p. 82). Registre-se ainda que o reverendo Simonton, o missionário que criou a Igreja Presbiteriana do Rio Janeiro, chegou a publicar um pequeno tratado sobre a idolatria, em 1869.
- 16. Segundo Leila Duarte, op. cit., os primeiros missionários estavam fortemente imbuídos de valores da cultura americana, inclusive aqueles que creditavam aos Estados Unidos um papel decisivo na condução dos destinos mundiais. Havia ainda a dependência financeira por parte das igrejas brasileiras.
- 17. Cf. Leila Duarte, op. cit.; e H. B. Cavalcanti, op. cit.
- 18. Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 166.
- 19. Na verdade, com relação ao destino do crucifixo, há informações desencontradas. Ferreira afirma que o crucifixo chegou a ser retirado, baseando-se em notícia do jornal católico *O Apóstolo*, datada de 10.5.1891 (ibidem, p. 23). Tarsier (*História das perseguições religiosas no Brasil*, São Paulo, Cultura Moderna, 1936), remetendo apenas a Ferreira, também menciona que o crucifixo foi retirado. É, aliás, nesse livro apologético, destinado a divulgar os constrangimentos que pesavam sobre a vida dos protestantes no Brasil, que encontrei a única referência a Ferreira. No entanto, nenhuma outra fonte jornalística confirma essa informação. Além disso, o próprio Ferreira, em uma queixa datada de 13.7.1891, afirma que o crucifixo "continua a estar" na sala (Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 244).
- 20. O livro de Ferreira, publicado originalmente em 1891 (Rio de Janeiro, Imp. Montenegro), ganhou mais três edições, em 1957, em 1991 e em 2001. As referências neste texto correspondem à mais recente dessas edições.
- 21. Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 238.
- 22. ibidem, p. 277.
- 23. ibidem, p. 51.
- 24. ibidem, p. 84-86. A definição de "ídolo" como "figura, estátua, representando a divindade e exposta a culto ou adoração" é de outro escrito de Ferreira, publicado no *Jornal do Comércio*, em 20.5.1891 (ibidem, p.148). Por diversas vezes Ferreira menciona a questão da imigração, um argumento decisivo, desde o Império, para a criação dos registros civis.
- 25. ibidem, p. 146. Originalmente, Jornal do Comércio, de 20.5.1891.
- 26. ibidem, p. 83. Originalmente, Cidade do Rio, de 8.5.1891.
- 27. ibidem, p. 156. Originalmente, *Correio do Povo*, de 7.6.1891. Na mesma lógica, Ferreira não via razão para que um católico não assumisse seu argumento; deveria ele concordar que se retirasse o crucifixo da repartição pública, dizendo: "(...) 'O meu espírito de justiça e obediência à lei leva-me a respeitar a crença de todos, porque isso não desprestigia, antes, pelo

- contrário, fortalece e garante a minha'" (ibidem, p. 91).
- 28. ibidem, p. 94. Originalmente, Correio do Povo, de 9.5.1891. Ver também p. 90.
- 29. ibidem, p. 262.
- 30. Ver Tarsier, op. cit.
- 31. Cf. Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 254, 255, 257, 258, 261, 271-273.
- 32. ibidem, p. 278.
- 33. Ver, para o caso, Emerson Giumbelli, O fim da religião, op. cit., p. 245.
- 34. Trata-se de um pronunciamento de Miguel Lemos em nome do Apostolado Positivista do Brasil, datado de 6.5.1891, transcrito em Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 68-71.
- 35. Aviso do ministro da Justiça, de 5.5.1891, apud ibidem, p. 56.
- 36. ibidem, p. 55.
- 37. ibidem, p. 61, 64, 77 e 57.
- 38. ibidem, p. 81.
- 39. ibidem, p. 76.
- 40. O Paiz, respectivamente 6 de maio e 4 de maio de 1891, apud ibidem, p. 58 e 54.
- 41. Respectivamente, *Gazeta de Notícias*, de 7.5.1891, e *Jornal do Brasil*, de 8.5.1891, apud ibidem, p. 64 e 77.
- 42. Correio do Povo, de 8.5.1891, apud ibidem, p. 80.
- 43. O Paiz, de 9.5.1891, e Correio do Povo, de 10.5.1891, apud ibidem, p. 96 e 98.
- 44. ibidem, p. 60-61. Ver também artigo de Caliban, em *Correio do Povo*, de 7.5.1891, apud ibidem, p. 67.
- 45. ibidem, p. 58.
- 46. ibidem, p. 78.
- 47. ibidem, p. 106.
- 48. Esse argumento é encontrado também em *Correio do Povo*, de 8.5.1891, que se refere às cruzes nas torres das igrejas (apud ibidem, p. 80).
- 49. Parecer de Antonio Pitinga, de 21.12.1891, apud O Apóstolo, op. cit., de 6.1.1892.
- 50. O Apóstolo (10.5; 13.5; 15.5; 17.5; 20.5.1891 e 6.1.1892) contenta-se, sempre demonstrando regozijo, em transcrever pronunciamentos de autoridades e de jornais. O Brasil, mais virulento, preferiu a discussão apologética (apud Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 125ss.).
- 51. Miguel Vieira Ferreira, op. cit., p. 23.
- 52. ibidem, p. 24.
- 53. ibidem, respectivamente p. 198 e 25.
- 54. ibidem, p. 40.
- 55. ibidem, p. 83 e 198.
- 56. apud ibidem, p. 70.
- 57. ibidem, p. 178 e 26.
- 58. ibidem, p. 24.
- 59. ibidem, p. 91. Originalmente Jornal do Comércio, de 9.5.1891.
- 60. Sobre as providências oficiais nos casos do véu muçulmano, ver Koubi, Circulaires administratives entre incertitudes socio-politiques et indécisions juridiques, Revue de la Recherche Juridique, n. 3, 1996, p. 785-794; sobre religião, Estado e sociedade na França, ver Hervieu-Léger, Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement, Paris, Flammarion, 1999; e Guy Bedouelle e Jean-Paul Costa, Les laïcités à la française, Paris, PUF, 1998.
- 61. Ver Emerson Giumbelli, O fim da religião, op. cit.

A Sinagoga Ortodoxa Novo espaço de sociabilidade para jovens judeus não-religiosos

Este artigo trata da construção da identidade judaica por parte de um grupo de jovens judeus cariocas de classe média. A partir da entrada na faculdade, a falta de opções nãoreligiosas para o exercício da 'judeidade' leva muitos deles a freqüentarem uma sinagoga ortodoxa, apesar de não serem religiosos. Tentase analisar o porquê deste fenômeno se, aparentemente, a ortodoxia desafia seu estilo de vida moderno.

Palavras-chave: identidade judaica, religião, modernidade, tradição. The article deals with the construction of jewish identity by a group of young middle-class carioca jews. The lack of non-religious alternatives for expressing their 'jewishness' in the university milieu induces many of them to frequent an orthodox synagogue. The article analyzes the reasons for this apparently paradoxical phenomenon since, at first sight, religious orthodoxy might be seen to challenge their otherwise modern life style.

Keywords: jewish identity, religion, modernity, tradition.

que leva jovens não-religiosos a freqüentar uma sinagoga que simboliza o que há de mais tradicional na religião judaica? Essa pergunta surgiu durante meu trabalho de campo para o mestrado, quando me interessava analisar os processos utilizados por um grupo de jovens judeus cariocas na elaboração de sua identidade judaica. Levando em conta sua inserção na socie-

dade brasileira e sem a sombra do antisemitismo, ao menos na forma
institucionalizada que caracterizou uma
parte da história européia e brasileira
anterior, pretendia revelar o significado
que esses jovens davam à sua judeidade
– o porquê da importância de se afirmarem enquanto parte de uma minoria num
país que tem na ideologia
assimilacionista a base de suas relações

sociais – e o valor dado à endogamia, historicamente um importante determinante na definição de quem é e quem não é judeu.

Os jovens entrevistados são parte das chamadas camadas médias urbanas, cuja idade varia entre vinte e trinta anos: moradores da zona sul da cidade do Rio de Janeiro; estudaram em escolas judaicas até a faculdade ou pelo menos até a 8ª série do ensino fundamental; socializaram-se em movimentos juvenis sionistas ou não e quase todos já viajaram a Israel num dos programas financiados por instituições judaicas ou com familiares; realizaram os rituais de passagem da religião judaica: o brit-milá (circuncisão), o bar-mitzvá (maioridade religiosa aos 13 anos) para os rapazes e, muito mais raramente, o bat-mitzvá (maioridade religiosa aos 12 anos) para as moças. Não se consideram religiosos, ao contrário, não seguem os preceitos religiosos da alimentação (chamada *kashrut*) e das

rezas diárias, nem fazem o descanso semanal (chamado "guardar o shabat"). considerado um d principais mans de Deus. Todos dame m ou fazem altraba de estágio na gum área que pretendem se profissionalSua vida social tem início numa das escolas judaicas da cidade do Rio de Janeiro. Desde o maternal até o terceiro ano do ensino médio ou, ao menos, o oitavo ano do ensino fundamental, estes jovens criam os primeiros vínculos de amizade com os colegas de turma. Brincam na hora do recreio e estendem a diversão para além do horário escolar.

Nos sábados à tarde frequentam um dos movimentos juvenis existentes, sionistas ou não, em que, além das atividades voltadas para a conscientização política, passa-se o tempo jogando bola e pintando as paredes da casa ou apenas batendo papo com os amigos. No movimento juvenil, além dos colegas da escola que eventualmente se encontram, brinca-se e diverte-se com aqueles que lá foram apresentados e que não estudam juntos. Já na fase adolescente estes jovens, cujas amizades ultrapassam o espaço da sala de aula, encontram no cinema, no teatro e nos piqueniques nos parques da cidade outras formas de entretenimento. A socialização se restringe, na grande maioria dos casos, à comunidade judaica. Também durante a fase adolescente, e até a entrada na faculdade, viagens a Israel, programadas por instituições judaicas ou pelas próprias famílias, são outra maneira de criar vínculos com o judaísmo e expandir o círculo de amigos.

A entrada na faculdade marca o início de um novo momento nas relações sociais destes jovens. Agora, são partes de um universo completamente distinto da-

quele existente na escola judaica. Em vez do contato mediado pelo sobrenome "típico", o que impera é a relação impessoal do número de inscrição. É na faculdade, também, que a maioria deles toma consciência de sua condição judaica, surgindo aquilo que Cardoso de Oliveira¹ chamou de "identidade contrastiva", quando a separação entre o "nós" e o "eles" torna-se evidente. Creio que a entrada na faculdade deve ser lida como o primeiro desafio à manutenção das fronteiras étnicas: é o momento de decidir quem vai ser amigo e quem vai ser apenas colega de turma, cujo contato maior se dá na época de provas e trabalhos pela troca de informações, ajuda nas matérias em que se é deficiente, trabalhos em grupos etc. Aqui, o jovem judeu depara-se com questões do tipo "continuo sendo judeu se tenho amigos não-judeus?", "devo afirmar minha identidade judaica para meus amigos nãojudeus?", ou ainda "quem são meus amigos verdadeiros?". Fora isso, há a possibilidade de se sentir atraído por um (a) colega não-judeu, criando um conflito de valores relativos à endogamia, princípio considerado muito importante para a manutenção da identidade judaica nas futuras gerações.

Contudo, tanto para os jovens que construíram bases sólidas de amizade no período escolar e nos movimentos juvenis, quanto para aqueles que se afastaram do convívio comunitário e que desejam manter vínculos, surge um problema

para que se desenvolva a sociabilidade juvenil: a falta de opções. A reclamação mais comum relaciona-se à falta de espaços que possam reunir a juventude judaica carioca no intuito de fortalecer laços de amizade e permitir que moças e rapazes se conheçam para o início de um relacionamento estável, namoro e, quem sabe, casamento. O Clube da Barra, por exemplo, é considerado muito afastado (no final da Barra da Tijuca) e o Hebraica (em Laranjeiras) é classificado como "decadente" e "feio". É nesse contexto que entendemos o surgimento da sinagoga Beit Lubavitch como espaço de convivência social para a maioria dos entrevistados.

A sinagoga passou a ser um ponto de encontro de amigos. Além disso, jantares japoneses, na moda entre essa parcela das camadas médias, preparados segundo os preceitos religiosos da religião judaica (a chamada *kashrut*), servidos exclusivamente para o público juvenil após a cerimônia do *shabat*, o início do descanso semanal na sexta-feira à noite, servem como chamariz, tendo como objetivo principal a oportunidade de colocar em contato judeus e judias com vistas ao casamento endogâmico.

A pergunta a ser feita é por que exatamente a sinagoga Beit Lubavitch, que segue a ortodoxia, se estes jovens não são religiosos? Alguns pontos devem ser levados em consideração. No que diz respeito à "demanda", aos jovens, a primeira observação refere-se à falta de al-

ternativas do mundo não-religioso na afirmação desta identidade, incapaz de desenvolver atividades no sentido de estabelecer laços de solidariedade interna, sobretudo a partir da entrada na faculdade; a segunda é que a identidade judaica destes jovens está baseada mais na subjetividade, no "sentir-se judeu", do que na obediência a um código religioso de conduta; o terceiro ponto é a preponderância da religião na definição de quem é judeu, o que nos ajuda a entender a proximidade deles com a instituição religiosa. Em relação à "oferta", à sinagoga, observa-se que a ortodoxia parece conferir maior autenticidade ao judaísmo. Nela, os jovens podem sentirse judeus sem ter que elaborar uma transformação do judaísmo à luz de seu estilo de vida moderno. É, como dito por um de seus rabinos, o judaísmo que existe "há três mil anos". Um segundo ponto diz respeito ao caráter missionário da seita Habad, da qual a sinagoga Beit Lubavitch faz parte, tendo, por isso, de se adaptar às aspirações de seu público alvo, sua "clientela".

A religião passa a ser um dos poucos caminhos legítimos no alcance deste sentimento de pertencer ao grupo. A Beit Lubavitch, especificamente, parece expressar, para muitos dos jovens, aquilo que se chama de "judaísmo verdadeiro", sendo o rabino de chapéu negro e barba seu maior símbolo. Alia-se a esse poder simbólico o fato de a congregação aceitar estes jovens como eles são, ou seja,

jovens judeus e cariocas. O *sushi*, o *top* (peça de roupa sensual, usada pelas moças) e a informalidade do serviço religioso são uma adaptação da tradição religiosa aos tempos modernos.

Meu objetivo aqui é analisar este aparente paradoxo, a freqüência de jovens nãoreligiosos a uma sinagoga que segue uma linha ortodoxa e que, ao menos na teoria, desafiaria o estilo de vida moderno característico dessa parcela da juventude carioca, cuja valorização da liberdade opõe-se às regras de conduta estritamente determinadas para homens e mulheres seguidores da teologia dessa corrente da ortodoxia. Talvez fosse produtivo estabelecer um diálogo entre duas concepções de mundo distintas, como coloca Dumont,2 uma individualista, em que é dado ao "indivíduo" o direito de expressar a cada situação uma identidade social, e outra hierárquica, em que sua existência só é possível enquanto membro do grupo. A ida à sinagoga ortodoxa, como veremos, é uma nova forma de expressar sua identidade judaica sem abdicar, contudo, da liberdade de se movimentar pelos diversos domínios da vida social.

A sinagoga

sinagoga é uma das instituições mais importantes da vida comunitária judaica, e sempre foi um espaço de convivência. Lá, amigos se encontravam (e se encontram) para bater papo e fechar negócios no

comércio, discutir o casamento dos filhos e apresentar problemas pessoais para os rabinos. O surgimento da sinagoga confunde-se com a história do povo judeu e suas tragédias.

Conta a tradição religiosa que Moisés, um homem abençoado por Deus, liderou o povo judeu na fuga da escravidão do Egito. Num certo momento da caminhada pelo deserto, Ele entregou as Tábuas da Lei juntamente com uma série de determinações de caráter moral que, juntas, ficaram conhecidas como Fé Mosaica. A caminhada pelo deserto demorou cerca de quarenta anos, "culpa" dos próprios judeus, que se recusaram a lutar contra as outras tribos que, na época, habitavam o que hoje é Israel. Uma outra versão conta que a mentalidade escrava ainda prevalecia entre os Filhos de Israel, e a jornada até a Terra de Israel foi cheia de reclamações e desconfiança por parte do povo, que algumas vezes quis retornar ao Egito e até mesmo chegou a construir um bezerro de ouro para adorar. Ainda assim, o Povo de Israel recebeu e aceitou a Torá no Monte Sinai, com fidelidade e lealdade. A caminhada levou cerca de quarenta anos, até que toda a geração que havia passado pelo Egito fosse substituída por uma geração mais preparada para viver em liberdade, em sua própria terra. Todos os anos a saída do Egito é comemorada com uma festa, Pessach, a Festa da Libertação, a Páscoa judaica, quando os judeus comem o pão ázimo e lêem a

Hagadá, um relato da jornada empreendida pelos antepassados.

Quando, finalmente, o povo entrou na Terra Prometida e expulsou os "intrusos", instituiu-se a monarquia como forma de governo. O primeiro rei foi Saul, sucedido por David, a quem se deve a consolidação das fronteiras do reino e o estabelecimento de Jerusalém como a sua capital. Após o reinado de David, Salomão assume o trono e constrói o Templo de Jerusalém, importando cedro do Líbano e marfim da África.³ Diz-se que durante seu governo o reino de Israel viveu grande prosperidade econômica, e que ele era um homem muito inteligente e justo.

O Templo antecedeu a sinagoga. Era o edifício central para o culto divino em Israel até o ano 70 d.C., situado no monte Moriah, em Jerusalém, e consistia de um altar para a Arca Sagrada (dentro da qual se colocam as escrituras sagradas), os vasos sagrados e as oferendas, além de um pátio para os fiéis.4 Os sacerdotes eram os responsáveis pelos sacrifícios, pela supervisão da "pureza higiênica" e pela passagem da Fé Mosaica ao povo judeu. A hierarquia colocava o sumo sacerdote no topo, auxiliado por outros considerados sábios e mesmo profetas. Devido a conflitos internos, o reino foi dividido em dois, o de Judá, ao sul, e o de Israel, ao norte, e, cercados pelas grandes potências da época, logo sucumbiram ao seu poderio econômicomilitar. Foi no domínio babilônio, iniciado no ano 597 a.C, marcado pelo exílio do povo judeu, que aconteceu a destruição do Templo erigido nos tempos de Salomão. No ano de 536 a.C, Ciro, rei da Pérsia, que sucedeu os babilônios, permitiu que o Templo fosse novamente construído e consagrado, mas tempos depois, quando os romanos conquistaram o território, encabeçados por Antíoco, o Segundo Templo foi semidestruído sobrando apenas um muro que circundava o edifício (o Muro das Lamentações). Apesar de alguns grupos de guerrilhas judaicos, cujo mais conhecido foi o dos macabeus, tentarem impedir a helenização forçada do povo, pouco depois todas as rebeliões foram sufocadas. Jerusalém foi destruída e a fase diaspórica teve início por volta do século I a.C. Também nessa época, a sinagoga ganha grande importância para a vida religiosa e espiritual dos judeus.

A sinagoga pode ser definida como o espaço para orações públicas dos judeus, onde se reza, estuda e participase de reuniões sociais. Há indícios de que ela existe desde o exílio da Babilônia, quando o Templo deixou de ser o local para o culto a Deus. Nela, no entanto, não se realizam sacrifícios animais, apenas "espirituais", por meio da elevação das almas nas orações. Em cada uma delas, há um Armário Sagrado onde estão guardados alguns rolos da Torá, o Pentateuco. A autoridade religiosa responsável pelo serviço religioso é o rabino que, em hebraico, significa "meu

mestre". O rabino era um erudito da lei, uma espécie de professor autorizado pelo Sinédrio, o conselho de 71 eruditos que funcionava como supremo tribunal e desaparecido por volta do século IV d.C. Ao longo da história judaica, homens de grande sabedoria e líderes espirituais foram chamados de rabinos. Nos tempos modernos, ele serve à congregação da qual faz parte, realizando os sermões e discursos nas cerimônias, como veremos adiante.

A maior ou menor notoriedade e legitimidade de cada rabino depende do poder simbólico exercido pela corrente da qual participa. Quanto mais influente ela é na determinação do que é a religião judaica e, mais ainda, do que é a identidade judaica, na medida em que, para os religiosos e mesmo para muitos destes jovens, o judaísmo está bem próximo de uma definição religiosa, maiores as chances de a sua sinagoga receber grande quantidade de fiéis nas cerimônias mais cotidianas, como o shabat. A freqüência da maioria dos entrevistados a uma sinagoga cuja corrente é ortodoxa, apesar de não-religiosos, revela um dos paradoxos da constituição desta judeidade juvenil.

Diferentemente do que coloca Lewin,⁵ a sinagoga passa a ser um novo espaço de sociabilidade judaica, atraindo, não apenas nas festividades mais tradicionais, tanto jovens religiosos quanto não-religiosos. A análise da preferência desta ou daquela sinagoga está diretamente rela-

cionada ao modo como encaram seu pertencimento à etnia judaica, o que esperam de cada uma das correntes religiosas para o preenchimento do "sentir-se judeu".

As correntes religiosas

mbora correndo o risco de empobrecer a riqueza das idéias e valores, é possível dividir a religião judaica em três grandes correntes de pensamento.

A primeira é a reformista. O judaísmo reformista, surgido na Alemanha, como consequência das modificações ocorridas no modo de conceber a religião judaica, está diretamente relacionado com o desenvolvimento da racionalidade e da secularização da sociedade, ou seja, o Iluminismo. A Alemanha foi o berço da Haskalá, o Iluminismo judaico, e a religião vislumbrada pelos judeus alemães era parte constituinte do processo de modernização da sociedade. Seu objetivo era adequar o discurso religioso aos valores universalistas que passaram a vigorar na Europa Ocidental. A tradição foi englobada pela modernidade. O impacto da cultura ocidental sobre o serviço religioso se expressa, por exemplo, pelo fim de certos "orientalismos", como o canto nasalado e a falta de decoro, além do uso da língua vernacular durante a reza, a abolição da circuncisão, do shabat (o descanso semanal) e da reza em hebraico.

Transportado para os Estados Unidos em

meados do século XVIII, o reformismo declinou. O declínio se deveu sobretudo à não-adaptação dos imigrantes da Europa Oriental, escorados pela tradição rabínica, aos ideais iluministas trazidos pelos judeus alemães. Foi esse vácuo que criou as condições necessárias para o surgimento de um judaísmo tipicamente norte-americano, o judaísmo conservador, que depois se espalhou por oudo tros cantos mundo. conservadorismo faz a ligação entre uma base social de imigrantes que vêm com uma formação religiosa e a sociedade norte-americana liberal e moderna. Essa corrente acreditava que era preciso aliar a razão, base do reformismo, e a tradição, escorada pelo ritual. Ela fortalecia a religião utilizando argumentos modernos, históricos. Enquanto o reformista queria se incorporar à modernidade, o conservador queria incorporar a modernidade ao judaísmo, o primeiro enfatizando o caráter moderno do judaísmo e o segundo o caráter judaico da modernidade. A ética, por exemplo, enquanto uma série de valores universais, chega, para o conservador, através da religião judaica.

0

No extremo oposto dessas duas correntes que dialogavam com a modernidade surgiu, em meados do século XVIII, provavelmente na Ucrânia, um movimento que pretendia acabar com as influências iluministas naquela parte da Europa. Este movimento foi chamado de "chassidismo" (em hebraico, "devoção")

e se propunha a defender as estruturas tradicionais da comunidade judaica. Enfatizava-se a alegria e a emoção na aliança com Deus, valores bem aceitos por uma população, no geral, miserável e privada de educação formal. As diversas seitas que compunham a corrente lutavam pela expansão de sua influência, mas o fracasso se devia ao caráter local e particularista da maioria. Uma delas, entretanto, chamada Habad, sobreviveu.

Como todo grupo fundamentalista, o Habad, fundado na cidade de Lubavitch (Rússia), em 1813, acredita ter a chave para o entendimento das coisas "como elas são" e não como elas "aparentam ser". Além disso, os seguidores acreditam na vinda do Messias e, diferentemente do que propunham os fundadores do "chassidismo", dão grande importância à leitura dos textos sagrados (a Torá). A missão dos estudantes das ieshivot (plural de ieshivá, escolas talmúdicas) da seita era difundir aquilo que chamavam de "sementes divinas" do "chassidismo", quer dizer, os ensinamentos dos sábios, seguindo três princípios: o presente antecipa a vinda do Messias; ele virá com a dispersão das sementes divinas e esta é a função tanto dos rabinos quanto dos discípulos, os "soldados". A seita Habad foi a responsável pela introdução da noção de "missão" judaica através da dispersão das sementes divinas para a vinda do Messias. O movimento se expandiu, assim, para além das fronteiras da comunidade, estando presente hoje nos quatro cantos do planeta, seja no Brasil, Austrália, África do Sul ou EUA. O uso intercambiável dos termos Lubavitch e Habad para falar do movimento revela a tensão entre o particular e o universal.

A SINAGOGA BEIT LUBAVITCH

diversidade interna à religião judaica se espalhou. No Rio de Janeiro, por exemplo, há representantes das três correntes antes descritas. Tomando as sinagogas citadas nas entrevistas, temos a da ARI (Associação Religiosa Israelita), localizada no bairro de Botafogo, representando o judaísmo reformista; a CJB (Congregação Judaica do Brasil), na Barra da Tijuca, representando o judaísmo conservador; a Beit Lubavitch, no Leblon, representando o judaísmo ortodoxo.

Muitos dos jovens entrevistados freqüentam a Beit Lubavitch, da corrente ortodoxa Habad. À primeira vista é um paradoxo jovens não-religiosos, que não cumprem os preceitos da religião judaica e, por isso mesmo, retardam a vinda do Messias, frequentarem uma congregação cujos seguidores modelam sua visão de mundo e seu comportamento social exatamente nas idéias de "missão" e "redenção". É na relação entre o mundo chassídico, ortodoxo, e o mundo nãoreligioso, entre tradição e modernidade, e na compreensão do que é a identidade judaica hoje para estes jovens que entendemos o aparente paradoxo. Na verdade, descobre-se que os ortodoxos utilizam as lacunas deixadas tanto pela sociedade moderna ocidental, representada pelo crescente individualismo, quanto pela própria comunidade judaica, incapaz de fornecer alternativas à identidade judaica religiosa, para reforçar a tradição e penetrar nos círculos não-religiosos por intermédio da tecnologia (internet, correio, telefone, fax etc.) fornecida, ironicamente, pela modernidade. Essa dinâmica do movimento, percebida na cerimônia do shabat, supre as necessidades de uma certa identidade judaica juvenil atual.

O aparente paradoxo também se explica pelo fato da seita Habad, por ser missionária, ter de, necessariamente, fazer compromissos com a "pureza" da tradição. As estratégias utilizadas pela congregação para atrair o maior número possível de jovens (não só, mas principalmente) tornam menos rígida as barreiras que separam os "de dentro" dos "de fora". O que ocorre é uma troca simbólica: pelo lado dos jovens, reconhecem na sinagoga ortodoxa o "judaísmo autêntico" por meio de uma ligação simbólica com seus ancestrais, um sentido de continuidade com o passado, sem que isso ameace sua integração na vida moderna. A sinagoga pode ser encarada até como mais uma atividade de lazer, um símbolo religioso secularizado. Pelo lado dos rabinos, há a percepção de que os jovens judeus cariocas não querem seguir a teologia tradicional, mas que o simples fato de comparecerem ao serviço religioso do *shabat* já é um símbolo de pertencimento ao povo judeu. Ambos os lados fazem "concessões" quanto ao modo de encarar o pertencimento ao grupo, nenhum dos dois se coloca além do debate "tradição x modernidade".

A escolha da ortodoxia

processo de identificação com o grupo étnico judaico envolve, nos diferentes momentos históricos, uma série de formas culturais características: a literatura, a música folclórica, a culinária, a dança, a religião, a língua. Vimos que a sinagoga sempre foi, em toda a história do povo judeu, um ponto de encontro para o estudo, as orações e bate papo entre amigos. Apesar de não-religiosos, estes jovens judeus cariocas encontraram nela um novo espaço de sociabilidade. Sua trajetória ajuda a explicar o porquê da sua centralidade para o estabelecimento de relações sociais.

Se, até a entrada na faculdade, sua vida social gravitava em torno de instituições judaicas, como a escola judaica e os movimentos juvenis, a partir dali a quantidade de atividades para a faixa etária pós-escola, universitária, diminui consideravelmente. A sinagoga, que nunca deixou de ser um ponto de referência para a identidade judaica, volta a ser uma fonte de sociabilidade e identificação com o judaísmo, para muitos jovens que a freqüentavam apenas nas festas

tradicionais (Rosh Hashaná, Ano Novo e Yom Kipur, Dia do Perdão) e nas cerimônias de *bar-mitzvá*. Ela passa a fornecer o sentido de continuidade com passado, os elementos que permitem estabelecer as fronteiras entre o "nós" e o "eles".

A importância da religião na definição do judaísmo e do que é ser judeu para eles caminha junto com o caráter subjetivo e sentimental tomado pela idéia de pertencimento ao grupo.6 Reunir-se na sinagoga, com outras pessoas iguais a si mesmo, e participar coletivamente nas orações, dá uma sensação de conforto espiritual, mesmo que por uma ou duas horas, de sentir-se "em casa". 7 Na "rua", ao contrário, onde o indivíduo está permanentemente concorrendo pelo progresso material, "passando por cima" dos outros e seu valor é quantificado pelo que tem e não pelo que é, o jovem sente-se desamparado. Na sinagoga, ele encontra uma série de produtos simbólicos, apropriados com a necessidade de momento: respeito, compreensão, solidariedade e um "sentido" para sua vida, além das prédicas da autoridade religiosa da congregação, o rabino.

Eu saio leve da sinagoga, é o único momento da semana que eu me desligo, desligo o celular, desligo mentalmente de tudo, realmente deleto tudo que aconteceu na semana, relaxo totalmente. Se eu não vou, eu sinto falta, acho que a pureza das pessoas que tão lá, pensando no bem naquele momento, ninguém quer o mal de ninguém, nin-

guém tá pensando em trabalho, em dinheiro, com pressa de sair... tá ali pra relaxar, pra mim hoje é fundamental. Eu vou porque eu respeito, acho muito legal, até porque, hoje em dia, é uma maneira de eu me manter ligado à comunidade, ao judaísmo. A única coisa que me liga ao judaísmo, hoje, é a sinagoga (R., estudante de administração).

O pessoal gosta, se sente bem de ouvir o rabino falar, o pessoal reza, todo mundo com o sidur (livro de rezas) na mão. O Lubavitch é muito bonito, todo mundo canta junto, o 'Shemá Israel' (Escuta, Israel) é voz forte (D., "promoter").

Partindo do princípio de que a religião é um "sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas" e que é um fenômeno coletivo, visto que reúne "numa mesma comunidade moral todos aqueles que a ela aderem", a escolha da sinagoga (a comunidade moral) será precedida pela definição do que é, para estes jovens, o fenômeno religioso. Para os jovens freqüentadores da Beit Lubavitch, a religião mais verdadeira é aquela que dá continuidade às práticas dos antepassados, à tradição, opinião compartilhada pelos rabinos ortodoxos.

Muitos jovens gostam de ir para uma sinagoga tradicional, muitos jovens não gostam de mudanças. Mesmo que eles não pratica (sic) mas pode ser que eles sabem que, se é pra ir, vamos num

lugar que é a mesma linha há três mil anos. Se pra não ir, tem muitos lugares pra ir. Se pra ir, eu vou num lugar que realmente minha avó, minha bisavó... uma linha tradicional (G., rabino do Lubavitch).

O judaísmo, equivalente à religião, considerado legítimo ou "verdadeiro", fornece os elementos da tradição a serem utilizados nesta ligação. Em primeiro lugar, o ritual representa aquele judaísmo que era praticado nos pequenos vilarejos da Europa Oriental. O jovem sente-se "em Lodz de 1912", como dito por uma entrevistada. Em segundo lugar, a forma como é conduzido o ritual é mais ou menos legítimo de acordo com o reconhecimento daquele que o leva adiante. Admite-se que há uma maneira mais ver-

dadeira de se interpretar o texto sagrado, ritualizando-o, a chamada "verdade formular".9 Os rabinos do Lubavitch parecem simbolizar o legítimo representante da religião judaica. São eles que detêm, com suas longas barbas negras, o chapéu negro e as capotas negras de "três mil anos atrás", a autoridade para definir o que é certo e o que é errado. A existência dessa "verdade formular" confere estabilidade ao ritual, imprescindível na busca do referencial identitário, e é o que leva muitos jovens à sinagoga ouvir o que o rabino tem a dizer. Reconhece-se, na sua figura, a sabedoria e inteligência necessárias para guiar suas vidas do modo menos rígido possível.

A função simbólica da tradição, expressa no ritual, fornece um senso de conti-



Detalhe da sinagoga Beit Lubavitch, no Leblon, Rio de Janeiro.

nuidade, de solidariedade entre a geração passada e a presente. O problema colocado pelo judaísmo conservador, concorrente do ortodoxo no mercado de fiéis, está na sua expressão simbólica, sua eficácia parece estar ligada a uma "economia da mediação", 10 em que o rabino deve ter barba e vestir o terno negro. O sistema simbólico que organiza a experiência humana, a nível individual, também se faz presente nos rituais públicos, como o *shabat*, organizando a sociedade, em que temos a Beit Lubavitch como símbolo da fronteira entre a religião judaica "verdadeira" e a "desviante".

Há uma espécie de "complexo rabínico"¹¹ na manutenção desta identidade, possível apenas na relação entre o rabino e o público que comparece ao ritual. O primeiro inicia as canções em hebraico, sendo imediatamente reconhecido como o modo legítimo de agir, então o segundo passa a acompanhá-lo harmonicamente e um sentimento de bem-estar toma conta de todos, porque um fenômeno coletivo. 0 compartilhamento cultural, por meio do ritual, induz certas motivações,12 o tal "sentir-se bem" durante o shabat. O caráter subjetivo desse judaísmo juvenil de hoje tem sua maior expressão exatamente na parte musical, em que é mais importante apreciar a melodia e a companhia de dezenas de outras vozes em conjunto do que compreender o que se está dizendo, segundo os entrevistados. A leitura em hebraico e o modo de cantar de "tempos imemoriais" faz a ligação entre o passado e o presente, ao passo que o português seria a deturpação da "verdadeira" religião.

Há uma diferença na forma de conceber a participação de homens e mulheres na cerimônia, envolvendo, de um lado, a ortodoxia da Beit Lubavitch e, de outro, o caráter mais "liberal" ou "moderno" das sinagogas ARI ou CJB, sobretudo a segunda, personificada na figura do rabino Nilton Bonder. Vale a pena citar o depoimento de um jovem que prefere esta outra sinagoga para efeito de comparação.

A gente vai no Bonder, que não é tão religioso, mas que eu gosto do jeito dele. Posso sentar do lado da minha mãe. (...) Eu gosto do que o rabino fala, todo mundo fala que ele é inteligente e realmente é, fala muito bem. Comecei a ir quando a gente foi fazer a 'Festa do Sol Nascente' no Clube da Barra, que a gente foi divulgar no Bonder e eu adorei; na outra sexta-feira eu voltei e, a partir daí (...) (R., estudante de administração).

Além da tomada de decisão mais firme dos que escolhem uma das três sinagogas, há aqueles que se vêem presos no dilema apresentado no início: modernidade ou tradição? Nesses casos, não há consenso sobre qual judaísmo é o ideal, se o ortodoxo, o conservador ou o liberal. Não se está disposto a abandonar a tradição e sua simbologia, nem a negar que as relações sociais no mundo

moderno se modificaram (a relação homem/mulher, por exemplo). O problema maior parece ser: até onde a tradição pode ser revista, modernizada, reinventada?

Eu acho que a religião é essa religiosa mesmo, eu acho que tem que ser isso mesmo, porque era assim e não tem que mudar. Mas, ao mesmo tempo, se for assim, pode ser que acabe, então teve que ter mudanças porque se fosse só aquilo... De repente eu já taria só com 'goy', não taria nem mais aí se não fosse um Bonder da vida. Acho muito importante todos eles que trazem a comunidade, então o que o Bonder faz é judaísmo só que eu não faço nada. Nem o que o Bonder faz eu faço, eu só vou lá e falo 'amém'. O Lubavitch seria mais parecido com o que era antigamente (B., estudante de medicina).

A Beit Lubavitch não é a única representante da corrente ortodoxa no Rio de Janeiro nem a mais antiga, porém há certas diferenças que a colocam como a preferida. Em primeiro lugar, o fato de ser localizada num ponto de fácil acesso, visto que muitos moram no próprio bairro do Leblon ou em áreas limítrofes, junta o útil ao agradável, pela praticidade e rapidez de se chegar ao local e pela possibilidade de sentirem-se num ambiente amigo.

Sexta-feira ainda não é exatamente noite. De sete às oito, você se sente bem no lugar, é até um ponto de encontro de jovens da comunidade, que você não perde nada, é só uma hora. O Lubavitch por ser mais perto de casa, por não precisar pegar carro, procurar vaga, normalmente sinagoga não tem estacionamento, dá pra ir a pé. Não foi por busca espiritual, não tava sentindo falta de rezar, foi porque inauguraram a sinagoga, eu fiquei curioso de conhecer, a maioria dos meus amigos tava frequentando, e eu não via motivo pra, se eu não tava fazendo nada nesse horário, pra eu não ir (R., estudante de administração).

Em segundo lugar, a reza está em harmonia com o "social", pelo encontro com os amigos, o que muitos jovens admitem quando vão à cerimônia do shabat às sextas-feiras. Seguindo o raciocínio do rabino-chefe da congregação, diria que tanto a parte material quanto a espiritual são satisfeitas quando o jovem, cujo corpo seria dividido nas metades "de cima" (o intelecto) e "de baixo" (instintos), comparece.

Agora, adoro esse negócio... hoje o Beit Lubavitch tem muito jovem e isso é muito bom, faz você ir, é um fato positivo. Por exemplo, antigamente quando eu ia, encontrava duas ou três pessoas e quando não iam era um saco. Quando acabava a reza, eu voltava pra casa. Não que eu não goste... acho que a reza faz bem pra caramba, você sentar lá, ouvir a reza... eu saio de lá muito feliz. Mas, você sai de lá e acabou? Hoje em dia, no Lubavitch,

C

você encontra com todo mundo, isso é legal, combina de sair, sempre tô saindo depois com o pessoal de lá mesmo. É uma parada legal, é um fator a mais, digamos assim (D., estudante de direito).

Em terceiro lugar, o tratamento dispensado pelos rabinos da congregação a to-



Fachada da sinagoga Beit Lubavitch.

dos os jovens, recebendo-os com um sorriso no rosto e desejando-lhes shabat shalom (shabat em paz), passando calor humano e perguntando como é que vão as coisas, é uma forma sedutora de recrutamento. O cumprimento elimina, ou atenua, a imagem da ortodoxia, em que o rabino deve se portar de maneira sisuda e os frequentadores devem se concentrar apenas na leitura do sidur (livro de rezas) e na união com Deus. Eliminar a tensão, deixá-los à vontade é propaganda positiva da sinagoga. "A equipe dos rabinos daqui são rabinos jovens, simpáticos, procuram falar com o jovem, chegar até o jovem, não esperam o jovem chegar até ele para falar shabat shalom" (G., rabino do Lubavitch).

O objetivo é claro: evitar que jovens judeus, de ambos os sexos, assimilem o mundo não-judeu através dos casamentos exogâmicos ou mistos. Para que esse processo seja interrompido, as estratégias utilizadas devem estar de acordo com as necessidades e estilos de vida do público alvo, esta parcela da juventude judaica carioca. Assim, determinados comportamentos exigidos àqueles que seguem a teologia ortodoxa são minimizados quando se trata de não-religiosos. Uma primeira diferença se refere à assiduidade à sinagoga, já que a recepção calorosa a qualquer um deles independe da freqüência, se todas as sextas-feiras ou uma vez ao mês.

Todos são recebidos independente de que família você é, se você tem dinhei-

ro ou não tem dinheiro, se você é religioso ou não-religioso, se você vai na sinagoga uma vez por ano ou três vezes por ano, ou uma vez a cada dez anos, não faz a mínima diferença (...). Uma sinagoga que tá aberta, que tem o interesse de aproximar, que todos possam vir, entender e participar é uma coisa que o Lubavitch tá fazendo no mundo inteiro há 50 anos (C., rabino do Lubavitch).

Uma segunda concessão feita no sentido de aproximá-los da congregação é a permissão para usar vestimentas convencionais, na moda entre esta parcela da juventude carioca que compartilha os mesmos valores de classe média, diferentemente das roupas negras e das longas barbas dos homens ortodoxos, e dos longos vestidos e perucas das mulheres ortodoxas. A filosofia da congregação é a de que as pessoas devem ser aceitas como elas são, independente da corrente de pensamento seguida, contanto que se disponham a comparecer às cerimônias respeitando o modo de agir dos ortodoxos. Tornando mais flexível o "tipo" de judeu que é bem-vindo ao shabat, a sinagoga, por intermédio dos seus rabinos, atrai muitos jovens não-religiosos que procuram a religião esporadicamente para afirmar sua identidade judaica. Ambos os lados fazem concessões, tentando tirar o máximo de proveito sem agredir moralmente um ao outro.

> Eles são religiosos, são ortodoxos, mas não são aqueles ortodoxos que não

aceita (sic)... pelo contrário, eles chamam quem não é, a maioria que tá lá... são muito poucos. Eles são abertos para quem não é, eles acham melhor as pessoas irem... tá de carro, 13 vindo do trabalho, mas vem (I., estudante de arquitetura).

A sinagoga está aberta para todos, nós estamos interessados que todos os judeus possam vir e participar da sinagoga, independente dele não estar seguindo a mesma linha (...). Eles se sentem num ambiente em que eles podem se sentir à vontade, ninguém força eles a colocar chapéu e barba pra sentar na sinagoga e, dessa forma, se aproximam (C., rabino do Lubavitch).

O "fenômeno Lubavitch" está diretamente ligado ao caráter subjetivo, provisório, e baseado em múltiplos referenciais que esta identidade judaica juvenil revela (sendo mesmo uma de suas conseqüências). Comparecer ao serviço religioso às sextas-feiras e comer comida kosher são práticas inseridas numa programação muito mais ampla, que inclui desde a academia de musculação até a praia. Por alguns momentos, num dia da semana, esse jovem lembra-se que faz parte de uma coletividade particular sem, contudo, atrapalhar as outras atividades que fazem parte de seu cotidiano. Como cada uma das outras atividades, a ida à sinagoga também está condicionada ao tempo gasto, à relação custo-benefício, àquela preocupação de "quanto tempo é necessário para renovar os laços de solidariedade com o meu grupo?".

De repente, ele (o Lubavitch) chamou um grupo de judeus que tava um pouco afastado, ótimo, é no Leblon, é um pessoal que vai à praia, que sai à noite e vai no Lubavitch. Muitas vezes o que eles tão tentando criar é um grupo e um vínculo, até porque eles sabem que, no Rio de Janeiro, 2% da comunidade judaica, se isso, é ortodoxa. (...) Até porque a juventude é o futuro da comunidade (B., estudante de jornalismo).

O jewish way of life, pra mim, é o meu. Às vezes ir à sinagoga, às vezes ou regularmente ir à Hebraica (clube judaico no bairro de Laranjeiras), pensar no futuro próximo com a minha namorada, que eu quero casar com ela, quero ter filhos, quero passar a continuidade, quero fazer trabalho comunitário quando der (M., estudante de jornalismo).

Esse grupo não se encaixa, grosso modo, em nenhuma das três correntes descritas anteriormente, mas realiza uma constante *bricolagem* de elementos próprios de cada uma delas. No caso da Lubavitch, especificamente, os jovens não compartilham a noção de "Redenção messiânica", característica da ortodoxia, porém também rejeitam qualquer iniciativa de repensar a identidade judaica à luz dos valores modernos universalistas, elaborando um discurso reflexivo e objetivo. O judaísmo desse grupo perdeu sua aura moderna, retornando à situa-

ção pré-moderna em que o discurso era menos baseado numa "razão" universalista do que na subjetividade. A identidade desses jovens necessita de respostas rápidas para seus múltiplos referenciais, para sua necessidade de vínculo a algum grupo, num mundo cada vez mais individualista, fragmentado. O Lubavitch oferece uma solução a todas as questões que os afligem, sem obrigálos a tornarem-se religiosos, mas com a esperança de que isso venha a acontecer algum dia.

A crise do judaísmo moderno, baseada nas

diferentes estratégias de assimilação desenvolvidas através de justificativas coerentes com as idéias iluministas e suas premissas universais; pela adequação do judaísmo aos diversos movimentos político-ideológicos da modernidade tais como: liberalismo, socialismo e nacionalismo; pela definição plural da identidade judaica; pelo crescente enfraquecimento do judaísmo rabínico; pela tensão entre os pólos tradição/modernidade, etnicidade/ cidadania nacional, público/privado, sentimento/razão e pelo caráter autojustificatório associando judaísmo à ética humanitária e à justiça,14

fortaleceu sua vertente mais subjetivista. A valorização do "emocional" em detrimento do "racional" fortaleceu a religiosidade mais tradicionalista, como o Lubavitch, que enfatiza mais o fato do jovem sentir-se bem durante a cerimô-

nia do que propriamente a aceitação de suas premissas teológicas.

A demanda dessa identidade jovem judaica exige que a satisfação individual, ao ser encaixada na coletividade, seja eficiente sem tornar-se dependente de formas permanentes de identificação, hierárquicas, que tolhem sua liberdade de escolha e o fluxo entre os diversos domínios da vida social. Essa identidade é menos substantiva e mais calcada no simbolismo e no ritual.

Se o judaísmo é identificado com a religião, a sinagoga, que é o espaço onde a crença toma corpo através do ritual, vai funcionar como catalisadora da sensação de pertencimento. É fundamental que a sinagoga faça com que o jovem sinta-se bem durante sua permanência e isso é conseguido, por exemplo, com o conforto das poltronas, pelo sistema de ar-condicionado central, pela moderna arquitetura do edifício, pela simpatia dos rabinos, pelo sentimento de que aquele é o judaísmo "verdadeiro". O conforto material faz parte, então, das exigências de uma juventude de classe média, que compartilha um certo estilo de vida e uma concepção de mundo, cujo maior exemplo foi uma sexta-feira em que o sistema de refrigeração central da sinagoga quebrou, levando uma enorme quantidade de jovens para o lado de fora. A cerimônia, inclusive, estava ainda na metade.

O judaísmo/religião compatível com seu estilo de vida e fragmentação de identi-

dades deve fornecer inúmeros atributos passíveis de escolha, de acordo com a situação, associando o mundo secular da juventude carioca ao mundo religioso da sinagoga. Talvez as críticas severas dirigidas ao rabino Nilton Bonder, representante da corrente conservadora no Rio de Janeiro, se deva ao fato de a maioria destes jovens não estar disposta a formular, de modo discursivo, sua identidade judaica. Aqueles que aderem a esta outra concepção do judaísmo devem aprofundar-se nas problemáticas levantadas pelas mudanças trazidas pela modernidade, como a permissão às mulheres de "subir à Torá" (fazer a leitura de trechos do Pentateuco). Tendo em vista essa demanda, o Habad conseguiu preencher a lacuna deixada tanto por reformistas quanto por conservadores, estabelecendo um diálogo entre a vida urbana dessa juventude judaica carioca com as carências produzidas por esse mesmo estilo de vida moderno e individualista.



É preciso compreender até que ponto eles estão dispostos a incorporar a tradição a suas vidas, e a partir de que momento ela passa a ser um empecilho ao seu estilo de vida moderno. Chegar na hora que bem entender, vestir-se "à paisana", sem as exigências impostas aos ortodoxos, e praticar determinações divinas, como comer comida kosher,

não são consideradas transgressões imperdoáveis pelos rabinos da Beit Lubavitch. Na verdade, segundo seu ponto de vista, deve-se sempre olhar pelo lado positivo, ilustrado pelas inúmeras fábulas típicas do movimento chassídico, tendo em conta que "o que vale é a intenção". Além disso, tem-se a esperança de que a percepção de que aquele judaísmo é o verdadeiro possa atrair jovens para as fileiras de seguidores da ideologia fundamentalista messiânica do Habad. Fazer teshuvá, ou "retornar" ao judaísmo, via seus ensinamentos, é o objetivo máximo da congregação, mesmo que se chegue nos últimos cinco minutos da cerimônia, já que o processo de Redenção é lento, porém progressivo. Até mesmo a separação dos sexos deixa de ser um empecilho ao jovem, se esse elemento da tradição não estiver em contradição com o que ele espera da sinagoga.

Se, por exemplo, meu pai fosse, eu gostaria de estar junto dele. Só que meu pai não vai, então pra mim não faz diferença porque eu vou com a minha avó. Eu gosto de estar com a pessoa que eu fui. Eu não iria no Lubavitch para ficar sozinha, se for pra sair de casa e chegar vinte, trinta minutos atrasada, eu não vou (S., estudante de desenho industrial).

Por outro lado, a proibição de sentar-se junto com a namorada ou com a mãe pode incomodar de modo tão profundo que a tradição passa a ser rejeitada em favor de uma corrente que forneça um outro significado legítimo à judeidade. Essa tensão entre a tradição e a modernidade demonstra o valor que a ortodoxia goza neste meio juvenil, que não parece disposto a incorporá-lo nas suas vidas. A sinagoga ortodoxa e seu representante, o rabino de barba e chapéu, são importantes como referência a um passado, que, contudo, não deve ser parte de seu presente, seu cotidiano. Essa identidade juvenil encontra, na sinagoga ortodoxa, um referencial coletivo, um sentimento de pertencimento, de estabilidade. Nela responde-se às perguntas "quem sou eu?", "de onde venho?", "para onde vou?".

Cada sinagoga do Habad está aberta a qualquer judeu que queira envolver-se em trabalhos sociais, seja na preocupação com os problemas individuais de cada frequentador, e o consequente envolvimento na sua resolução, seja no calor humano passado na recepção a cada sexta-feira. Essa economia da troca simbólica está inserida na concepção de "missão" descrita anteriormente: o objetivo é alcançar a Redenção pelo resgate da identidade judaica de cada judeu desgarrado do rebanho. Há duas lógicas agindo ao mesmo tempo, a chamada "compartimentalização", 15 uma interna e outra externa. A externa envolve o convencimento, numa linguagem condizente com o estilo de vida moderno, de que aquele é o judaísmo a ser seguido e que lhe dará a segurança ontológica necessária para continuar vivendo em paz; a interna diz que a "missão" é puri-

ficar a alma judaica imersa no ambiente não-judaico.

> Os rabinos da congregação têm consciência de que a falta de regu-

laridade na frequência à cerimônia do shabat está relacionada ao caráter provisório e à importância dada à parte subjetiva do culto, à representação tida por legítima. Contudo, tentam incutir a idéia de que é necessário absorver o verdadeiro significado daquilo que está sendo feito naquele momento e de todos os preceitos divinos. Numa das prédicas, um dos rabinos da congregação, logo que se colocou de frente para o público, disse: "enxergar o invisível é alcançar o impossível". Fez uma crítica àqueles que só vêem a aparência e se esquecem que todo judeu tem uma essência (palavras dele) que lhe diz "você é judeu". Afirmou, ainda, que o cumprimento de uma mitzvá (preceitos divinos), por mais esporádico que seja, deve ser lido pelo lado positivo (como vimos antes, em relação à ideologia do Habad), mas que é de fundamental importância entender o que cada um desses atos significa, em termos religiosos obviamente. É a disponibilidade de cada jovem que irá dizer se a intenção desse rabino, e de todos os outros da congregação, terá uma resposta positiva ou negativa.

Apesar de afirmarem que não modificam

a religião, deixando a cargo dos frequentadores da cerimônia do shabat a escolha do que será incorporado à sua judeidade, a atração exercida pelos rabinos se deve exatamente à adaptação da ortodoxia ao estilo de vida moderno. Não se importar que se chegue à sinagoga de carro ou com calças coladas ao corpo, realçando a sensualidade feminina, por exemplo, faz parte do processo de negociação de identidades, tanto da sinagoga quanto dessa parcela de jovens judeus da zona sul. O direito que é dado a cada um de escolher aquilo que será levado para casa dentre os inúmeros símbolos presentes no ritual é consequência de uma nova forma de afirmar a identidade étnica judaica.

A modernidade trouxe a noção de "indivíduo", segundo a qual cada ser humano é responsável por seus atos, e seus desejos individuais têm prioridade sobre os desejos da coletividade. O "indivíduo" tem o direito de escolha, tem a liberdade de tomar o caminho que achar melhor para sua vida, seja no lado profissional ou pessoal, na medida em que seu mundo está pautado pelo princípio da iqualdade. Contudo, como parte da sociedade, este "indivíduo" sente necessidade de relacionar-se com outros "indivíduos", criar laços de solidariedade e afetividade, compartilhar valores, experiências e símbolos. Transforma-se numa "pessoa", um membro do grupo, e se sente bem nele pois tem o suporte emocional dos outros. Integrados na sociedade moderna, esses jovens cariocas, individualizados no seu cotidiano, encontram na sinagoga uma contrapartida. Por algum tempo, renovam os laços de pertencimento ao grupo e "recarregam

as baterias" para mais uma semana de estudos e trabalho, até a próxima sextafeira.

Artigo recebido para publicação em julho de 2003.

N O T A S

- 1. Roberto Cardoso de Oliveira, Identidade étnica, identificação e manipulação, in *Identidade*, etnia e estrutura social, São Paulo, Pioneira, 1976.
- 2. Louis Dumont, Introdução, in Homo hierarchicus, São Paulo, EDUSP, 1995.
- 3. Moacyr Scliar, Judaísmo, Rio de Janeiro, Ática, 1994.
- 4. Enciclopédia conhecimento judaico, Rio de Janeiro, Editora Tradição, v.1 e 3, 1967.
- 5. Helena Lewin, O olhar do jovem sobre sua identidade judaica, in *Judaísmo*: memória e identidade, Rio de Janeiro, EDUERJ, 1997.
- 6. Numa pesquisa realizada com alunos do ensino médio do colégio judaico Eliezer Steinbarg, no Rio de Janeiro, Grinberg (1997) afirma que, também entre jovens de 15 e 16 anos, a condição judaica passa mais pelo sentimento do que propriamente por uma compreensão "racionalizante" dos rituais, por exemplo. Diz ela: "As pessoas demonstram dar mais importância à identificação emocional, não considerando preponderante o conhecimento acerca da religião ou da história, nem mesmo a observância de práticas religiosas. Ter uma vaga idéia de o que as festas (...) seria o suficiente para sentir-se judeu, como disseram muitos". (grifo meu)
- 7. Roberto Damatta, Carnavais, malandros e heróis, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- 8. Émile Durkheim, Definição do fenômeno religioso e da religião, in *As formas elementares da vida religiosa*, São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- 9. Anthony Giddens, A vida em uma sociedade pós-tradicional, in U. Beck; A. Giddens & S. Lash, *Modernização reflexiva*, São Paulo, UNESP, 1997.
- 10. Mary Douglas, The irish bog, in Natural symbols, Pennsylvania, Pantheon Books, 1970.
- 11. Claude Lévi-Strauss, O feiticeiro e sua magia, in *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.
- 12. Clifford Geertz, A religião como sistema cultural, in *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, TLC, 1989.
- 13. Conta a tradição religiosa que durante o período em que os judeus permaneceram no deserto, quarenta anos, foi construído um tabernáculo. Para tal tarefa foram realizados 39 trabalhos, que durante o *shabat*, o descanso semanal, deviam ser abolidos. Um deles é fazer fogo, daí a proibição de andar de carro, pois ao ligar a ignição, faz-se uma faísca. Não há relação com o esforço físico, trabalho braçal.
- 14. Mônica Grin, Diáspora minimalista: a crise do judaísmo moderno no contexto brasileiro, in Bila Sorj (org.), *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Imago, 1997.
- 15. Menahem Friedman, Habad as messianic fundamentalism: from local particularism to universal jewish mission, in E. Martin Marty & R. Scott Appleby (eds.), *Accounting for fundamentalisms*: the fundamentalism project, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Ricardo Oliveira de Freitas

Doutor em Comunicação e Cultura – UFRJ. Bolsista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação – UFF/CNPq, Núcleo de Mídia e Etnicidade.

Candomblé e Mídia

Breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação

O texto analisa o lugar ocupado pelos meios comunicacionais e pelas novas tecnologias de comunicação para a reconfiguração do campo religioso afro-

brasileiro – mais especificamente do candomblé. Investiga as transformações ocorridas nas religiões de origem africana no Brasil, centradas na tradição oral, após o processo de midiatização sofrido por essas religiões.

Palavras-chave: meios de comunicação, candomblé e mídia. This paper analyzes the importance of means of communication and new communication technology for the reconfiguration of Afro-Brazilian religions, especially Candomblé. It investigates the transformations that have

occurred in the religious traditions of African origin, which are centred in the oral tradition, after the process of mediation endured by these religions.

Keywords: means of communication, candomblé, medium.

o Brasil, por volta do início do século XIX, foi criado um sistema de práticas religiosas que reunia, num mesmo espaço físico (egbé ou terreiro), uma pluralidade de cultos e formas religiosas provenientes da costa ocidental africana, por causa do expressivo tráfico de escravos que se

perpetuou por mais de três séculos. Tal sistema religioso foi denominado candomblé – a religião dos orixás no Brasil.

Além de se caracterizar como agregador dos mais variados e distintos cultos de matrizes africanas, o candomblé consolidou-se como religião centrada na tradi-

E

ção oral, por conta da ausência de um livro revelado. Sem a presença do livro revelação, sua liturgia foi promulgada por meio da transmissão oral dos mitos, manifestando-se nas danças, nos cânticos e rituais, que perpetuariam traços e formas (históricas, religiosas e sociais) na consciência e na memória coletiva, no passado, dos descendentes de africanos no Brasil e, hoje, dos integrantes das mais diversas origens das religiões afro-brasileiras.

Muitos autores lembram que a oralidade não somente foi necessária à dinâmica interna dos terreiros, como também ao seu posicionamento de defesa diante da cultura dominante, da sociedade abrangente, visto que além de servir como instrumento para a transmissão do conhecimento litúrgico e mítico, serviu, também, como reguladora da vida social nos terreiros (com dinâmicas de solidariedade, poder e hierarquização) e no mundo externo. Por isso, o terreiro tem



Sobre Davina Maria Pereira, Iyá Davina (1888-1964), há, desde 1997, um memorial instalado em tradicional terreiro na Baixada Fluminense, Rio de Janeiro. Foto: autor desconhecido. Acervo do Memorial Iyá Davina.

sido, ainda hoje, tratado como espaço de resistência à opressão elitizante e às pressões homogeneizadoras das classes dominantes pelas populações subalternizadas. Em vista disso, a oralidade foi, sem precendentes, o subsídio fundamental do processo civilizatório e identitário afro-brasileiro.

Era necessário criar uma singularização entre os descendentes de africanos no Brasil. Tal singularidade determinava não somente o pertencimento dos afro-descendentes no Brasil a uma identidade afro-brasileira, como, também, criava acervo e patrimônio necessários a uma população ex-escravizada, atribuindolhes traços de civilização, passado histórico e pertença sociocultural. Tais traços geraram signos constitutivos de uma consciência coletiva baseada numa herança ancestral (transnacional e trans-histórica), que proporcionaria a permanência no Brasil moderno de uma religião estritamente hierarquizada e complexamente ritualizada, mesmo com a ausência de um texto litúrgico edificante e instituinte. Elaboraram uma nova forma de vida para as populações ex-escravizadas, proporcionando a manutenção de suas identidades étnicas (aí incluído suas línguas, hábitos alimentares, reorganização política e social, reelaboração da estrutura familiar, reestruturação de sua ecologia), que caracterizaria os terreiros como formas paralelas de organização social, econômica, política e mesmo lingüística, obtidas sem o auxílio de um texto ou de um documento regulador de normas e regras de comportamento (já que o candomblé apresentava-se como religião atextual).

A memória coletiva, eternamente elaborada pela ritualística religiosa, contribuía para organizar a vida social dos descendentes de africanos no Brasil, através das recordações, ou mesmo da invenção, de práticas oriundas das terras originárias em composição com a realidade sociopolítica e ecológica brasileiras, por conta da incisiva transmissão oral transgeracional e transtemporal. Contribuía, também, para proporcionar a noção de pertencimento a uma identidade afro-brasileira, por meio da pertença religiosa, opondo-se, pois, às identidades construídas através de formas clássicas de transmissão histórica, disponibilizadas pelas instituições sociais formais (família, escola, trabalho). Nesse último caso, passado, presente e futuro são construídos por intermédio de instrumentos conceituais e concretos, dos quais o texto – documento datável (referente ao passado e presente) e arquivável (referente ao futuro) - terá papel fundamental. Para os afro-brasileiros, destituídos da literalidade, a nocão de historicidade identitária (tradição) efetuaria-se, única e exclusivamente, através do relato e da narrativa mítica - elemento primórdio para a construção de uma narrativa histórica afro-brasileira. Por isso, o terreiro ocuparia tanto o papel da igreja como da família, da escola e do trabalho, o que permitiu a reelaboração do acervo de quadros identificários (formuladores de identidades), por meio de traços patrimoniais, que situaram num tempo e espaço mítico (histórico) as pertenças ancestrais, configurando a realidade e a projeção do futuro dos afro-brasileiros.

Os documentos referentes ao comércio de escravos, mesmo que nos permitam determinar a procedência de escravos ingressos e nos dêem uma idéia do seu número e do montante orçamentário que o sistema rendeu, não dão conta da amplitude do sistema escravocrata, por conta do tráfico ilegal e paralelo aos muitos projetos de abolição da escravatura no Brasil.

A apreensão e destruição de materiais de culto também foi outro importante fator para a quase desaparição de uma história material africana no Brasil hoje, reelaborada ou integrante dos acervos das polícias militares. Assim, mesmo que a história afro-brasileira não tenha podido ser minuciosamente concretizada através de uma história textual, documental ou mesmo material, pode ser, entretanto, elaborada por meio da oralidade – que é o elemento primordial para a realização do saber afro-brasileiro, através da legitimação de uma memória não-escrita, não-documental e, por isso, simbólica ou conceitual, que encontrará no corpo e na narrativa mítica seus instrumentos mais valiosos.

Por tudo isso, as religiões afro-

brasileiras serviriam como instrumento para ilustrar a causa do atraso sociocultural brasileiro, atribuído à exuberância, ao exotismo e ao primitivismo (à barbárie e à selvageria) de seus rituais de sacrifício, possessão e magia – que têm no corpo (corporeidade) e na fala (oralidade) seus suportes mais eficazes (o que, radicalmente, se opõe à idéia de uma cultura literária e, em conseqüência, erudita e dita civilizada).

De modo geral, dois são os traços e formas que regem os sistemas rituais nas religiões de origem africana no Brasil. O primeiro, de origem nagô, diz respeito aos povos que têm o iorubá como língua comum e que formam o que se designa yourubaland - correspondendo, hoje, ao sul do Benin e ao sudoeste da Nigéria (antigos reinos de Oyó, Ijexá, Ijebu, Ketu e Egbá). O segundo, de origem jeje, diz respeito aos povos fon, provenientes da região do antigo Daomé (atuais República do Togo e Benin). Distingue-se do primeiro, por não cultuar divindades encontradas naquela região e que são, no Brasil, as mais populares divindades africanas - Xangô, Oxum e Iemanjá, entre estas. É a sincretização entre esses dois sistemas - fon e yorubá - que determinará o modelo de culto jeje-nagô, que compreende o que denominamos candomblé e é o mais popularmente conhecido sistema de práticas e tradições religiosas de origem africana no Brasil.2

Se a tradição oral foi, de fato, o instrumento para a implementação e perpetuação desse sistema durante o século XIX, o início do século XX fez aparecer uma onda de produções bibliográficas, que tomaria o candomblé e seu complexo sistema ritual como objetos de investigação, provocando, senão a perda do referencial da oralidade - devido à expressiva importância que os adeptos do candomblé dariam a essas publicações -, ao menos uma reelaboração do acervo memorialista e da narração mítica, tradicionalista e metafórica afrobrasilera, anteriormente proporcionada pela tradição oral. Dessa forma, a religião atextual, centrada na oralidade, vai, aos poucos, transformando-se numa religião textual, tecnologizada e, por fim, digital (izada) ou hipertextual (izada) por conta da pressão e sedução causada pela forças midiáticas e da inclinação que essas religiões têm para (re) formular processos de fusão, (re) adaptação e (re) articulação.

Dessa forma, após a aparição do candomblé na produção editorial (literatura científica e ficcional, jornais e revistas), a partir da seqüência de transformações empreendidas pela evolução dos meios de comunicação, o candomblé passaria a constar, mesmo com expressivo atraso, de produções radiofônicas, audiovisuais (cinema, TV e discografia) e, por fim, ciberinformacional (Internet) – o que, mesmo determinando uma reorganização das formas tradicionais de culto, possibilitaria maior visibilidade e popularização dessas religiões, tanto no

Brasil como no exterior. A ordem de aparição do candomblé, ou das religiões afro-brasileiras como um todo, seguiria uma sucessão cronológica determinada pela história dos meios de comunicação no Brasil. Por isso, vale a pena remetermo-nos a cada um desses veículos, respeitando, assim, a ordem de ocorrência dos avanços nesses meios.

0

Impressões do candomblé: Religiões afro-brasileiras e Mercado editorial

ão os tratados da escola evolucionista no Brasil, tentando relacionar a causa dos males do Brasil à caracterização do seu processo civilizatório e à sua constituição miscigenada, que primeiro tratarão, na literatura científica, o candomblé. Nina Rodrigues, com O animismo fetichista dos negros bahianos,³ em 1900, e, um pouco mais tarde, com Os africanos no Brasil, 4 foi seu principal interlocutor. Sílvio Romero lembrava que "o negro, (...) malgrado sua ignorância, é um excelente objeto de ciência".5 Contudo, já desde a segunda metade do século XIX, o termo candomblé apareceria na imprensa e nos registros policiais para designar a reunião ou religião de "pretos e desordeiros". Na imprensa, nesse período, foi recorrente a utilização do termo em meio aos noticiários policiais, como tentativa de coibir e reprimir crenças indesejadas pela lei, pela rejeição e pela desestima6 - não propriamente por seu

valor religioso, mas, sobretudo, pela possibilidade de ilustrar o exemplar indício de degenerescência da raça negra no Brasil.

A literatura sobre candomblé, até a década de 1960, mesmo que importante para fundamentar uma bibliografia acerca do universo religioso afro-brasileiro, era incipiente. Por outro lado, até essa década, tudo o que se publicava sobre umbanda era vendido. O que comprovava que a pouca visibilidade dada ao candomblé, até quase os anos de 1970, foi de fato uma estruturação política, estritamente relacionada a um modelo de evolução e civilidade europeizante. Vale lembrar que isso não significa que o candomblé e outros modelos religiosos variantes deste não tenham jamais sidos citados na imprensa anterior a essa época. Pelo contrário. No jornal Oito Horas - Jornal da Noite, numa matéria intitulada "No mundo misterioso da mandinga e do feitiço", de autoria de Vagalume, publicada em 11 de janeiro de 1932, no Rio de Janeiro, o renomado babalorixá Cipriano Abedé ocupava meia página daquela publicação para falar sobre os cultos afro-cariocas. No Estatuto do culto africano, publicado em 25 de abril de 1913, também há referência ao candomblé praticado no Rio de Janeiro do começo do século XX.7 Na Revista da Semana de 1º de setembro de 1907, sob o título de "Um feiticeiro mal afamado, notícia de prisão de Horácio José Pacheco", seção policial, via-se a espetacular apreensão de pertences do culto afro-brasileiro de um terreiro instalado no centro da cidade.8 O Jornal do Comércio publicou carta de um leitor descontente com a existência de um terreiro de candomblé próximo à praça Tiradentes: "mais alguns dias e teremos um candomblé na avenida!".9 João do Rio, em suas crônicas nos jornais cariocas do início do século XX, descreve os babalorixás, babalaôs e feiticeiros como indesejáveis habitantes da "cidade de alma encantadora" do Rio de Janeiro. 10 Também o Diário de Notícias, o Diário da Bahia, o Jornal de Notícias, o Correio da Bahia, O Republicano, A Bahia, o Correio da Tarde, a Gazeta do Povo, todos publicações da Bahia, noticiaram, ainda em finais do século XIX, a prisão de sacerdotes, a apreensão de materiais de culto, o resgate de noviços, engrossando, assim, o número de publicações em impresso que viam o candomblé como coisa imprópria e passível de repreensão.11

As décadas de 1930 e 1940 foram marcadas pelos auspícios da escola sociológica brasileira, influenciada pelos ideais modernistas brasileiros e pela teoria culturalista norte-americana (antropologia urbana), assim como pela entrada definitiva de ideais psicologistas na ciência e literatura. Esse período, determinado pela divisão de um Brasil industrializado, urbanizado e, por isso, moderno em contraposição a um Brasil agrário e oligárquico, traz à tona a efervescência

do debate sobre tradição versus modernidade, que terá como resultado o incremento das investidas de perseguição aos templos religiosos afro-brasileiros. Por isso, para além do candomblé despontar nos registros e noticiários policiais, mais uma vez constará da produção literária científica, que ora estabelece métodos de investigação para delimitar um genuíno campo religioso afro-brasileiro; ora busca fundamentar uma teoria que estabeleça métodos comparativos entre os dicotômicos elementos e sistemas rituais que compõem esse campo em oposição aos ideais de modernidade (bantus versus nagôs, magia versus religião, sincretismo versus hegemonia, degeneração versus supremacia); ora tenta legitimar uma teoria explanatória e interpretativa acerca do original e complexo sistema religioso afro-brasileiro. Nessa esfera, incluem-se os trabalhos de Artur Ramos, 12 Manuel Querino, 13 Ruth Landes, 14 Donald Pierson, 15 Édison Carneiro, 16 René Ribeiro, 17 Waldemar Valente, 18 Gilberto Freyre, 19 Nunes Pereira, 20 Melville Herskovits21 e Roger Bastide,22 alguns, mesmo, realizados em período anterior, mas somente publicados após a década de 1930.

Em 1951, a revista *O Cruzeiro* publicou uma matéria intitulada "As noivas dos deuses sangüinários". Realizada por José Medeiros, um dos fotógrafos mais respeitados à época, a matéria, composta por 38 chocantes fotografias do processo de

iniciação, causou muita polêmica no meio religioso afro-brasileiro, por conta da exposição dos segredos e interditos do culto massificados pela e na mídia. Uma das recém-iniciadas se suicidaria um ano mais tarde, outra seria internada num hospital psiquiátrico e a mãe-desanto, de nome Risa, seria apedrejada e assassinada, também um ano depois. Seis anos mais tarde, a Empresa Gráfica O Cruzeiro resolveu publicar a matéria, agora, em forma de livro. Intitulado Candomblé, contou com sessenta fotografias e eximiu-se do impacto do título da matéria originária. Para tanto, dispôs-se a trocar o sensacionalismo e o popularesco da matéria publicada na revista por um tratamento etnográfico e clássico.23 Tal fato revela que, já nos idos de 1950, a vulgarização e clicherização de temas relacionados ao candomblé - corroborando uma visão pejorativa e preconceituosa desde há muito tempo utilizada - passaria a ser combatida em prol de um discurso em benefício das religiões afro-brasileiras, que deveria ser configurado por meio de uma linguagem etnográfica, científica e erudita, demovendo essas religiões de um lugar vulgarizado e atribuindo-lhes o estatuto de objetos de ciência, tema merecedor de rigor e respeito.

0

A vinda de respeitados iyalorixás e babalorixás, ainda na década de 1940, da Bahia para o Rio de Janeiro – entre estes, Iyá Davina (do Ilê Ogunjá), Seu Joãozinho (da Goméia) e Seu João Lessengue (do Bate-Folha) –, foi fundamental para a popularização do candomblé para além dos meios impressos. João Lessengue difundiu um modelo de candomblé "mais chique", com ogās trajando paletó e gravata e com um serviço de comida estranho à cozinha dos orixás (como hoje se vê nos terreiros cariocas e paulistas: arroz, feijão, maionese, farofa, assados). Esses líderes religiosos, sobretudo o babalorixá Joãozinho da Goméia, também contribuiriam para promover a divulgação e a difusão do candomblé na mídia brasileira e internacional.

Mas é, sem dúvida, com a publicação, por Pierre Verger, do livro Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo, em 1981,24 que a bibliografia sobre religiões afro-brasileiras tomará impulso. Desde a década de 1970, um novo percurso na produção literária científica sobre o universo religioso afro-brasileiro, influenciado pela antropologia e pelo estruturalismo franceses, vinha tomando tônica. Assim como Verger, que desde a década de 1950 produzia ensaios sobre as relações entre formas religiosas na África e no Brasil, muitos desses autores começaram os seus estudos sobre as religiões de origem africana no Brasil em tempo bastante anterior, no mais das vezes, através de uma aproximação (pessoal, profissional, acadêmica ou intelectual) com autores tidos como referências nos estudos das religiões afro-brasileiras. Esse é o caso de Juana Elbein dos Santos²⁵ e Giselle Cossard Binon.²⁶ Mas é somente na década de 1980 que seus trabalhos receberam publicações comerciais ou, quando não publicados, divulgação tanto entre pesquisadores como entre integrantes das religiões, que farão desses autores referências nos estudos de uma antropologia das religiões afro-brasileiras tanto quanto seus mestres. Hubert Fichte,27 Vivaldo da Costa Lima, 28 Claude Lépine, 29 Jean Ziegler, 30 Beatriz Góis Dantas, 31 Márcio Goldman, 32 Rita Segato,33 Ordep Serra,34 José Jorge de Carvalho,35 José Flávio Pessoa de Barros,36 Maria Lina Leão Teixeira,37 Patrícia Birman, 38 Raul Lody, 39 Reginaldo Prandi, 40 Júlio Braga, 41 Monique Augras, 42 Vagner Gonçalves da Silva, 43 Sérgio Ferreti,44 Waldenir Araújo,45 Maria do Carmo Brandão, 46 Mariza Soares, 47 Maria Amália Barreto,48 Ismael Giroto,49 Stefania Capone,50 entre outros, comporão vasta bibliografia sobre as religiões afro-brasileiras, dando o fôlego necessário para que a literatura acerca dessas religiões não se restringisse à fala de fora para dentro, mas também à produção dos próprios integrantes dos terreiros; nesse sentido, de dentro para fora, porém, ainda assim, legitimada pela autoridade acadêmica, através de uma pequena introdução, apresentação, resenha ou qualquer outra sorte de texto.51 Nesse caso, merece destaque a publicação dos livros e artigos dos babalorixás e ialorixás Stella de Azevedo, Beata de Yemonjá, Sandra Epega, Manuel Papai, Euclides Ferreira, Mestre Didi e do oluô (consultor do oráculo) Agenor Miranda.52

A umbanda, por sua vez, nem precisaria da academia e de sua produção científica para legitimar-se como religião, de fato, nacional. Devido à íntima similaridade com as práticas kardecistas (que teve nos livros O livro dos espíritos, O livro dos médiuns e O evangelho segundo o espiritismo, suas leis e princípios), caracterizar-se-ia pela estrita familiaridade com a produção textual. Surge na década de 1920, no Rio de Janeiro, sob

os ideais de um projeto de modernização, industrialização e nacionalização brasileira. Com isso, constituiu-se como religião moderna e brasileira em contraposição à "selvageria", ao "barbarismo" e ao "atraso" embutidos nas religiões africanas cultuadas no Brasil, o candomblé. Significou, assim, o branqueamento e a purificação, com doses de civilidade, das religiões negras, tidas como crenças inferiores. Vale lembrar



Uma das imagens registradas por José Medeiros para a polêmica matéria publicada pela revista O Cruzeiro. José Medeiros, Candomblé, Empresa Gráfica O Cruzeiro, Rio de Janeiro, 1957.

que os muitos projetos de formulação de uma identidade nacional, nesse momento proposto pelo movimento modernista no Brasil, encontrarão eco na boa aceitação da umbanda, com seus modelos europeizados - práticas kardecistas, personagens europeus (as pombagiras espanholas, as ciganas romenas...) – e seus traços de brasilidade, com a valorização de elementos estritamente nacionais - os caboclos, os sertanejos (boiadeiros), os ex-escravos (pretos-velhos) e as crianças (mariazinhas e pedrinhos) – aberta à toda sorte de fiéis, dispersos por todo o território nacional. Para eficácia desse empreendedor projeto de expansão e universalização da umbanda, impressos (jornal e livro), radiofonia e discografia foram veículos essenciais.

O primeiro livro sobre a umbanda data de 1933. Sob o título de A magia e as sete linhas de umbanda, Leal de Sousa publicava, pela Oficina Gráfica Liceu de Artes e Ofícios, do Rio de Janeiro, sua coletânea de uma série de matérias jornalísticas que havia iniciado em 1917. Se os livros já eram registrados nessa década de 1930, foi somente na de 1940 encontraríamos revistas que especializadas em umbanda. Mas já em 1893, com a publicação do Dicionário quimbundo, ocorre a primeira menção da nomenclatura umbanda (relacionado à arte ou magia de curar). Por volta de 1950, encontram-se expressivos registros sobre a umbanda na imprensa brasileira. Entre estes, o Jornal da

Umbanda, publicado pelo Órgão Noticioso e Doutrinário da União Espírita de Umbanda, órgão oficial da União Espiritista do Brasil, que, desde a década de 1930, já publicava pequenos impressos, sob a presidência do sr. Jayme Madrugada. Já recheado de anúncios religiosos, o candomblé, aqui, ainda não era referido. Magia negra, macumba e quimbanda eram, até esse momento, os termos mais recorrentes na literatura sobre religiões afro-brasileiras.

Tanto como o candomblé, a umbanda, a partir da década de 1970, também terá seu apogeu como objeto de investigação no círculo acadêmico.⁵³

Para José Beniste, é a "invenção de entidades" (a criação de novas divindades) que provocará a queda na venda de periódicos sobre a umbanda. Foram tantas entidades e tantas publicações que, em analogia à efemeridade dos produtos midiáticos, o êxito da umbanda entra em declínio. O sucesso obtido com a publicação do livro *Orixás*, de Pierre Verger, decretaria o declínio total da venda de impressos sobre umbanda e colocaria, nesse momento, o candomblé como religião de fato nacional e, portanto, passível de boa vendagem em material impresso.

Vale, também, ressaltar a importância do universo artístico (literatura ficcional, artes plásticas e fotografia) para a visibilidade das religiões afro-brasileiras. Aqui, destacam-se as obras dos escritores Jorge Amado,⁵⁴ Odorico Tavares,⁵⁵ Antônio

Olinto⁵⁶ e Zora Seljan,⁵⁷ dos artistas plásticos Carybé, Mestre Didi e Rubem Valentim, e do fotógrafo Mário Cravo Neto.

Mais recentemente, surgiram muitas produções em impresso sobre o universo do candomblé. Entre estas, os tablóides: Orumilá, Orixás Africanos, Painel Cultural. Mais que informativos sobre modelos religiosos, configuraram-se como informativos sobre eventos e acontecimentos religiosos e sociais relacionados à vida dos terreiros: festas, obrigações... Além, é claro, do enorme espaço destinado à publicidade de artigos e serviços religiosos. Por isso, foram vendidos e distribuídos tanto em bancas de jornais como em casas de artigos religiosos.

Nas ondas do rádio

m 1937, à época do II Congresso Afro-Brasileiro, a Rádio PRF8, de Salvador, realizou uma transmissão radiofônica, especialmente encomendada ao babalorixá Joãozinho da Goméia, que, acompanhado de um grupo de filhas-de-santo, cantou, ao vivo, músicas religiosas dos terreiros. A transmissão alcançou grande sucesso e trouà tona o debate sobre a хе dessacralização dos cânticos sagrados mal sabendo, seus interlocutores, que anos mais tarde esses mesmos cânticos seriam registrados em discos em vinil e, tempo depois, em compact disc (CD).

A primeira emissão radiofônica tratando as religiões afro-brasileiras, especifica-

mente o candomblé e a umbanda cariocas, data de 1946. Umbanda sagrada e divina, de Paulo Gomes de Oliveira, veiculada pela Rádio Guanabara, no Rio de Janeiro, era, na verdade, uma emissão destinada aos adeptos do kardecismo. Por isso, o candomblé e a umbanda seriam modestamente tratados em meio aos temas de interesse do programa. Em 1950, na mesma emissora, surge o programa de J. B. de Carvalho, sob o título de Ronda da mata. Carvalho dirigirá um programa radiofônico sobre MPB. Sendo adepto da umbanda, infiltra na programação músicas e cânticos das religiões afro-brasileiras, obtendo, já naquela ocasião, grande sucesso de audiência.

Átila Nunes criará por volta de 1948 uma outra emissão radiofônica que, mesmo não sendo especificamente uma emissão de umbanda (era um rádio-baile), inseria, vez por outra, uma cantiga de umbanda acompanhada de cavaquinho e pandeiro, num momento em que ainda não existiam discos de umbanda. É somente em 1952, com o programa *Melodias de terreiro*, que Átila Nunes criará sua emissão radiofônica especialmente dedicada à umbanda.

O primeiro programa sobre candomblé veiculado por uma emissora de radiodifusão chamou-se *A hora do candomblé*, de Roiosan, filho do renomado babalorixá Tata Fomotinho, na Rádio Metropolitana do Rio de Janeiro, já em 1968. Esse programa veiculava mais cantigas (pontos e toques) que propriamen-

te informações. Em 1970, José Beniste, na Rádio Rio de Janeiro, inaugurou o programa *Umbanda no seu lar*. Propunhase a quebrar a regra de veicular apenas pontos e cantigas e, assim, inaugurou um projeto de divulgação cultural sobre a religião através do rádio. Ocupando a programação de uma rádio kardecista, Beniste não pôde utilizar a nomenclatura candomblé no título de seu programa. Nessa emissora, o programa sobreviveu por 16 anos. Com a morte do babalorixá Joãozinho da Goméia, em 1971, a audi-

ência do programa toma impulso. A polêmica em torno da sucessão do babalorixá foi pauta da programação, o que lhe deu uma audiência fenomenal. A inclusão de debates com babalorixás, ialorixás e personalidades do universo religioso também foi importante fator para o sucesso do programa. Depois, em 1973, a cargo do *Programa cultural afrobrasileiro*, Beniste transfere-se, sucessivamente, para a Rádio Roquette Pinto, Rádio Rio de Janeiro, Rádio Solimões e Rádio Tropical, onde permanece até hoje



Cartaz de divulgação da comemoração pelos 10 anos de um dos muitos programas radiofônicos sobre candomblé.

com o mesmo programa. José Ribeiro também inaugurará várias emissões radiofônicas, que, contudo, terão vida curta, devido ao alto custo da permanência da emissão e à baixa procura de anunciantes. Entretanto, sua ativa participação em muitos programas radiofônicos, assim como em emissões televisivas, o tornará um dos mais conceituados "candomblecistas" nas décadas de 1960 e 1970.

Em 1973, os babalorixás Guilherme d'Ogum e Marcelo d'Oxossi criariam uma nova emissão radiofônica sobre o culto dos orixás. Por dentro do candomblé, iniciado na Rádio de Janeiro, seguiu para a Rádio Metropolitana e depois para a Rádio Bandeirantes. Anos mais tarde (na década de 1980) transformou-se em emissão televisiva veiculada pela TV Record, mas não chegou a comemorar o primeiro aniversário. Além dos muitos festivais de cantigas de umbanda e das premiações de radialistas e personalidades do candomblé, livros também seriam lançados pelos babalorixás radialistas (entre esses, Elebó e Iansã do Balé).

Em 1974, o babalorixá Luís de Jagun criou um programa radiofônico, *O despertar do candomblé*, veiculado pela Rádio Tamoio do Rio de Janeiro, que se centrava na vida ordinária dos terreiros, nos acontecimentos sociais e festividades, com a popularíssima *Xica Xoxa*, que tratava as gafes e trivialidades do mundo do povo-do-santo. A morte do babalorixá, em 1977, fez o universo do

candomblé carioca perder o seu mais controverso programa de rádio.

A compra de emissoras brasileiras de radiodifusão por grupos evangélicos, também colaboraria para o atual insucesso dos programas de rádio sobre religiões afro-brasileiras.

Som, gravando: imagem e som do candomblé no cinema, na TV e na fonografia

o cinema, as primeiras citações às religiões afro-brasileiras, como tema central, item de assunto mais geral e abrangente ou mesmo como cenário, foram verificadas a partir da década de 1940, por meio das produções da Atlântida carioca na busca por temas e assuntos brasileiros. Samba em Berlim.⁵⁸ Berlim na batucada.⁵⁹ O cortiço,60 Amei um bicheiro,61 Terra violenta⁶² (inspirada em obra de Jorge Amado), Estrela da manhã⁶³ (com roteiro de Jorge Amado) são produções que podem ser citadas como instrumentos para a elevação do imaginário negro brasileiro pela produção cinematográfica nacional. Claro está que desse imaginário fazia parte a exaltação às religiões afrobrasileiras e ao negro brasileiro como sujeito místico. A inauguração de um movimento cinematográfico que se propunha a refletir o desenvolvimento industrial de São Paulo e equiparar-se às grande produtoras cinematográficas norteamericanas, aos moldes dos estúdios de Hollywood, pela Companhia Vera Cruz,

fez produzir o longa Sinhá moça,64 que viria a se somar às produções cinematográficas que revelariam a história do negro no Brasil e, por extensão, a cultura e religiões afro-brasileiras. Na segunda metade da década de 1950, são produzidos Rio 40 graus,65 Rio Zona Norte,66 Ossos, amor e papagaio.67 Mas é, sem dúvida, a partir da década de 1960, com a consolidação do Cinema Novo e o surgimento do fenômeno cinematográfico baiano, caracterizado pela produção de filmes que tomam a Bahia como cenário (quer produzidos por baianos, quer produzidos por sulistas), que as religiões afro-brasileiras tornar-se-ão tema central nas produções cinematográficas brasileiras. O pagador de promessas,68 inspirado em peça escrita por Dias Gomes e ganhador da Palma de Ouro em Cannes, Bahia de todos os santos, 69 Barravento, 70 que marca a estréia, em 1961, de Glauber Rocha no cinema brasileiro, A deusa negra,⁷¹ O amuleto de Ogum,⁷² Tenda dos milagres,73 Jubiabá,74 retratarão as religiões afro-brasileiras, suas práticas rituais, suas tradições e o estilo de vida do povo-do-santo, criando, nesse momento, a primeira quebra de estranhamento da sociedade abrangente para com essas religiões.

Expressiva produção cinematográfica internacional, baseada em apelos do exótico, primitivo, selvagem e erótico, diretamente atrelados às relações interétnicas e transnacionais (entre "gringos" e brasileiros), realizará *Orfeu*

negro,⁷⁵ As filhas de Yemanjá,⁷⁶ Feitiço no Rio,⁷⁷ O prisioneiro do Rio,⁷⁸ Noite maldita,⁷⁹ O mistério da ilha de Vênus (que tem como título original Macumba love),⁸⁰ Um dia a casa cai ⁸¹ e, finalmente, It's all true,⁸² o inacabado clássico de Orson Welles, acusado de "abusar do uso de imagens de miséria nas favelas e de rituais de macumba",⁸³ Alô Amigos⁸⁴ e Você já foi à Bahia?,⁸⁵ além, é claro, de toda a produção em que Carmen Miranda participa, com sua tradicional vestimenta de baiana – inspirada, em parte, na indumentária dos terreiros.

Na onda de documentários, encontramos: Ilê Aiyê: a casa da vida, produzido por David Byrne, vocalista do grupo de pop rock Talking Heads; O poder do machado de Xangô, realizado ainda na década de 1970 por Pierre Verger e exibido como produto do Globo Repórter da TV Globo; Yaô, de Geraldo Sarno; Espaço sagrado, do mesmo diretor; Egungun, de Carlos Brajsblat; Arte sacra negra I e II (Orixá Ninu Ilê e Iya Mi Agbá), de Juana Elbein dos Santos; Bahia de todos os santos, produzido pelo mesmo Globo Repórter.

Na televisão, a presença do exu Seu Sete Rei da Lira, incorporado pela mãe-de-santo Cacilda de Assis, nos programas do Chacrinha, da TV Globo, e de Flávio Cavalcante, da TV Tupi, os dois mais populares programas de auditório na década de 1970 e, por isso, concorrentes, marca a aparição das religiões afro-brasileiras através de uma mídia de veiculação,

de fato, nacional. A ditadura militar, na época, chegou a suspender os dois programas por conta da incorporação pelo Exu, levada ao ar em 1974. Foi o primeiro grande escândalo envolvendo as religiões afro-brasileiras em meio televisivo. Por isso, foi implantada a censura na televisão à aparição das religiões afro-brasileiras, o que levou um grupo de

umbandistas, presidentes de federações, a se reunir para fundar um órgão central de umbanda no Brasil, intitulado Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda. Propunha-se a repelir as oposições à umbanda. O exu Seu Sete, lançando cachaça no vídeo, paradoxalmente popularizaria essas religiões por meio do veto ditatorial (militar) à liberdade de expres-



Cartaz do filme O pagador de promessas, que tratava a sincretização entre o candomblé e o catolicismo, baseado em peça teatral escrita ainda na década de 1950. Site pagadorpb.jpg.

Origem: http://www.adorocinemabrasileiro.com.br/filmes/pagador-de-promessas.

são, até mesmo religiosa ou mágica.

Também no programa do Chacrinha, da TV Globo, assistiu-se a popularização da figura da ialorixá Menininha do Gantois, através da música *Oração à Mãe Menininha*, composta por Dorival Caymmi e interpretada por Gal Costa e Maria Bethânia, e que, nas mãos de Chacrinha, se transformará quase num *jingle*.

Em 1976, surgiu o programa de Medeiros do Vale, o primeiro programa sobre candomblé veiculado num canal de TV brasileiro. *Nos caminhos da magia* foi exibido pela TV Continental, com participação de José Beniste e Átila Nunes.

O Fantástico, revista semanal da TV Globo, passaria a exibir, a partir da década de 1980, nos últimos programas de cada ano, as previsões para o ano seguinte, sempre contando com a presença de um babalorixá. Em 1985, a minissérie Tenda dos milagres, da TV Globo, alcança grande sucesso de público. Em 1990, é a vez de outra minissérie: Mãe-de-santo, produzida pela TV Manchete.

O Domingão do Faustão, programa semanal exibido pela mesma TV Globo, a partir da década de 1990, sempre teria, entre vários consulentes que previam a vida de um artista ou cantor televisivo, a presença de um babalorixá ou ialorixá.

A partir dessa última década, surgem as emissões televisivas que tratavam religiões afro-brasileiras, apresentadas, constantemente, por babalorixás e ialorixás brasileiros. *By Africa*, apresentado pelo

babalorixá Ogum Jobi, foi uma dessas. Após surgir como programa radiofônico, *Reflexão* foi, na década de 1990, transformado em programa televisivo exibido pela TV Bandeirantes, sob a direção do babalorixá Josemar d'Ogum. Até o ano de 2002, era exibido pela mesma emissora sob o título de *Alaketu*.

A simpatia de alguns autores de telenovelas por essas religiões (criando personagens frequentadores de terreiros) torna-se um fato corriqueiro, assumindo proporções aparentemente habituais, em um país com, ainda, inexpressivo número de pentecostais "eletrônicos". Tais fatos não somente revertiam-se num produto bastante lucrativo para seus produtores, pelo forte apelo popular junto à classe média, como também tornavamse convenientes para a criação de uma identidade política impulsionada por um fenômeno de reafricanização revalorização das manifestações culturais afro-brasileiras, importante ponto para a validação do discurso do movimento negro organizado brasileiro. Em fevereiro de 2001, estréia, na TV Globo, a telenovela Porto dos Milagres,86 contando a história de um pescador baiano, oga num terreiro de um pequeno povoado litorâneo, e sua crença e fé em Iemanjá, a deusa do mar. Inspirada em duas obras literárias do escritor baiano Jorge Amado, Porto dos Milagres popularizará a saudação à Iemanjá - Odô Iyá - através da canção Caminhos do mar, composta por Dorival Caymmi e interpretada por Gal Costa. *Porto dos Milagres* promoverá, também, o debate em torno da participação de atores e personagens negros na televisão brasileira, assim como apresentará o acirrado veto das religiões pentecostais tanto à atração quanto a toda a programação da Rede Globo de Televisão.⁸⁷

A indústria fonográfica foi notadamente representada pela cantora Clara Nunes, que imortalizou as religiões afro-brasileiras e suas divindades em seus discos e canções. Contudo, é a década de 1930 a demarcadora para o ingresso dos cânticos religiosos afro-brasileiros em registros fonográficos. A Missão de Pesquisas Folclóricas do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, coordenada por Mário de Andrade, em 1938, renderia uma série de gravações, que constituiriam as coleções etnográficas organizadas por Oneyda Alvarenga. João da Baiana e Sussu, em 1957, gravariam o long play (LP) Batuques e pontos de macumba, com oito músicas em homenagem às divindades afro-brasileiras. Pixinguinha, no LP Gente da antiga, gravado em 1970, em parceira com Clementina de Jesus e o mesmo João da Baiana, imortalizou a canção Yaô. O cantor Rui Maurity, assim como os cantores e compositores Toquinho, Vinícius de Moraes e Gilberto Gil foram, também, importantes personagens para a produção e popularização dos cânticos afro-brasileiros na produção em vinil, ainda na década de 1970. A

gravação e lançamento das canções concorrentes em festivais de umbanda, assim como a expressiva produção em vinil e fita cassete para comercialização em lojas de artigos religiosos (material para umbanda e candomblé) também são fortes contribuintes para a popularização dessas religiões fora de seu círculo. Para isso, contribuiria ainda: o LP gravado pelo babalorixá Luís da Muriçoca; o LP gravado por Joãozinho da Goméia; o LP gravado por Mãe Menininha, Ebômi Margarida e outras ebômis do Gantois; o LP com a coletânea de cânticos do candomblé organizada por Candeia; Odum Orím, CD do Grupo Ofá (composto por integrantes do Terreiro do Gantois) e produzido por Caetano Veloso; o CD Ilê Omi Ojuarô (do Terreiro de Mãe Beata d'Iyemanjá); o CD em fase de elaboração, produzido por integrantes do Ilê Omolu Oxum (terreiro dirigido por Mãe Meninazinha d'Oxum); o CD gravado pelo ogan Luís Bambala (também em fase de produção); o CD Ipadê gravado por integrantes de um terreiro paulistano sob a direção do ogan Gilberto de Exu; o CD Candomblé de Angola: musique rituel afrobrésilienne; o CD The voruba-dahomean colllection: orishas across the ocean; o CD Cânticos dos orixás de candomblé. do babalorixá Carlinhos d'Oxum.

A importância dos enredos de escolas de samba, outro fator importante para a promoção e difusão das religiões de origem africana no Brasil, merece destaque. Mas foi, essencialmente, por meio da fenomenal vendagem dos discos de samde enredo que, de fato, a popularização dessas religiões e de suas divindades ocorrerá. A MPB, aliás, foi importante instrumento para essa divulgação. Mais recentemente, vale lembrar o sucesso alcançado com Milagres do povo, de Caetano Veloso, e, pouco mais tarde, Caminhos do mar, composta por Dorival Caymmi e interpretada por Gal Costa. Temas de abertura de uma minissérie e de uma telenovela, respectivamente, exibidas pela maior emissora do país, tais músicas estiveram entre as cinco mais tocadas pelas emissoras de rádio no Brasil. O tímido sucesso das cantoras Virgínia Rodrigues, com o CD Nós, e Inaicyra Falcão dos Santos, com o CD Okan Owa, que deram nova roupagem (lírica) para os cânticos religiosos dos terreiros, de tradição bantu e iorubá, foi outro acontecimento da atual década.

Web-terreiros, orixás *on line*: o candomblé digital e virtualizado

aparição do candomblé na grande rede mundial de computadores, a Internet, através de suas comunidades virtuais (sites, chats,88 mailing lists89 sobre temas relacionados ao universo religioso afro-brasileiro), propagou-se a partir da metade da última década. Sob a égide da democratização do conhecimento, proporcionou uma real publicização e usurpação dos segredos de culto, que já vinham tomando vulto desde a invasão pelas in-

dústrias editorial, radiofônica, cinematográfica e televisiva das religiões afro-brasileiras. Contribuiu, também, para a reelaboração do universo religioso afrobrasileiro, no momento em que a veiculação de informações sobre métodos de culto, indispensáveis à boa realização dos eventos rituais e estruturantes do sistema hierárquico dos terreiros, proporcionou novas possibilidades de aprendizado litúrgico e de transmissão e arquivo (agora, digital) das tradições religiosas afro-brasileiras. Bom exemplo disso é a construção dos sites de quatro tradicionais terreiros de candomblé: o Ilê Omolu Oxum, o Ilê Axé Opô Afonjá, o Gantois e a Casa de Oxumarê. Todos com a finalidade de divulgar o patrimônio histórico e a tradição daqueles terreiros (fotografias de antigos integrantes, esclarecimentos sobre a religião, textos com a história dos terreiros, descrição de mitos). Os três primeiros terreiros construiriam pequenos museus memoriais, tentando preservar objetos da cultura material dos terreiros, além de proporcionar acesso à história dos terreiros e das religiões a pesquisadores e interessados.

A democratização dos segredos e interditos de culto (*orô e ewò*), através do sistema ciberinformacional, não somente contribuiu para a (re) elaboração das redes de solidariedade e das relações de poder, privilégio e prestígio, estruturantes do universo religioso afrobrasileiro (o que pode ser visto como um problema). Mas proporcionou, também,

a criação de uma nova rede de sociabilidade, construída através da substituição do terreiro real pelo terreiro virtual (tanto no Brasil como no exterior) e da articulação entre as mais diversas religiões afro-derivadas espalhadas pelo mundo – caracterizando uma rede de solidariedade, agora, conectada entre "gringos" e minorias (americanos, italianos, franceses, brasileiros, cubanos, nigerianos, haitianos...), religiões afro-brasileiras e religiões afro-derivadas (candomblé, umbanda, lukumi, santeria, vodu, ifá, palo, gaga...). Dessa forma, religiões antes tidas como religiões de negros,

pobres, excluídos, desprivilegiados e minorias (e, por isso, religiões de exclusão), transformam-se em religiões para todos, religiões para o mundo, religiões universais (e, portanto, religiões de inclusão).

Se, nos terreiros, quer entre adeptos, pesquisadores ou simpatizantes, o espaço para a discussão dos assuntos relacionados ao culto era interditado aos leigos (não-sacerdotes), na academia esse espaço circunscrevia-se à rede de intelectuais e profissionais do conhecimento – o que, quer num caso, quer noutro, excluía curiosos e interessados leigos do



Imagem do "dia do nome", uma das muitas divulgadas nos sites e nas mailing lists sobre candomblé na Internet. O "dia do nome" é o ápice do complexo ritual de iniciação dos terreiros. Foto: autor desconhecido.

campo de discussão. A Internet, pois, proporcionou a construção de um espaço aberto à discussão e debate, antes restrito, única e exclusivamente, ao espaço do terreiro ou da academia. Permitiu à "elite excluída" (formada por um seleto grupo de usuários que podem ter acesso às novas tecnologias de comunicação e informação) espaço e tempo para se organizarem em torno do secreto debate sobre as formas religiosas afrobrasileiras. Exclui, contudo, os que não puderam arcar com as despesas do acesso ou do conhecimento para acesso (domínio da tecnologia e de língua estrangeira) – parcela essa representativa da maioria dos integrantes dos terreiros reais. Nesse sentido, o debate em torno da democratização versus a elitização do saber ritual, apregoado desde os primórdios da indústria editorial voltada para o universo religioso afro-brasileiro (que se destinava, apenas, aos que sabiam ler ou detinham o poder de consumo, o que no caso das religiões afro-brasileiras eram a minoria), é, mais uma vez, retomado.

Caracterizada como um espaço autônomo, a Internet transforma-se em campo privilegiado para o exercício de poder, privilégio e prestígio, estruturantes das hierarquias religiosas – antes restritos aos altos cargos dentro da ordem postulante do terreiro ou da academia, mas, agora, sob a égide do sentimento de pertença a uma rede virtual. O que nos permite entender a desaparição do

permanente estágio de experimentação e de aprendizado sistemático, apreendidos no cotidiano dos terreiros, além de extinguir a noção de pertencimento a uma rede real solidária, edificante da estruturação da religião e culto de orixás no Brasil.

Dessa forma, a idéia de uma rede real solidária, instauradora das comunidadesterreiro reais, vai sendo substituída por uma rede virtual (net), dando origem às web-terreiro communities ou, ainda, às comunidades-terreiro virtuais. A substituição do terreiro real pelo terreiro virtual contribui para eliminar o enfadonho deslocamento até os terreiros reais, situados, majoritariamente, nas periferias das grandes metrópoles brasileiras (fato fundamentalmente importante para os adeptos fora do Brasil), assim como para anular o tempo para aprendizado das ortodoxias, eliminando o rígido sistema hierárquico dos terreiros reais (o número de não-iniciados é bastante expressivo nas mailing lists). Essa rede (net) possibilita o surgimento de novas formas de religiosidade e conteúdos, caracterizadas por um novo mercado de bens simbólicos e materiais, por meio dos inúmeros sites para compra de produtos necessários ao culto e da oferta dos serviços mágico-religiosos. Contribui, também, para diferenciar os integrantes dos terreiros virtuais dos integrantes dos terreiros reais, formando uma rede "segura" de sociabilidade, concretizada por afinidades econômicas e intelectuais.

A ciberinformatização do candomblé é importante, outrossim, para a (re) territorialização das diásporas brasileiras, assim como para a publicização de uma imagem identitária do Brasil no exterior – agora não somente midiatizada e fortalecida pelos atributos do exótico, místico, exuberante e primitivo (através das indústrias cinematográfica, publici-

tária, turística e fonográfica), mas também virtualizada, através da espetacularização e melodramatização dessas religiões e de seus rituais de transe, sacrifício e magia. O que faz com que religiões centradas na tradição oral, após conhecerem os benefícios da literatura, da radiofonia e do audiovisual, possam conhecer os benefícios do espaço virtu-



Mãe Meninazinha d'Oxum é ialorixá de um dos tradicionais terreiros brasileiros que possuem *sites* na Internet. Foto: Tiago Quiroga.

al, espaço da imagem-texto, espaço do hipertexto, indicando-nos uma nova expressão religiosa – agora, não mais afrobrasileira, mas afro-braso-diaspórica ou, como prefiro, afro-brasileira global, que

transforma religiões antes tidas como brasileiras em religiões universais.

Artigo recebido para publicação em agosto de 2003.

N O T A S

- 1. Cf. Muniz Sodré, A verdade seduzida, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983, p. 120.
- 2. São os terreiros de candomblé ketu (nagô) os mais numerosos e populares no Brasil. Os candomblés jeje (representados pelo jeje mina e o jeje mahi), menos numerosos, têm nos últimos anos tido evidência. Os candomblés angola (bantu) já foram mais numerosos. Há ainda os candomblés efon (nagô), ijexá (nagô), egbá (nagô) e outras tantas tradições, hoje quase inexistentes. Mas pelo fato do candomblé ketu (nagô) ser a mais popular tradição de matriz africana no Brasil, fala-se mesmo sobre uma possível "nagocracia" em detrimento das tradições bantu e jeje. O sistema de práticas religiosas de origem africana, que, aqui, denominamos candomblé, recebe diversas designações: xangô, tambor-de-mina, babaçuê, batuque etc. Por isso, por religiões afro-brasileiras, entendemos, aqui, toda a diversidade desse complexo sistema ritual. A umbanda será, sempre que mencionada dentro do que designamos religiões afro-brasileiras, exemplificada como caso à parte.

O

- 3. Nina Rodrigues, L'animisme fetichiste des nègres de Bahia, Salvador, Reis & Comp., 1900.
- 4 Os africanos no Brasil teve a sua impressão iniciada em 1906, ano de falecimento do autor. Mas foi somente em 1932 que sua primeira edição foi elaborada. Nina Rodrigues, Os africanos no Brasil, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.
- 5. Sílvio Romero, *O evolucionismo e o positivismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Clássica de Alvares & C., 1895.
- 6. Ver: Pierre Verger, *Orixás*: deuses iorubás na África e no Novo Mundo, Salvador, Corrupio, 1981; Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, op. cit.
- 7. Agradeço a valiosa contribuição do ogã do Ilê Axé Opô Afonjá, radialista, escritor e professor José Beniste, que gentilmente me concedeu uma longa entrevista, em janeiro de 2002, além de ter me revelado seu acervo sobre imprensa e religiões afro-brasileiras.
- 8. Cf. Mônica P. Velloso, *As tradições populares na Belle Époque carioca*, Rio de Janeiro, Funarte, 1988.
- 9. Cf. Nicolau Sevcenko, A revolta da vacina, São Paulo, Brasiliense, 1984, p. 69.
- 10. João do Rio (Paulo Barreto), As religiões no Rio, Rio de Janeiro, Editor Simões, 1951.
- 11. Cf. Nina Rodrigues, Os africanos no Brasil, op. cit., p. 239-250.
- 12. Arthur Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo*, 4. ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979. A primeira edição data de 1934.
- 13. Manuel Querino, A raça africana e seus costumes, Salvador, Livraria Progresso, 1955.
- 14. Ruth Landes, The city of women, New York, Macmillan Company, 1947.
- 15. Donald Pierson, Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia, Chicago, University of Chicago Press, 1942.
- 16. Edson Carneiro, Candomblés da Bahia, Salvador, Editora Museu do Estado da Bahia, 1948.
- 17. René Ribeiro, *Religião e relações raciais*, Rio de Janeiro, MEC/Departamento de Imprensa Nacional, 1956.
- 18. Waldemar Valente, *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, 3. ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977.
- 19. Gilberto Freyre, Casa-grande e senzala, 18. ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1977.
- 20. Nunes Pereira, A casa das minas, 2. ed., Petrópolis, Vozes, 1979.
- 21. Melville J. Herskovits, Pesquisas etnológicas na Bahia, Afro-Ásia, n. 4-5, 1942.
- 22. Roger Bastide, O candomblé da Bahia, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.
- 23. Para uma discussão sobre a mudança de tratamento dado a esse material, ver Fernando Tacca, O feitiço abstrato, *Cadernos da Pós-graduação*, Campinas, Unicamp, Instituto de Artes, v. 3, n. 2, 1999.
- 24. Pierre Verger, op. cit.
- 25. O livro foi resultado da tese de doutorado em etnologia, apresentada pela autora em 1972, na Sorbonne, onde foi aluna de Roger Bastide. Juana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte,* Petrópolis, Vozes, 1988.
- 26. Giselle Cossard-Binon, além de pesquisadora, é, desde 1973, ialorixá (mãe-de-santo) no Rio de Janeiro. Conclui em 1970 sua tese de doutorado na Sorbonne, intitulada *Contribuition à l'étude des candomblés au Brésil*: la candomblé angola. Sobre a vida de Giselle, foi publicado, em 1998, *Memoires de candomblé*, de Michel Dion, Éditions L'Harmattan, Paris. O livro foi editado no Brasil, em 2002, pela Pallas, do Rio de Janeiro. Giselle Cossard-Binon, A filhade-santo, in Carlos Eugênio M. Moura (org.), *Olóòrisà*, São Paulo, Ágora, 1981.
- 27. Hubert Fichte, *Etnopoesia*: antropologia poética das religiões afro-americanas, São Paulo, Brasiliense, 1987.
- 28. Vivaldo Costa Lima, *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia*: um estudo de relações intra-grupais, 1977, dissertação (mestrado em ciências humanas), Universidade Federal da Bahia, Salvador.

- 29. Claude Lépine, *Contribuição ao estudo de classificação dos tipos psicológicos no candomblé ketu de Salvador*, 1978, tese (doutorado em antropologia social), Universidade de São Paulo, São Paulo.

C

- 30. Jean Ziegler, Les vivants et les morts, Paris, Seuil, 1977.
- 31. Beatriz G. Dantas, *Vovó nagô, papai branco*: usos e abusos da África no Brasil, Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- 32. Márcio Goldman, *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*, 1984, dissertação (mestrado em antropologia social), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
- 33. Rita L. Segato, *Santos e daimones*: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal, Brasília, UNB, 1995.
- 34. Ordep Serra, Águas do rei, Petrópolis, Vozes, 1995.
- 35. José Jorge Carvalho, Nietzsche e xangô, in *Meu sinal está no teu corpo*, São Paulo, Edicon/ Edusp, 1989.
- 36. José Flávio P. Barros, O segredo das folhas, Rio de Janeiro, Pallas, 1993.
- 57. Maria Lina L. Teixeira, *Transas de um povo-de-santo*: identidades sexuais no candomblé, 1986, dissertação (mestrado em ciências sociais), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- 38. Patrícia Birman, *Fazer estilo criando gênero*, Rio de Janeiro, Relume Dumará e Editora UFRJ, 1995.
- 39. Raul Lody, Tem dendê, tem axé, Rio de Janeiro, Pallas, 1992.
- 40. Reginaldo Prandi, Os candomblés de São Paulo, São Paulo, USP/Hucitec, 1991.
- 41. Júlio Braga, *O jogo dos búzios*: um estudo da adivinhação no candomblé, São Paulo, Brasiliense, 1988.
- 42. Monique Augras, O duplo e a metamorfose, Petrópolis, Vozes, 1983.
- 43. Vagner Gonçalves Silva, Orixás da metrópole, Petrópolis, Vozes, 1995.
- 44. Sérgio F. Ferreti, Querenbentan de zomadonu, São Luís, EDUFMA, 1986.
- 45. Waldenir Araújo, *Parentesco religioso afro-brasileiro do Grande Recife*, 1977, dissertação (mestrado em antropologia social), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro:
- 46. Maria do Carmo Brandão, *Xangôs tradicionais e xangôs umbandizados do Recife*, 1987, Tese (doutorado em antropologia social), Universidade de São Paulo, São Paulo.
- 47. Mariza de C. Soares, *O medo da vida e o medo da morte*, 1990, dissertação (mestrado em antropologia social), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
- 48. Maria A. Barreto, *A Casa Fanti-Ashanti em São Luís do Maranhão*, 1987, tese (doutorado em antropologia social), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
- 49. Ismael Giroto, *O candomblé do rei*, 1980, dissertação (mestrado em antropologia social), Universidade de São Paulo, São Paulo.
- 50. Stefania Capone, La quête de l'Afrique dans le candomblé, Paris, Karthala, 1999.
- 51. Aqui, abrimos mão das inúmeras e importantes coletâneas publicadas nessas mesmas décadas sobre o candomblé. As coletâneas organizadas por Carlos Eugênio M. Moura merecem atenção: Olóòrisà, São Paulo, Ágora, 1981; Bandeira de alairá, São Paulo, Nobel, 1982; Meu sinal está no teu corpo, São Paulo, Edicon/Edusp, 1989; etc. As publicações do ISER Instituto de Estudos da Religião (Religião e Sociedade; Cadernos do ISER; Comunicações do ISER), do CEAO Centro de Estudos Afro-Orientais (Afro-Ásia) e do CEAA Centro de Estudos Afro-Asiáticos, também merecem destaque.
- 52. Vale ressalvar que muitos desses autores são tanto pesquisadores como integrantes das religiões afro-brasileiras alguns mesmo ialorixás (mães-de-santo) e babalorixás (pais-de-santo). Sobre as relações e fronteiras estabelecidas entre os universos acadêmico e religioso, ver: Vagner Gonçalves Silva, Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas, in *Faces da tradição afro-brasileira*, Rio de Janeiro, CEAO/Pallas/CNPq, 1999; o livro de Mãe Stella, *Meu tempo é agora*, editado pela Oduduwa, de São Paulo, em 1993; o livro de Mãe Beata, *Caroço de dendê*, editado pela Pallas, do Rio de Janeiro, em 1997; o artigo de Mãe Sandra Medeiros Epega, A volta à África: na contramão do orixá, publi-

cado em *Faces da tradição afro-brasileira*, op. cit. Seu Manuel Papai, babalorixá do tradicional Sítio do Pai Adão, e Seu Euclides, babalorixá da Casa Fanti-Ashanti, em São Luís, também publicaram artigos após o IV Congresso Afro-Brasileiro, ocorrido em 1994, em Recife. O oluô Agenor Miranda Rocha publicou, em 1999, pela Editora Pallas, do Rio de Janeiro, o livro *Caminhos de odu* – organizado pelo professor da USP e antropólogo Reginaldo Prandi, com anotações por ele realizadas através de encontros com sua venerável ialorixá, Mãe Aninha do Axé Opô Afonjá. Mestre Didi, alapini do Axé Opô Afonjá, chefe do terreiro Ilê Asipà e filho biológico da respeitada Mãe Senhora, publicou, em 1962, seu *História de um terreiro nagô* (São Paulo, Max Limonad, 2. ed., 1988).

0

- 53. Renato Ortiz, A morte branca do feiticeiro negro, Petrópolis, Vozes, 1977; Yvonne Maggie, Guerra de orixá, Rio de Janeiro, Zahar, 1977; Diana Brown, Umbanda: politics of an urban religious movement, New York, Columbia University Press, 1977; Liana Trindade, Exu: símbolo e função, 1979, tese (doutorado em antropologia social), Universidade de São Paulo, São Paulo; são bons exemplos.
- 54. Quase todas as suas obras retrataram situações do universo religioso afro-baiano. Contudo, é *Tenda dos milagres* o seu maior tratado sobre o candomblé da Bahia e seus líderes religiosos (São Paulo, Livraria Matins Editora, 1969).
- 55. Odorico Tavares, Bahia: imagens da terra e do povo, Rio de Janeiro, José Olympio, 1951.
- 56. Antônio Olinto, A casa da água, Rio de Janeiro, Bloch Editores, 1969.
- 57. Zora Seljan, História de Oxalá: festa do Bonfim, Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1964.
- 58. Dir.: Luiz de Barros. Brasil. 1943.
- 59. Dir.: Luiz de Barros. Brasil. 1944.
- 60. Dir.: Luiz de Barros. Brasil. 1945.
- 61. Dir.: Jorge Lleli e Paulo Wanderley. Brasil. 1952.
- 62. Dir.: Eddie Bernoudy. Brasil. 1948.
- 63. Dir.: Jonald de Oliveira. Brasil. 1938.
- 64. Dir.: Tonn Payne. Brasil. 1953.
- 65. Dir.: Nelson Pereira dos Santos. Brasil. 1955.
- 66. Dir.: Nelson Pereira dos Santos, Brasil, 1957.
- 67. Dir.: Carlos Barros e Cesar Junior. Brasil. 1957.
- 68. Dir.: Anselmo Duarte. Brasil. 1962.
- 69. Dir.: Trigueirinho Neto. Brasil. 1961.
- 70. Dir.: Glauber Rocha. Brasil. 1961.
- 71. Dir.: Ola Balogun. Brasil. 1977.
- 72. Dir.: Nelson Pereira dos Santos. Brasil. 1974.
- 73. Dir.: Nelson Pereira dos Santos. Brasil. 1979.
- 74. Dir.: Nelson Pereira dos Santos. Brasil. 1987.
- 75. Dir.: Marcel Camus. França. 1958.
- 76. Dir.: Pia Tikka, Finlândia, 1996.
- 77. Dir.: Stanley Donen. EUA. 1984.
- 78. Dir.: Lech Majewski. 1988.
- 79. Dir.: Humberto Lenzi. Itália. 1984.
- 80. Dir.: Douglas Fowley. EUA. 1960.
- 81. Dir.: Richard Benjamin. EUA. 1986.
- 82. Dir.: Orson Welles. EUA. 1942.
- 83. Sobre a construção da brasilidade no cinema estrangeiro, ver: Tunico Amâncio, *O Brasil dos gringos*: imagens no cinema, Niterói, Intertexto, 2000.

- 84. Dir.: Walt Disney. EUA. 1943.
- 85. Dir.: Norman Ferguson. EUA. 1944.
- 86. Porto dos Milagres estreou no dia 5 de fevereiro três dias após as comemorações para lemanjá, homenageada no dia 2 de fevereiro. Foi criada a partir de uma adaptação livre (por Aguinaldo Silva) de duas obras do escritor baiano Jorge Amado Mar morto e A descoberta da América pelos turcos. No ar por sete meses, contou com cerca de duzentos capítulos, nos quais, quase sem exceção, o candomblé foi fortemente representado, quer fosse por meio de suas divindades, da relação de fé de seus fiéis, da freqüência ao terreiro, do carisma da mãe-de-santo, da mitologia dos orixás.
- 87. Sobre a presença do negro no cinema e na telenovela brasileira ver, respectivamente: João Carlos Rodrigues, *O negro brasileiro e o cinema*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001; Joel Zito Araújo, *A negação do Brasil*, São Paulo, Senac, 2000.
- 88. IRC Internet relay chat.
- 88. Listas e grupos de discussão.

Anna Paola P. Baptista

Doutora em História Social pela UFRJ. Curadora dos Museus Castro Maya e Chácara do Céu.

A Crise da Civilização e o Cristo Terrestre Iconografia cristã e arte moderna

A alteração dos fenômenos religiosos e da própria iconografía sacra na primeira metade do século XX pode ser avaliada em sua relação com as profundas mudanças trazidas pela modernidade. Por um lado, a redefinição das funções tradicionalmente atribuídas à arte sacra criava brechas até mesmo para a inserção da abstração nas igrejas. Por outro, padrões iconográficos tradicionais, principalmente os cristológicos, iriam sofrer alterações, passando a enfatizar sobremaneira os aspectos do trágico e da miséria humana. Palavras-chave: arte sacra, modernismo, iconografia.

The alterations experienced by religious sentiment and sacred art in the first half of the 20th century can be followed in their relation with modernity's upheaval. On one hand, new patterns set off for sacred

arts'functions allowed abstract art into catholic temples. On the other hand, there has been some changes in traditional iconographical motives, especially christological ones, which came to expose the dehumanisation of modern society and to comment on the present time.

Keywords: sacred art, modernism, iconography.

morte de uma concepção centenária da arte como a expressão finita do Absoluto arrastaria a arte sacra a uma profunda tensão. Hegel antecipara o dilema da arte religiosa moderna profetizando um mundo secularizado no qual a religião não mais ocuparia o centro da vida e, por

conseguinte, os homens não dobrariam mais o joelho diante das imagens religiosas. Em 1962, o arcebispo de Colônia, dom Joseph Frings, justificava as experiências alemãs de igrejas construídas com uma gramática moderna dizendo: "se pode orar também (grifo meu) nessas igrejas". Sintomaticamen-

te, as igrejas modernas não podiam ser deixadas sem aval, precisando, ao contrário, de abono, defesa, explicação. Tentando convencer que a profecia de Hegel não havia, afinal, se concretizado, o arcebispo defendia a capacidade das igrejas modernas de serem sacras ainda, de conseguirem reunir os valores do eterno e do moderno.

Na primeira metade do século XX, o enorme esforço de soerguimento da arte sacra, levado a cabo sobretudo por teólogos e padres dominicanos franceses que veiculavam suas idéias na revista *L'Art Sacré*, procurou equacionar os cânones da tradição com as novas exigências, tendo o humanismo como um pano de fundo inspirador, tanto para as considerações teóricas a respeito da arte cristã moderna, quanto para suas manifestações artísticas concretas.

Na verdade, o processo de secularização e a mudança radical na relação dos homens com os valores centrais da doutrina católica, fundada na Encarnação e na Eucaristia, não poderiam deixar de afetar a estética religiosa, ao formar um quadro de transformações para o qual os dramas da Guerra Mundial e do pósquerra só viriam contribuir ainda mais. Com a modernidade alteram-se também as definições acerca das funções da arte religiosa, pelo menos para certas parcelas da intelectualidade católica, sendo a função clássica, didática ("Bíblia dos iletrados"), deslocada para um segundo plano, em prol de um objetivo menos

claramente demarcado que seria o de criação de uma ambiência sagrada. Uma das possibilidades de justificativa para uma reaproximação da Igreja com os artistas é dada por meio da construção de uma relação de analogia entre o ato criador artístico e o divino, e de um elo entre a experiência estética e a Revelação. Criam-se, assim, condições – ainda que temporárias – para uma nova parceria de artistas modernos com a Igreja, mas, concomitantemente, padrões iconográficos tradicionais experimentam profundas alterações.

xcluindo-se uma arte litúrgica passadista e pasteurizada, as opções restantes deixavam aberta uma janela para manifestações do tipo representado por uma arte de cunho predominantemente abstrato, em que a própria espiritualidade pessoal do artista se tornava soberana, ou para as obras em que o conteúdo religioso procura uma ponte com as preocupações do tempo presente. Nelas estão contidas as duas principais tendências da arte religiosa do período.

Colocando em segundo plano a função didática da arte sacra, o padre Jean-Marie Alan Couturier – líder de um grupo de renovação da arte sacra, diretor da *L'Art Sacré* e responsável pelo surgimento de várias igrejas modernas na Europa – seguia ao encontro de novas possibilidades que incorporavam, dentro dos templos, os resultados das pesquisas próprias ao movimento da arte moderna. Es-

sas idéias ficam claras em seu julgamento da obra de Matisse, em Vence: "Sua preocupação era a criação de um espaço religioso (...) tomar um espaço fechado de proporções bastante reduzidas e dar-lhe, unicamente pelo jogo das cores e das linhas, dimensões infinitas". (grifo meu)

Do outro lado da arena, o cardeal Celso Costantini, autor de diversos artigos de denúncia contra os excessos da arte moderna, denunciava os perigos do exercício no interior dos templos católicos de uma arte inteiramente voltada para os jogos formais. Ele temia, acima de tudo, a abertura proporcionada pela corrente de "avancados" à arte abstrata. Se na arte tout court do início da década de 1950 já era grande o embate entre a arte figurativa e a não-figurativa, na arte sacra a chegada da abstração podia significar verdadeira comoção: "Hoje parece que nossos artistas não têm nada a dizer, fazendo apenas exercícios de ritmos e cores; alguns pretendem inclusive substituir a representação dos santos com a chamada arte não-figurativa, feita só de combinações de linhas e cores. Esta modernidade é aberração".4

Mesmo comentadores entusiasmados com a arte moderna, não ficaram indiferentes à necessidade de apontar alguns de seus perigos. O teólogo e filósofo católico Jacques Maritain assinalou a tendência do artista moderno de cair no "perigo de seu delírio angelista", a soberba de pensar que pode criar absolu-

tamente. Isso significava, para ele, uma concepção extremada dos paralelos entre a criação divina e a artística. Se bem que o artista partilhava com Deus os atributos da criação, ele não era senão um criador em segundo grau. A arte não poderia existir em estado puro, livre de todo apego ao real, pois isso seria usurpar para ela a condição divina.⁵

Em seu trabalho *Intuição* criadora na arte e na poesia, Maritain traça o percurso do advento do Eu na arte: "A arte ocidental progressivamente deu ênfase ao Eu do artista e nas últimas fases mergulhou cada vez mais profundamente no universo individual e incomunicável da subjetividade criadora".6 Segundo o autor, é somente com o advento do cristianismo, ou seja, a humanização da pessoa divina e a divinização do homem por meio da encarnação, que a arte ocidental passou a comportar a subjetividade criadora do artista. Depois do fim da Idade Média, o sentido da pessoa e da subjetividade humana entraria num processo de interiorização cada vez mais acentuado, enfatizando-se sobremaneira o caráter sublime da vocação do artista que imprime em tudo o que cria a marca de sua individualidade:

Depois do nascimento de Cristo, a arte ocidental passou de um sentido da pessoa humana, inicialmente apreendida como objeto e no modelo sagrado do Eu divino de Cristo, a um sentido da pessoa humana apreendida finalmente como sujeito, ou na subjetividade

criadora do próprio homem, artista ou poeta.⁷

Na modernidade, a experiência da subjetividade chegaria à plena realização, atingindo o próprio ato criador. O sentido interior das coisas passa a ser enigmaticamente apreendido através do eu do artista e ambos se manifestam juntos na obra. Dali em diante o objeto seria tão-somente a obra; a pintura tornavase consciente de sua própria essência.⁸

Pode-se identificar, portanto, nas concepções de Maritain, a noção de certa tendência histórica na direção de uma humanização da arte sacra, decorrente do fato mesmo da encarnação ser fator deflagrador da individualidade na arte. Contudo, Maritain parece alertar que a exacerbação da subjetividade criadora poderia ser um dos principais fatores a conduzir ao delírio angelista, identificado como um grande perigo para a arte sacra.

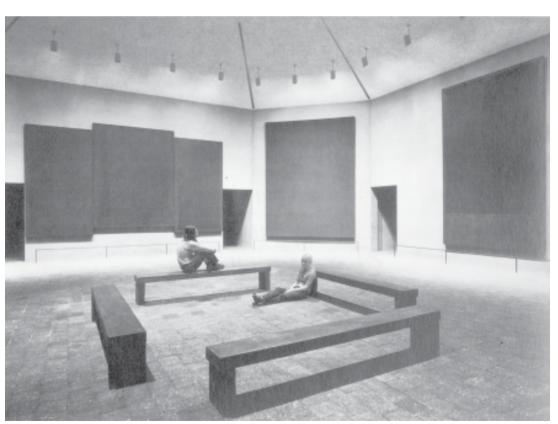
Tradicionalmente, a arte religiosa foi sempre uma arte funcional e, por isso, a opinião da Igreja sobre ela leva em conta, necessariamente, a avaliação, caso a caso, do cumprimento ou não de suas exigências específicas. Todavia, a Igreja não pode ignorar que até mesmo o padrão de uma arte ligada aos valores transcendentes é passível de variações ao longo do tempo e estas transformações dificilmente se fazem sem choques. Não é, pois, de se estranhar que desde os primórdios da Igreja Católica as definições sobre a arte sacra fossem alvo de

acirrados debates. Na modernidade, as idéias e posturas de alguns teólogos e de determinados segmentos do clero, que chegaram mesmo a forjar concepções originais e alocar novas funções à arte religiosa, calcaram-se muitas vezes em interpretações que não se alinhavam aos cânones traçados pelo Vaticano.

No jogo interativo entre valores e conceitos que vão sendo redefinidos e as obras realizadas no período, o espaço para realizações sem paradigma precedente foi aberto todas as vezes que as necessidades da arte moderna foram consideradas pertinentes o bastante para impor condições à arte sacra. Parece que foi exatamente o estabelecimento de novos valores que deu condições de existência para uma obra tão radical como, por exemplo, a Capela Rothko (1964-71), no Texas, Estados Unidos. Por outro lado, esses valores nascentes na filosofia da arte cristã tiveram sua inspiração nas próprias necessidades criadas pelos novos desafios lançados pelas formas modernas. Ao ser liberada pela fotografia da busca da representação ilusionista e pelo cinema de sua vocação narrativa, a pintura se tornara fundamentalmente auto-reflexiva e criara um enorme dilepara a arte religiosa cuja especificidade estava justamente em suas funções tradicionais: litúrgica e narrativa. Tanto os textos produzidos quanto as obras de arte religiosa executadas nesta conjuntura indicam o esforço operado no sentido de propor novas interpretações a um elenco de valores tradicionais. Desafiada pela necessidade constante de atualização, a arte sacra não poderia ficar indiferente ao intercâmbio do eterno e do moderno. Uma das possibilidades de atualização, ainda que circunscrita a um determinado espaço temporal, foi justamente aquela nova interpretação dos objetivos da arte sagrada, em que as funções narrativa e instrutiva sofrem uma desqualificação em favor da meta de criação de uma ambiência sagrada que deve mover espiritualmente o observador. Abria-se mão, portanto, das vantagens proporcionadas há tantos séculos pela iconografia reconhecível.

A aceitação da arte abstrata nas igrejas foi justificada por alguns pela sua capacidade de criar a ambiência sagrada. As formas não-figurativas seriam mais adequadas para expressar o místico e o sobrenatural em religião, pelo exato motivo por que sempre foram atacadas: elas não explicam, são irracionais e, então, assim como a música, possuem a capacidade de mover o espectador espiritualmente e conduzi-lo para além das realidades materiais. 10

O advento do abstrato na arte moderna foi em si mesmo um fator que permitiu uma nova exploração do espiritual. Os grandes pioneiros da não-figuração, Kandinsky, Mondrian, Malevich, concor-



Mark Rothko, Rothko Chapel, Houston, EUA, 1964-1971, interior.

daram em sua concepção da abstração, não como mero recurso formal, mas como uma progressão revolucionária na direção de uma linguagem mais essencial. Por meio desta, princípios e forças que governam interna e externamente o cosmos, poderiam ser, pela primeira vez, diretamente expressados. Agora, o que é solicitado ao pintor é a experiência direta e a criação de formas, e não mais o simples ilustrar de um evento.

Não deixa de ser intrigante a constatação de uma profunda reemergência do espiritual no mundo traumatizado do pósquerra, trazendo uma nova dimensão religiosa para a arte moderna, ela mesma tão alheia à religião tradicional ou mesmo, em certas instâncias, antagonista da religião organizada. A questão da espiritualidade, presente na maioria das primeiras teorias de arte abstrata, voltaria a se manifestar com toda pujança no expressionismo abstrato americano após a Segunda Guerra Mundial, ainda que sem as características de ocultismo que haviam assinalado as manifestações do início do século. Nas obras de Mark Rothko, principalmente, o caminho para a abstração vem à tona marcado pela necessidade de imagens transcendentes, culminando na sua última encomenda nos anos 1960: a decoração da Capela Rothko, na Universidade Rice, em Houston, Texas. Tempos antes, o artista havia respondido em carta a um amigo que comentara suas obras: "Não me interessam as relações de cor, forma ou

qualquer outra (...) As pessoas que choram diante de meus quadros estão passando pela mesma experiência religiosa que eu tive quando os pintei. E se você, como disse, é tocado apenas pelas suas relações de cor, então você não entendeu nada". 12

A Capela Rothko segue e aprimora a forte tendência de integração entre a arquitetura e pintura no século XX. As pinturas, algumas monocromáticas, em tons sombrios de violeta, marrom e preto, foram concebidas de forma inseparável de sua localização espacial. Como focos para meditação, as pinturas abstratas cromáticas de Rothko são definidas como "anteparos de mistério". 13 John Dillenberger destaca a capacidade de Rothko em expressar profundidades não mais transmitidas pelos objetos reconhecíveis tanto da arte quanto da religião, o que explicaria a capacidade daquelas imagens de induzir à meditação, visto que possuiriam o poder de alcançar o que símbolos tradicionais já não o fazem.14

É o mesmo ponto de vista de Mircea Eliade quando afirma que a "morte de Deus" significa antes de tudo a impossibilidade de expressão da experiência religiosa na linguagem religiosa tradicional. Segundo ele, o homem moderno teria se esquecido da religião apesar do sagrado sobreviver. Na arte, o sagrado teria se camuflado em formas, propósitos e significados aparentemente profanos.¹⁵

A questão que ficava em aberto era a de uma certa confusão entre os termos espiritual e religioso, não necessariamente intercambiáveis no mundo moderno. Na arte sacra, a aceitação radical dos pressupostos modernos acabava dando espaço a obras que escapavam do religioso stricto sensu, contaminadas por um espiritualismo difuso tal como na Capela Rothko. Ao se afastar em demasia da materialidade advinda da encarnação, a arte sacra perde de vista o que distingue o catolicismo. De fato, muito poucos clérigos ou fiéis seriam induzidos a associar, por exemplo, as imagens abstratas da Capela Rothko ao sacrifício do Cristo na cruz, que é a função litúrgica da imagem no altar. O enorme potencial de espiritualidade presente na pintura moderna, principalmente em determinadas correntes da abstração, não poderia ser associado direta e absolutamente com religiosidade.

Um caminho alternativo a esse foi também trilhado levando a arte sacra moderna a experimentar um contato mais próximo com a dimensão social, em detrimento do caráter místico.

As preocupações da Igreja e as do artista encontrariam seu ponto de interseção no conceito de sensibilidade, ou seja, a consciência humana do mundo dos sentidos e as maneiras de responder a este. A sensibilidade do artista o torna capaz de traduzir certos aspectos da estrutura do mundo dos sentidos na linguagem da obra de arte. Ora, a sensibilidade da

doutrina católica está fundada no dogma da encarnação como fenômeno histórico. A encarnação define a relação da segunda pessoa da Trindade com a ordem criada, o mundo natural, e essa relação será de parentesco do homem com Deus. A humanidade do Cristo seria, por conseguinte, testemunha de que os grandes exemplares de humanidade são expressões de Deus e aproximam os homens da divindade. "O trabalho do artista nasce da sua comunhão com a ordem natural (...) Na ordem de sua arte ele compreende a glória e o mistério da ordem criada". 16

0

o traçar um paralelo direto entre os atos criadores artístico e divino, a Igreja assente na inevitavelmente crescente autonomia da esfera artística. Frei Bruno Palma O. P. sintetiza desta forma algumas das idéias gestadas naquele período:

O que faz religiosa uma obra de arte é, antes de tudo, ser *bela* e realizada como obra de arte, ser de tal modo verdadeira e densa (...) que nos comunicaria e seria, indubitavelmente, a seu modo – fosse ou não religioso o artista –, uma centelha do ato criador do próprio Deus. Vendo-a, veríamos também um reflexo seu; ela nos faria mergulhar no seu mistério, ainda que obscuramente.¹⁷ (grifo do autor)

Em seguida, ele destaca o que viria a representar um desdobramento lógico desse esquema: "Mas há outra característica que remete a um plano ainda mais

sua densidade e força, nos fala do homem, dos seus dilemas, sonhos e inquietações. É lá, nessa profundeza, que se pode encontrar o religioso, porque se encontra o *humano*". 18 (grifos do autor) O processo não avançaria, porém, sem que o teor das obras sofresse variações significativas. Em primeiro lugar, a humanização não poderia se fazer sem alteração dos propósitos tradicionais da religião. Ao se aproximar do presente do homem, a arte sacra estaria se afastando do atemporal divino, encaminhandose para um enorme dilema. Ela não mais se contentaria em explorar o drama religioso, almejando conferir à obra um caráter mais amplo, a englobar também o drama da humanidade. A preocupação social que transborda dos trabalhos coloca os problemas do presente como um parâmetro de reflexão e as obras passam a tecer comentários sobre o homem atual.

radical: é religiosa toda obra que, pela

Em 1958, monsenhor Robert Dwyer reconhecia a inutilidade de se tentar manter viva a simbologia da catedral que dominara a cristandade por tantos séculos. Ele concluía que a catedral não mais dominava arquitetônica e politicamente a cidade porque a religião deixara de ser uma força dominante entre os homens. 19

A tentativa de relacionar a alteração dos fenômenos religiosos e da própria iconografia sacra às profundas mudanças trazidas pela modernidade no sentimento religioso e nas crenças humanas na Salvação foi um exercício constante nas formulações de teólogos, filósofos e historiadores do período. A máxima de Couturier – "as causas da decadência da arte sacra não devem ser procuradas na ordem artística e sim na religiosa" – espelhava uma crença generalizada de parte da intelectualidade católica que identificava a crise do cristianismo como uma crise de valores da própria civilização, perdida na dessacralização. "Tendo abandonado Deus para ficar consigo mesmo, o homem perdeu o caminho de sua alma", afirmou Jacques Maritain.²⁰

Entre as muitas contribuições de Maritain, destaca-se sua crítica ao humanismo liberal clássico. Ele analisou profundamente o que chamou de "a crise da civilização", apontando como sua causa major a aventura racionalista da exasperação do humanismo antropocêntrico. "O erro do mundo moderno consistiu em acreditar que o homem pode salvar-se sozinho e que a história humana se desenrola sem a intervenção de Deus", afirmava ele.21 Um longo processo de secularização por qual passou a idade moderna teria produzido um homem isolado em si mesmo, que substituíra o evangelho pela razão e guardava do cristianismo apenas uma concepção artificial. O humanismo clássico tinha como tragédia ter elegido como seus valores a liberdade e a filantropia:

> Na sua ânsia de autonomia, o homem moderno concebeu, como base de seus sistemas, uma dignidade e uma

retidão humana apenas, e do seu agir uma autonomia da vontade que exclui toda regulamentação vinda do exterior, mesmo de Deus. Acreditou na paz e na fraternidade sem o Cristo, e para não ter necessidade de um Redentor quis salvar-se sozinho, sem que a Caridade Divina tivesse influência alguma em sua vida.²²

Depois que o secularizado XIX produzira uma arte sacra pasteurizada, distante tanto das esferas transcendentes quanto das imanentes, os dramas do século XX pareciam impelir a sociedade desumanizada à busca por uma nova humanização. Esta, porém, radicalizar-se, distanciava-se da possibilidade de incorporação simultânea da esfera do transcendente. Assim, na primeira metade do século XX, a tentativa de recriação de uma arte sacra viva corria o perigo de operar-se à revelia do conceito ortodoxo da Redenção, justificado tão-somente pela dupla natureza divina e humana - de Jesus.

Uma certa disfunção da arte sacra, caracterizada pela constante alternância entre um naturalismo sentimentalizado (enfatizando o Cristo humano às expensas de sua divindade) e um formalismo desumanizado (ressaltando uma humanidade aparente e não real de Cristo), foi reconhecida pela Igreja Católica na carta encíclica *Mediator Dei*, de 20 de novembro de 1947. Lá se traçavam as bases modernas da liturgia sagrada, em consonância com o movimen-

to de renovação litúrgica. A Igreja Católica tentava preencher a solidão do homem moderno, descrente da intervenção divina, com a força mediadora do Redentor, cuio sacrifício da cruz é renovado sacramentalmente ao correr dos séculos através do culto eucarístico. Em sua tentativa de recuperação sob novas bases. a Igreja coloca como partes do mesmo processo, a concentração litúrgica na Eucaristia e a fixação da arte sacra nos aspectos humanos e divinos do Cristo. Nesse sentido, ela repudia as manifestações artísticas presas de um naturalismo fotográfico depauperado de espiritualidade ou dos esoterismos. É contrária tanto ao fanatismo das formas antigas, como ao Cristo sem dor.

0

Posto que ligadas à liturgia por uma relação de subordinação, as imagens sacras prescritas ("mui nobres servas do culto divino") devem reter a conotação ritual, assim como a forma do altar, ponto focal da liturgia e da igreja, deve reter todas as trágicas conotações de oferenda dolorosa que se faz necessária para expiar os crimes do mundo. Assim, ele não deverá ser apenas mesa de banquete (comunhão), mas também túmulo (imolação do cordeiro).23 A encíclica exortava os artistas ao não abandono da conotação ritual na arte sacra e advertia contra a atenuação dos aspectos sangrentos da redenção: "Está fora do caminho quem deseja restituir ao altar a antiga forma de mesa; (...) quem deseje retirar na representação do Redentor

Crucificado as dores acérrimas por Ele sofridas".²⁴

A Igreja afirmava que o verdadeiro e genuíno conceito da liturgia não excluía o Cristo histórico:

> Alguns, (...) chegam a ponto de querer tirar das igrejas as imagens do Divino Redentor que sofre na cruz. Mas essas falsas opiniões são de todo contrárias à sagrada doutrina tradicional (...) E assim como suas acerbas dores constituem o mistério principal de que provém a nossa salvação, é conforme as exigências da fé católica colocar isto na sua máxima luz, porque isso é como o centro do culto divino, sendo o Sacrifício Eucarístico a sua cotidiana representação e renovação, e estando todos os Sacramentos unidos com estreitíssimo vínculo à Cruz.²⁵ (grifo meu)

A *Mediator Dei* colocou como parâmetros da arte sacra que ela se mantivesse afastada do "excessivo realismo" e do "exagerado simbolismo", os dois principais perigos que poderiam recair sobre a arte religiosa moderna. Monsenhor Annabring esclarece:

A arte sagrada da Igreja deve possuir um certo caráter simbólico devido às realidades invisíveis da fé, das quais é signo visível. O naturalismo excessivo absorve a atividade dos fiéis no objeto mesmo, mais que no mistério que representa. O tratamento extremamente abstrato faz seu conteúdo

ininteligível para quem os contempla sem instrução prévia.²⁶

Maritain foi um grande defensor da liberdade da arte e do artista, e não deixou de enfatizar a absoluta dependência da arte sacra à sabedoria teológica, abalizada pela Igreja Católica. Segundo ele, mesmo obras inspiradas por um legítimo sentimento religioso por vezes não poderiam ter assegurado seu lugar no interior dos templos em virtude de não obedecerem às convenções próprias da arte sacra. Um exemplo seriam as obras do pintor flamengo Servaes, condenadas pelo Santo Ofício em 1921. O autor, um homem "cristão e talentoso", estaria traindo certas verdades teológicas ao conceber o Caminho da Cruz como vertigem de dor. Sua grande falha era esquecer que é a dor de uma pessoa divina.27

Para estar em acordo com a teologia cristã, a arte sacra deveria ser capaz de abordar com pesos iguais as facetas complementares da natureza do Cristo, realizando plenamente para o observador o ideal de redenção do qual ele é participante. Etimologicamente, 'sacro' equivale a separado. No cristianismo, no entanto, o sacro é contaminado de junção. Deus não pode mais ser completamente o outro devido à encarnação, base do humanismo cristão. Por isso, a iconografia de Cristo sofre tamanho perigo de perder sua faceta do mistério quando há o exagero dessa vertente, com uma aproximação excessiva em relação aos aspectos humanos.²⁸

O cristianismo introduz no mundo um novo humanismo, um humanismo sacro (...) essa divinização do homem não destrói o conceito do numinoso. O cristianismo dá primazia ao amor mas seria errado querer despojar o santuário cristão da terrível dignidade que lhe confere o mistério que nele habita.²⁹

no motivo da Crucificação que esse ideal deveria realizar-se 🛮 mais plenamente. Em geral, porém, as figuras da Crucificação tendem a sofrer as marcas de um distanciamento da exposição explícita das chagas, ou de uma radicalização do paradigma de agonia estabelecido por Matthias Grünewald no retábulo Isenheim do século XVI: em ambos os casos, o que está sendo celebrado é o Cristo terrestre. Joseph Pichard constatou a raridade com que o Cristo triunfante foi abordado na época moderna e concluiu: "Encontra-se plenamente estabelecido que o tema do Cristo torturado e agonizante assim como o da Mãe sofredora sobrevivem nos temas atuais. símbolos permanentes e exemplares do destino do homem". 30

É fato, porém, que uma evocação do mistério da cruz que não se reduza à representação de um suplício espantoso evocativo dos píncaros do sofrimento humano nem a uma referência abstrata da vitória do amor de Deus pelos homens não é tarefa simples. ³¹ A Igreja postula parâmetros de representação do motivo calcados nessa solução de compromisso.

O crucifixo do altar não deve expressar uma interpretação naturalista do sacrifício do Cristo. Mais que dar ênfase aos aspectos dramáticos e emocionais da crucificação, o crucifixo ideal descreve as realidades dogmáticas deste ato de redenção. A vontade interna do sacrifício do salvador e sua oferenda física externa que sugerem o triunfo sobre a morte são importantes notas de verdadeira representação.³²

Entretanto, a história da arte cristã já demonstrou as dificuldades na obtenção desse ideal de equilíbrio. Nas artes, a representação da figura do Cristo crucificado se faria esperar por cinco séculos. Ainda assim, em suas primeiras aparições, mostrava um Jesus vivo, de olhos bem abertos. Quando finalmente sua morte passou a ser representada, isso era feito, geralmente, de uma forma plácida, sem sinais aparentes de sofrimento. A partir da Idade Média tornou-se mais comum a exibição do sangue vertendo das feridas de Cristo. No Renascimento, conviveram tendências diversas que podem, de certa maneira, ser associadas a tradições artísticas diferentes. Enquanto na Itália predominava um tipo de Cristo mais sereno, a escola flamenga tendia a enfatizar o sofrimento torturante.

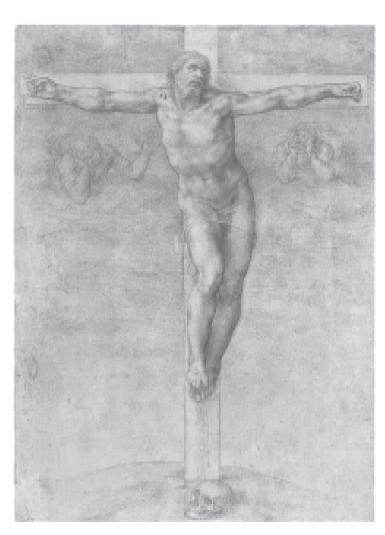
Tais modelos poderiam ser exemplificados em suas formas mais radicais por dois artistas do século XVI: Miguelangelo e Grünewald. Duas obras desses autores, ambas da década de

E

1540, são significativas dessas correntes. No desenho de Miguelangelo, a figura de Cristo atlética e pujante é a de um super-homem que não sofre. Ao contrário, não há figura tão torturada, exterior e interiormente, como o Cristo do retábulo de Grünewald (1515), expirante, de pele esverdeada e cravada de espinhas, recurvando os dedos das mãos em estertor. A Crucificação de Isenheim é a expressão máxima do sofrimento humano patético.

No século XVII, o Cristo (c.1631-1632) de Diego Velázquez no Museu do Prado parece ser uma das raras instâncias de compromisso e equilíbrio da dualidade homem-deus. O pintor não dispensa mostrá-lo morto, cabeça pendendo, feridas sangrando. Ao mesmo tempo, porém, a luz da Ressurreição é bem visível, indicando o desenrolar e o sentido do acontecimento.

O kitsch do século XIX, por sua vez, consolidou um padrão da Crucificação em



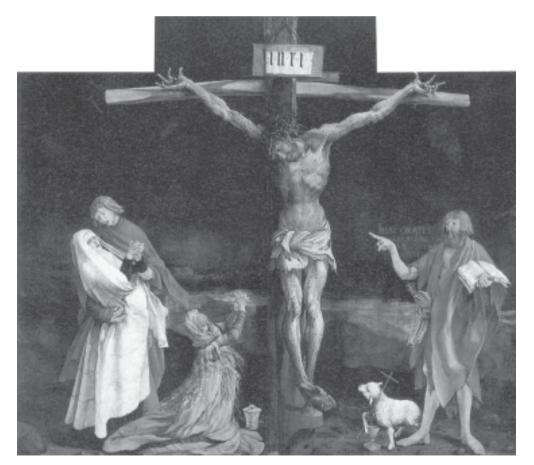
Miguelangelo, Crucificação, desenho grafite s/papel, c. 1539-41, (British Museum, Londres).

que elegantes corpos de um "belo homem" são levados à cruz aparentemente por acaso, sem que tivesse de sofrer qualquer dor, tornando supérflua a cruz. Esquece-se o aspecto divino do Salvador à custa de sua bela humanidade.⁵³ A reação da arte moderna viria na forma do Cristo atualizado no presente.

Paul Gauguin foi um que recusou a historicidade da Crucificação, retratando um Cristo sem chagas, com formas e cores distanciadas dos padrões de mimetismo natural. Mais ainda, o episódio se desenrola em uma sociedade contemporânea. Seu *Cristo amarelo* (1889)

é um Deus circunscrito àquela comunidade camponesa.

Talvez seja Georges Rouault quem represente de forma mais cabal a tendência do Cristo cheio de piedade e sempre com uma expressão humana. Para Lionello Venturi seus Cristos possuem uma dignidade sem limites, em que a crueldade dos homens transparece de sua serenidade. Ele sente mais do que ninguém o Cristo feito homem e que "está agonizante até o fim do mundo". Seu impulso é o de abordar os temas religiosos de uma maneira liberta de convenções hipócritas. Ao rechaçar os padrões usuais de

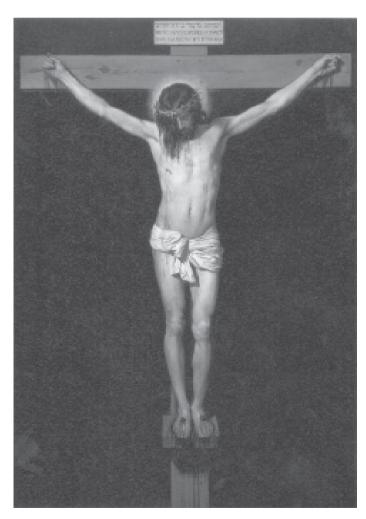


Matthias Grünewald, retábulo Isenheim, óleo s/madeira, 1515, [Musée d'Unterlinden, Colmar].

beleza e livrar a pintura de toda "literatura", Rouault ultrapassa a deformação paroxísmica em prol de um sofrimento majestoso. ³⁵ Recusando-se a pintar nazarenos açucarados, marca da arte litúrgica do século XIX, as imagens do Cristo de Rouault atualizam e prolongam no tempo o pecado e a crueldade do homem: "toutjours flagellé…" é a inscrição de uma imagem de Cristo morto da série de gravuras *Miserere*, publicada em 1948.

Por outro lado, suas inúmeras imagens

do Cristo na cruz extrapolam em uma dignidade contida que acaba por tornálas parte daquela tendência de apresentação de um Cristo sem estigmas e, portanto, sem função litúrgica ou sacramental. Como ressaltou Edgar Wind, do modo como Rouault nos apresenta, as imagens do Cristo torturado aparecem: "como uma figura humana, um modelo humilde de todo o sofrimento terreno que continuará enquanto durar o mundo (...). A devoção que essas imagens suscitam está mais próxima da meditação moral



Diego Velázquez, Crucificação, óleo s/tela, c. 1631-1632, (Museu do Prado, Madri).

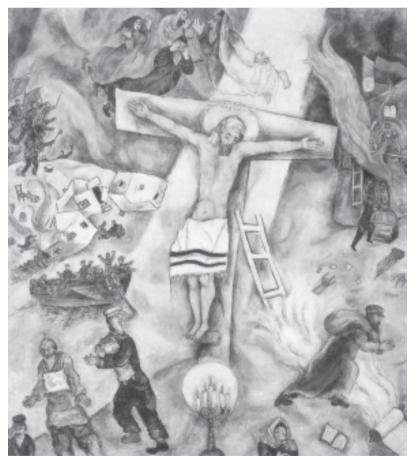
sobre a crueldade humana e a mansidão divina do que a participação num sacramento". ³⁶

Outros artistas preferiram buscar a contemporaneidade de Cristo na exaltação dos tormentos físicos da Crucificação. O pintor alemão Lovis Corinth explorou como ninguém todo o horror de uma cena de tortura. Em uma *Crucificação* de 1907 fica difícil reconhecer qualquer parcela divina da natureza de Cristo, que sofre simplesmente toda sua agonia causada por algozes implacáveis.

A Guerra adicionou um elemento a mais

de identificação dos sofrimentos humano e divino na representação da Crucificação. ³⁷ Alguns, como Chagall, chegaram
a incorporar à cena episódios concretos
da experiência contemporânea de determinada comunidade. A *Crucificação*, de
1939, no Art Institute de Chicago, é uma
comparação direta das experiências dos
judeus da Europa Oriental com a perseguição e crucificação de Jesus.

Outros, como Graham Sutherland, aludiram à Guerra mesmo que concentrando visualmente a cena na própria crucificação de Jesus. Sutherland foi artista oficial de guerra, voltando-se para a pintu-



Marc Chagall, Crucificação, óleo s/tela, 1939, (Art Institute, Chicago).

ra religiosa ao final do conflito bélico. A busca pela imagem sensível da devastação e destruição causadas pelo homem persistiu em seu trabalho de caráter sacro. A Crucificação, pintada em 1946 para a igreja de São Mateus, em Northampton, Inglaterra, representa bem a tendência de exploração visual radical do tormento de Jesus. Os dois modelos imolados são as fotografias de vítimas dos campos de concentração da Segunda Guerra Mundial e o retábulo Isenheim de Grünewald. Entretanto, a agonia sagrada é levada a um tal paroxismo que praticamente remete à acusação pura e simples e acaba por excluir a parcela de compaixão e êxtase capaz de impor ao contemplador o significado sacramental da cena e lhe conferir um sentido redentor.

A aflição do tempo presente, vivida e observada pelos artistas, torna-se, assim, parcialmente responsável por uma visão renovada da tortura na cruz. A *Crucificação* de Sutherland é uma das obras que se apresentam nitidamente como um brado contra a agonia sem sentido da Guerra Mundial e do holocausto. Ao explorarem mais o lado terreno do martírio divino, as obras de arte acabam por enfatizar o irmão da humanidade. Dessa maneira, o drama de Cristo se iguala ao drama da coletividade.

Essa tendência da arte religiosa na modernidade inquietou a Igreja, que contestou sua excessiva humanidade. A crítica, iniciada na encíclica *Mediator Dei*,

prosseguiu afirmando continuamente que o artista não poderia mergulhar na miséria do tempo, deixando de lado o aspecto redentor que justifica a religião católica:

A representação artística dos temas cristãos no curso dos últimos tempos tem tomado freqüentemente um aspecto sombrio e triste refletindo a tragédia da condição humana em meio a uma época transtornada pelo materialismo ateu. Sem fechar os olhos à dramática situação da humanidade, sem renunciar a ser testemunha da desdita humana cansada pela perda do sentido de Deus e do homem, o artista que trabalha para uma igreja deve desenhar nela os motivos permanentes da esperança cristã, transfigurando o sofrimento e dando-lhe um sentido redentor.⁵⁸

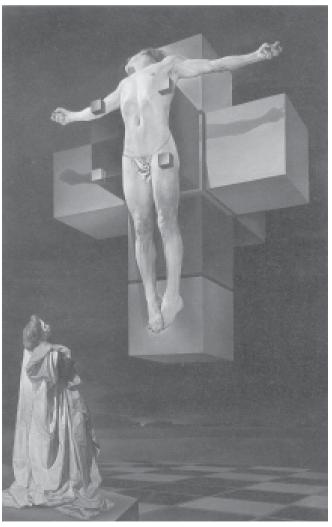
A abordagem dos temas religiosos punha toda sua complacência nos aspectos do trágico, da miséria, do pecado. As imagens haviam se tornado brados contra a agonia sem sentido do mundo moderno e, consequentemente, distanciavam-se do ideal católico, posto que na religião a agonia possui seu sentido.³⁹ A cruz se tornara desnecessária ou inútil. É isso que parecem proclamar duas das mais radicais - ainda que antagônicas - experiências de inovação iconográfica do motivo da Crucificação realizadas no século XX: a Crucificação (1954) de Salvador Dalí e o mural de José Clemente Orozco, Modern migration of the spirit (1932). Não é por acaso que em ambas

as imagens o Cristo tenha abandonado a cruz.

Dalí pintou aquela obra com o intuito de oferecer uma imagem que fosse a completa antítese ao retábulo Isenhein de Grünewald, que ele considerava "materialista e brutalmente antimístico". 40 Nela Cristo aparece pairando sobre a cruz. Seu corpo não está perfurado e os quatro pequenos cubos de madeira que aludem aos pregos da paixão não chegam a tocar sua pele e flutuam soltos no ar. O

gesto de seus braços sugere um ato de oferecimento completo. Cristo está isolado do mundo dos homens, que apenas assistem (na figura da mulher que contempla a cena) ao ato de vontade de um Deus. Não há vestígio da responsabilidade humana na crucificação nem tampouco sinal que seu ato se revestisse de algum sofrimento.

Com seu machado, o Cristo de Orozco acabou de derrubar a cruz, que passará doravante a fazer parte dos escombros



Salvador Dalí, Crucificação, óleo s/tela, 1954, (Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque).

da civilização humana junto com as armas e equipamentos de guerra, as ruínas de edifícios e templos, as obras de arte destroçadas que se amontoam no plano de fundo. Seu corpo foi tão devastado pelo sofrimento que está descarnado deixando os músculos expostos. As chagas cristalizaram-se em buracos fundos e negros. Cristo é periclitantemente humano na sua miséria e na sua descrença. A raiva de seu gesto é a mágoa pela inutilidade de seu sacrifício. A utopia da paz e fraternidade está implícita, porém sua concretização está nas mãos dos homens. Ele parece lançar um ultimato

à humanidade: - Decidam agora: terá sido tudo em vão?

E

Experiências radicais como as de Dalí e Orozco suscitam o pasmo e somente se explicam por sua inserção em um período em que as experiências de reunião dos vetores arte moderna e arte sacra ofereceram possibilidades tão amplas de transformação de padrões tradicionais de iconografia que chegaram mesmo a contrariar certos pressupostos fundamentais de embasamento teológico da arte cristã.

Artigo recebido para publicação em agosto de 2003.



José Clemente Orozco, *American civilization – modern migration of the Spirit*, fresco, 1932, (Baker Library, Darthmouth College, New Hampshire).

N O T A S

- Nas Preleções sobre a estética, apud Edgar Wind, A eloqüência dos símbolos, São Paulo, Edusp, 1997, p. 168. Ver também Gerard Bras, Hegel e a arte: uma apresentação à estética, Rio de Janeiro, Zahar, 1990.
- 2. Dom Joseph Frings, Experiências pastorais e as novas igrejas de Colônia, in Juan Plazaola, *El arte sacro actual*: estúdio, panorama, documentos, Madri, La Editorial Católica, 1965, p. 605-608. Todas as fontes provenientes deste livro são citadas com traduções minhas.
- 5. Apud Pie-Raymond Régamey, Arte sacra contemporânea, São Paulo, Herder, 1965, p. 285.
- 4. Celso Costantini, Modernidade e tradição, in Juan Plazaola, op. cit., p. 601-605.
- 5. J. Guimarães Vieira, Maritain e o problema da arte, *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 35, jan./jun. 1946, p. 520-528.
- 6. Jacques Maritain, *A intuição criadora na arte e na poesia*, Belo Horizonte, Laboratório de Estética, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, 1982.
- 7. idem.
- 8. idem.
- 9. Dom Paolo Marella, A arte sacra nas normas diretivas da Santa Sé, in Juan Plazaola, op. cit., p. 657-667.
- 10. Gabrielle Langdon, A spiritual space: Matisse's chapel of the Dominicans at Vence, *Zeitschriff für Kunstgeschichte*, v. 51, n. 4, 1988, p. 557-558.
- 11. Ver Mike King, Concerning the spiritual in twentieth-century art & science, *Leonardo*, v. 31, n. 1, 1998; Sheldon Nodelman, *The Rothko Chapel paintings*: origins, structure, meaning, Austin, University of Texas Press, 1997, p. 310.
- 12. Apud Henk van Os, *Sienese altarpieces 1215-1460*: form, content, function, volume II: 1344-1460, Groningen, Egbert Forsten, 1990, p. 27. Tradução minha.
- 13. Geraldo de Souza Dias Filho, O expressionismo abstrato: a pintura norte-americana nos anos 40 e 50, in Annateresa Fabris (org.), Arte e política: algumas possibilidades de leitura, São Paulo; Belo Horizonte, Fapesp; C/ARTE, 1998, p. 107-161.
- 14. John Dillenberger, Artists and church commissions: Rubin's *The Church at Assy* revisited, in Diane Apostolos-Cappadona (ed.), *Art, creativity and the sacred*: an anthology in religious and art, New York, Continuum, 1995, p. 204.
- 15. Mircea Eliade, The sacred and the modern artist, in Diane Apostolos-Cappadona (ed.), op. cit., p. 179-181.
- 16. John W. Dixon Jr., The sensibility of the Church and the sensibility of the artist, in Finley Eversole (ed.), Christian faith and the contemporary arts, New York, Abingdon, 1957, p. 87. Tradução minha.
- 17. Alceu Amoroso Lima e Frei Bruno Palma, *Arte sacra Portinari*, Rio de Janeiro, Alumbramento, 1982, p. 91.
- 18. idem.
- 19. Mons. Robert J. Dwyer, Arte e arquitetura para a Igreja de nossos dias, in Juan Plazaola, op. cit., p. 636-643.
- 20. Jacques Maritain, A crise da civilização, *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 29, jan./jun. 1943, p. 95-114.
- 21. ibidem, p. 97.
- 22. ibidem, p. 99.
- 23. Edgar Wind, op. cit., p. 174.
- 24. Pio XII, *Mediator Dei*: encíclica sobre a sagrada liturgia, *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 39, jan./jun. 1948.
- 25. idem.

- 26. Mons. Joseph J. Annabring, Diretrizes diocesanas para a construção de igrejas, in Juan Plazaola, op. cit., p. 686-693.
- 27. Jacques Maritain, Art et scolastique, Paris, Louis Rouart et Fils, 1935, p. 175-177.
- 28. Juan Plazaola, op. cit., p. 15-17.
- 29. ibidem, p. 18.
- 30. Joseph Pichard, L'art sacré moderne, Paris; Grenoble, B. Arthaud, 1953, p. 126.
- Comissão Nacional de Ensino Religioso em França / Comissão de Meios Audiovisuais, Diretrizes referentes à imaginária religiosa destinada às crianças, in Juan Plazaola, op. cit., p. 577-581.
- 32. Mons. Joseph J. Annabring, op. cit.
- 33. Richard Egenter, O mau gosto e a piedade cristã, Lisboa, Editorial Áster, 1960, p. 194 e 232.
- 34. Ver F. Rouault Peixoto Filho e Luiz Orlando Carneiro, Georges Rouault: o pintor do *Miserere, A Ordem,* Rio de Janeiro, v. 38, n. 60, jul./dez. 1958, p. 103-106 e 219-222.
- 35. Jacques Maritain, Georges Rouault, New York, Harry N. Abrams & Pocket Books, 1954.
- 36. Edgar Wind, op. cit., p. 174.
- 37. Ver Anna Paola P. Baptista, Paraíso e inferno na terra: ecos da II Guerra Mundial na pintura religiosa brasileira, 1940-50, *História Social*, Campinas, n. 7, 2000, p. 49-65.
- 38. Mons. Jean-Jullien Weber, Diretório de arte sacra para a diocese de Estrasburgo, in Juan Plazaola, op. cit., p. 702-714.
- 39. Pie-Raymond Régamey, op. cit., p. 222.
- 40. Apud Crucifixion, London, Phaidon, 2000, p. 228.

Angelo Adriano Faria de Assis

Doutorando em História pela Universidade Federal Fluminense.

Uma Família Criptojudaizante nas Garras da Inquisição Os Antunes, Macabeus do Recôncavo baiano

Após a proibição do judaísmo no reino em 1497, e a criação da Inquisição portuguesa em 1536, muitos cristãos-novos optaram por começar vida nova longe dos rigores que encontravam em Portugal, e as capitanias do Nordeste açucareiro faziam-se umas das principais escolhas. Entre os cristãos-novos que se dirigiam ao Brasil, recebeu a Colônia, presumivelmente, algumas famílias de criptojudeus - aqueles que, não aceitando a conversão forçada dos antigos judeus ao cristianismo, mantinham em secreto as práticas da religião que não podiam seguir abertamente. Os Antunes, do Recôncavo baiano, denunciados durante a primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil, entre 1591 e 1595, são exemplo privilegiado da resistência judaica em épocas de monopólio católico.

Palavras-chave: Inquisição, criptojudaísmo, resistência judaica.

during 1497 and the creation of the Inquisition in Portugal in 1536, a lot of new-christians choose to start a new life far away from the rigourism that they find in Portugal, and the sugar areas of the Northeast were one of the main choices of them. Between the new-christians that went to Brazil, some of them were "criptojudeus" - hidden jewish - those that don't agree with the forced convertion of christianism and maintained in secret the religions'practice that couldn't be sustained in liberty. The Antunes, from Bahia, denounced during the first visitation of the Holy Office in Brazil, between 1591 and 1595, are privileged examples of the jewish resitance during the time of catholic monopoly in the portuguese world. Keywords: Inquisition, hidden jewish, jewish

After the prohibition of jewish in the kingdon

Sendo-nos muito certo que os judeus e mouros obstinados no ódio da nossa Santa Fé Católica de Cristo Nosso Senhor que por sua morte nos remiu, têm cometido e continuamente contra ele cometem grandes males e blasfêmias em estes nossos reinos, as quais não tão-somente a eles, que são filhos de maldição, enquanto na dureza de seus corações estiverem, são causa de mais

resistance.

condenação, mais ainda a muitos cristãos fazem apartar da verdadeira carreira, que é a Santa Fé Católica.¹

ssim justificava o monarca português d. Manuel I (1495-1521) a publicação do édito de expulsão dos judeus de Portugal, em fins do século XV. Mal havia inaugurado a Modernidade, vivendo os lusitanos o período áureo da expansão marítima e dos descobrimentos, tinha início um longo período de domínio católico sobre Portugal. Desde a implantação na última década do século XV das leis de dom Manuel, que puseram fim ao longo convívio entre judeus e cristãos no reino, a resistência dos agora denominados cristãos-novos se fez sentir fortemente, intensificando-se em grande escala após a instauração do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição no ano de 1536, durante o reinado de d. João III. Dessa forma, o tribunal inquisitorial português encontraria nos neoconversos não apenas a justificativa para sua criação, mas também suas principais vítimas, apontados como maiores ameaças à pureza da fé cristã no reino. O fato é que, malgrado os exageros e generalizações, muitos dos antigos adeptos da religião de Israel convertidos à força ao catolicismo, reuniriam forças e encontrariam formas de burlar a lei para continuar a comungar a fé do coração.

Embora os cristãos-novos procurassem escapar às desconfianças e perseguições populares, esforçando-se por demonstrar

publicamente a sua devoção à religião católica, no intuito de integrarem-se à sociedade portuguesa, alguns dentre eles, longe dos olhares da população, esforçavam-se por manter, malgrado os impedimentos, as crenças e rituais de seus antepassados, sendo, por isso, designados judaizantes ocultos, ou seja, criptojudeus. A intensa presença eclesiástica e a crescente organização do Santo Oficio português durante o Quinhentos tornavam ainda maiores as pressões contra os neoconversos. Buscando fugir da pressão social e da ameaça inquisitorial, considerável parcela dos cristãos-novos procuraria refúgio em terras distantes, como a América portuguesa, um dos locais preferidos para os que deixavam o reino, visto o próprio destaque que a economia açucareira ganhava para os interesses reinóis. De fato, muitos neoconversos conseguiriam, em certa medida, recompor suas vidas no quase anonimato de uma sociedade em formação e, portanto, pouco disposta a preocupações mais sofisticadas, sobremaneira no campo religioso, posto que a enorme distância da sisuda moral eclesiástica européia refletiria num confortável despojar no viver colonial, uma vez que se encontravam todos - cristãos-novos e cristãos-velhos - mais preocupados com a própria (e imediata) sobrevivência em ambiente inóspito. O quadro de relativa tranquilidade no convívio entre cristãos-velhos e cristãos-novos, contudo, seria modificado pelas visitações do Santo Ofício à América lusa.

Salvador da Bahia de Todos os Santos. Corria o período da graça referente à segunda visitação inquisitorial ao Brasil, que procuraria hereges e crimes contra a pureza da fé católica na Colônia entre 1618 e 1620, quando o lavrador de mandioca Antônio de Aguiar Daltro compareceu à audiência matinal da Mesa do Tribunal para acusar, diante do inquisidor Marcos Teixeira, um certo Adão Gonçalves, mancebo mamaluco que, à época da denúncia - setembro de 1618 -, atuava como soldado no Forte de Tapagipe, na mesma Bahia. Segundo Antônio, fazia cerca de treze anos que Adão havia roubado da porta principal da igreja de Matoim um retrato da cristã-nova Ana Rodrigues, do que "houve grande escândalo entre os cristãos-velhos daquela freguesia", segundo se dizia em fama pública.2

Matriarca dos Antunes, família duramente atacada perante a Inquisição, Ana Rodrigues fora denunciada seguidamente como conhecida judaizante durante a primeira estada do Santo Oficio na Colônia, em finais do século XVI, sendo presa e enviada a Lisboa para julgamento pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça, em 1593. De idade avançada contava mais de oitenta anos quando no cárcere -, acabaria por adiantar o provável resultado de seu processo, morrendo na prisão, enquanto esperava julgamento. Os inquisidores, contudo, fariam questão de demonstrar que nem a morte da ré era razão suficiente para impedir a justiça do Santo Tribunal. A condenação da pobre mulher deveria servir de lição aos futuros hereges. Por esse motivo, seus ossos seriam desenterrados para que fosse queimada em efígie por sentença datada de 9 de maio de 1604. O tal retrato desaparecido da porta da igreja de Matoim, por praxe inquisitorial, teria sido pintado e lá posto a mando do Santo Oficio, como forma de manterem vivos na lembrança daquela comunidade os riscos a que estariam sujeitos os que escolhessem processar uma fé proibida, a ratificar que os braços da Inquisição não vislumbravam limites para alcançar suas vítimas: o quadro mostrava Ana entre labaredas e seres demoníacos, a significar que morrera relapsa, considerada herege apóstata da fé, merecedora do castigo reservado aos que abandonavam ou desvirtuavam o catolicismo.

O roubo da tal imagem, afirmava ainda o lavrador de mandioca perante o visitador, teria ocorrido a pedido do então patrão do futuro soldado Gonçalves, o cristão-velho Henrique Muniz Teles, casado com dona Leonor Antunes, uma das filhas de Ana Rodrigues, interessado em livrar não só a esposa e o restante da família de comentários acerca do cruel destino que tivera sua mãe e da má fama que dela herdaram, procurando preservar-lhes a honra e evitar novas acusações e problemas com o Santo Ofício, mas a si próprio de possíveis desconfianças com relação à pureza e reti-

dão de sua fé.

A história da família Antunes no Brasil teria começado cerca de seis décadas antes, em dezembro de 1557, com a chegada do cristão-novo Heitor Antunes, marido de Ana Rodrigues, na mesma embarcação que trouxera o recém-nomeado governador-geral Mem de Sá para assumir sua função. Com Heitor vieram esposa e filhos; outros teriam nascido já na Bahia: seriam sete irmãos ao todo, sem contar um que morrera doente ainda no reino, chamado Antão, quando o clã morava na vila da Sertã, localizada na região da Beira, a meio caminho entre o Atlântico e a fronteira com a Espanha.

A família fixar-se-ia em Matoim, no Recôncavo bajano. Homem de influência na região, conseguiria matrimônios para os filhos com representantes das melhores famílias: Isabel Antunes, casada com o cristão-velho Antônio Alcoforado; Violante Antunes, casada com o cristãovelho Diogo Vaz Escobar; Beatriz Antunes, casada com o cristão-velho Sebastião de Faria, senhor de engenho que participou das lutas pela conquista do Sergipe aos índios aimorés; Leonor Antunes, casada com o cristão-velho Henrique Muniz Teles, fidalgo escudeiro da casa real; Jorge Antunes, casado com a cristã-velha Joana de Bitencourt de Sá; Álvaro Lopes Antunes, casado com a cristã-velha Isabel Ribeiro. Nuno, o filho mais novo, se envolveria com uma donzela cristã-nova de uma família amiga, mas

seria impedido pela mãe, irmãos e cunhados de levar o relacionamento adiante, acabando por gerar desentendimentos e inimizades entre as duas famílias. À época da visitação, três dos filhos do casal Antunes já eram falecidos: Isabel, Violante e Jorge, cuja esposa arrumou novo casamento com Sebastião Cavalo, que viria a se tornar o novo dono do engenho outrora pertencente ao clã.

O patriarca dos Antunes alcançaria considerável prestígio ao longo de sua vida. Por sua origem neoconversa, contudo, só viria a conseguir um maior destaque a partir de sua transferência para a região brasílica. Impedido de enobrecer pela mácula do sangue que carregava, considerado impuro, fazia-o pelo destaque econômico e social: inicialmente mercador, tornou-se exemplo de comerciante a enriquecer no trópico em formação e do avanço dos neoconversos sobre a propriedade fundiária e o negócio do açúcar, ameaçando os interesses e o poder da camada cristã-velha, vindo a transformar-se - graças ao apoio dado por Mem de Sá em certa querela envolvendo a região de Matoim - em dono de terras e, mais tarde, senhor de engenho.

O comerciante senhor de engenho portava ainda as insígnias e o prestígio de "cavaleiro da casa del-rei Nosso Senhor", o que colaborava para que fosse bem relacionado entre os principais e governantes da Colônia, homem de confiança do governador-geral. Prova disso é que assinaria como testemunha em um

relatório administrativo enviado por Mem de Sá ao rei d. Sebastião no ano de 1572. Seria ainda, durante certo tempo, um dos responsáveis pelo pagamento dos ordenados ao bispo e cabido da capitania, como rendeiro dos dízimos do açúcar. "Enobrecido" pelas relações e pelo dinheiro, vangloriava-se igualmente Heitor Antunes ao dizer possuir um alvará que comprovava sua descendência direta dos Macabeus - célebre e heróica família de sacerdotes e militares hebreus, fundadores de uma dinastia, no século II a.C., que permitiu aos judeus a liberdade de viver segundo seus costumes e crenças, governando a Judéia durante 126 anos.

Do cavaleiro macabeu era conhecida a fama de realizar em seus domínios reuniões judaicas, onde "se adorava a toura"

(corruptela de *Torá*³) – metáfora bastante usada para dizer que se seguia a lei mosaica ou lei dos judeus -, numa sinagoga que teria construído em suas terras, "uma casinha separada", localizada ao lado de sua residência: a "esnoga de Matoim", a mais denunciada e conhecida de toda a Bahia. Freqüentada por alguns dos principais da capitania, nela reuniam-se secretamente os judaizantes em dias específicos, "deixando dito na cidade que iam fazer peso" - procurando, sem muito sucesso, despistar o verdadeiro objetivo dos que lá iam. Líder da sinagoga que construíra em suas terras, Heitor funcionava como uma espécie de "rabi" dos judaizantes da região, responsável pela liturgia e manutenção das tradições da fé proibida, atuando ainda na orientação aos criptojudeus nas questões



Aspecto contemporâneo do Engenho Freguesia, em Matoim, Recôncavo Baiano, que pertenceu à família Antunes. Foto: arquivo pessoal do autor.

de fé, interpretações teológicas e dificuldades no comportamento do dia-a-dia.

A fama da "esnoga dos Antunes" iria longe, ultrapassando em muito a vida de seu próprio fundador: o rabi macabeu do Recôncavo faleceria por volta de 1575-1577, momento em que Ana Rodrigues toma a frente da família e o controle dos negócios, auxiliada pelos filhos e genros. Mesmo com a ausência do patriarca dos Antunes, a sinagoga de Matoim continuaria sua atividade, presumivelmente, tendo um de seus filhos como responsável. Determinados denunciantes que citam a "casinha" de Matoim ao inquisidor diziam ter conhecimento da sua existência há mais de vinte ou trinta anos, o que a transformava na mais antiga sinagoga em funcionamento de que se tinha notícia na Bahia e uma das mais tradicionais da região colonial àquela época. Nem mesmo a chegada da visitação inquisitorial às capitanias açucareiras do Nordeste (Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba), entre 1591 e 1595, a espalhar o medo por todos os lados, teria sido motivo suficiente para que cessassem as reuniões judaicas em Matoim, num claro sinal de enfrentamento ao Santo Oficio e à religião dominante.

Fruto do que Anita Novinsky definiu como importância do aumento da vigilância sobre áreas economicamente prósperas, ⁴ Sonia Siqueira caracterizou como necessidade de vigilância das crenças na Colônia⁵ e Ronaldo Vainfas denominou de "vasto programa expansionista exe-

cutado pelo Santo Ofício na última década dos quinhentos",6 as primeiras visitações inquisitoriais ao Brasil ressaltam o novo momento político vivido por Portugal: ocorrem durante o domínio Filipino (1580-1640), bem mais rigoroso e atento no tocante ao controle administrativo, político e religioso dos espaços coloniais do que a dinastia dos Avis. Por mais que nas cortes de Tomar o monarca Felipe II tenha se comprometido a respeitar a autonomia das instituições portuguesas, foi justamente sob o domínio dos Habsburgo que a Inquisição esticou seu braço até a América portuguesa, como já o fizera sobre a parte hispânica.

A estada da Inquisição nas capitanias do açúcar significaria o fim da relativa harmonia existente no convívio entre os cristãos diferentes pelo sangue, refletindo o ambiente de conflitos há muito vivido em Portugal. Se, a princípio, as dificuldades maiores que se colocavam à ocupação do espaço colonial permitiam que cristãos-velhos e neoconversos vivessem sem maiores problemas, a presença da máquina repressora do Santo Ofício se mostraria como oportunidade única para tornar público o descontentamento com o comportamento irregrado de determinados indivíduos. Era também o momento apropriado para que a sociedade colonial aproveitasse o clima de caça aos hereges para cuidar de ódios ocultos, desavenças e vinganças pessoais, fazendo acusações dos inimigos ao Tribunal -

forma oficial de resolver antigos problemas, livrando-se dos desafetos com o respaldo oficial e institucional do Santo Ofício. Os cristãos-novos, vistos como ameaça ao bom andamento da fé católica no trópico, seriam, uma vez mais, os alvos preferidos do fervilhar de denúncias à mesa do visitador.

A população colonial receberia em pânico os representantes da Inquisição, e o dia-a-dia dos Antunes começaria a sofrer maiores revezes pelo medo de possíveis denúncias. O destaque que possuíam e a negativa fama de que desfrutavam agravavam ainda mais os temores de alguns membros da família em sofrerem acusações por suas variadas heresias. "Jesus, estávamos quietos", já lamentava a cristã-velha Isabel Ribeiro, esposa de Álvaro Lopes Antunes, prevendo consciente as sombrias consequências para o marido e os demais parentes das denúncias que chegariam aos ouvidos atentos do licenciado Heitor Furtado de Mendonça.

A família Antunes seria acusada, principalmente, de pouco ou nenhum cuidado na prática da fé cristã. De Ana Rodrigues, dizia-se que "nunca vai à igreja, senão mui raramente, nem se confessa, senão pela obrigação da quaresma". Não bastassem os comentários que davam conta da existência de uma sinagoga em Matoim, a própria residência dos Antunes era transformada, aos olhos populares, em verdadeiro templo judaico, onde a matriarca do clã mantinha as tradições da antiga lei, ensinando a fé proibida no

único espaço que julgava seguro: o lar. Também tinha a fama de permanecer trancada com as filhas na sexta-feira à tarde, a fazerem jejuns e orações, de onde só saíam no fim do sábado, de roupa limpa e banho tomado. Nem a casa, contudo, se mostraria como locus ideal para a manutenção desses segredos,8 e o comportamento de Ana e seus filhos acabaria público, chegando ao conhecimento do visitador. A restrita privacidade dos ambientes coloniais se encarregaria de divulgar o que ocorria entre as paredes da residência dos Antunes: ouvidos e olhos permaneciam atentos para saber detalhes e novidades da vida privada, tornada pública a todo instante.

A vida dos Antunes seria exposta aos gulosos olhos do visitador desde o primeiro dia dos trabalhos inquisitoriais na Colônia, constando este rol de denúncias entre os de maior volume perante o Santo Tribunal. Ao todo, seriam dezenas de acusações contra vários membros do cla. Só a matriarca Ana Rodrigues somaria 23 denúncias envolvendo seu estranho comportamento, o que a coloca como a terceira pessoa mais delatada da primeira visitação, atrás apenas do cristão-novo João Nunes Correia, poderoso homem de negócios em Pernambuco, acusado 47 vezes, entre outras heresias, de possuir um crucifixo em um quarto imundo, próximo a um servidor onde fazia as suas necessidades corporais, e de ofendê-lo física e moralmente⁹, e do cristão-velho Fernão Cabral de Taíde,

senhor de engenho na Bahia, denunciado 39 vezes por acolher em seus domínios uma seita religiosa indígena, conhecida como a "Santidade de Jaguaripe",
além de outros crimes. De toda a
visitação, seria Ana Rodrigues a mais insistentemente apontada como
judaizante, e, também, a mais denunciada entre as mulheres.

A matriarca de Matoim e seus descendentes seriam acusados de criptojudaísmo e de desrespeito à fé católica por todos os lados, e nem mesmo Heitor Antunes, falecido cerca de quinze anos antes, ficaria esquecido na caça popular que procuraria desnudar ao inquisidor os supostos hereges da Colônia. Do grupo de delatores do clã, faziam parte vizinhos, frequentadores costumeiros da residência, indivíduos chocados com os desregramentos da "gente de Matoim", antigos desafetos, desconhecidos e curiosos que ouviam as histórias sobre a velha senhora e corriam para contá-las ao visitador, procurando mostrar boa vontade com o Tribunal. Na grande maioria das vezes, as denúncias partiam de cristãos-velhos, chocados com os seguidos desrespeitos à fé cristã praticados pelos Antunes. Alguns dos próprios membros da família, preocupados em esclarecer as dúvidas sobre a sinceridade cristã dos demais membros, compareceriam às sessões de confissão perante o visitador, dando versões diversas para o pouco apego católico do clã.

A presença dos Antunes na mesa

inquisitorial seria uma constante durante o tempo em que o Santo Ofício permaneceu na Bahia, procurando amenizar as faltas, tirando destas o conteúdo judaizante. Nove Antunes compareceriam à Mesa do Tribunal para confessar erros e procurar inocentar os demais parentes. As confissões seriam feitas durante os períodos da graça10 concedidos pelo visitador - um, à cidade de Salvador, e outro, à região do Recôncavo -, talvez sinal do grau de preocupação da família com a gravidade de seus crimes, aproveitando os benefícios para os que confessassem durante esse período: perdão das fazendas e dos indivíduos que optassem por fazer inteira e verdadeira confissão das culpas.

á no primeiro dia destinado às confissões e denúncias durante a etapa baiana da visitação, Nicolau Faleiro de Vasconcelos procuraria Heitor Furtado de Mendonça para confessar seus erros e contar o que sabia. A seu modo, procurava explicar as práticas da esposa e dos parentes desta antes que o inquisidor soubesse delas por outros denunciantes: tentava remediar o injustificável. Casado com Ana Alcoforado, afirmava no depoimento que sua mulher lhe havia dito "que era bom vazar fora a água dos cântaros" quando do falecimento de alguém em casa, e que ele próprio consentira nisso certa vez, mas sem nenhuma intenção de judaísmo. Desculpava-se: só com a publicação do édito da Fé e leitura em voz alta do

monitório nas igrejas no dia anterior, é que soubera ser aquilo cerimônia dos judeus, motivo pelo qual apressava-se em esclarecer a involuntária falta. Nicolau ainda defenderia o apego religioso de sua esposa, que "nunca lhe disse, nem fez coisa em que entendesse dela má intenção contra nossa santa fé católica, rezando a Nossa Senhora e fazendo romarias e devoção, e jejuando às vésperas de Nossa Senhora e fazendo esmolas e obras de que teme a Deus, e a tem por muito boa cristã e venturosa". Prova disso, queria fazer crer, é que "sua mulher e as primas e tias delas são casadas com homens fidalgos e cristão-velhos e que, por virtuosas, casaram tão bem".11

Não tardaria a avalanche de acusações contra a família. No dia seguinte ao depoimento de Nicolau de Vasconcelos começariam as denúncias contra a matriarca. O alfaiate cristão-velho Gaspar Fernandes inauguraria a avalanche de acusações afirmando que Ana Rodrigues e suas filhas Beatriz e Leonor eram conhecidas publicamente como "as Macabéias", 12 sinal de que a história do famoso parentesco contada por Heitor Antunes ainda ecoava e era causa de orgulho para os descendentes e de escárnio para a sociedade colonial. Também cristão-velho, o senhor de engenho Pero Novais, ao relatar ao inquisidor o período da morte de Heitor Antunes, detalhava o luto adotado pela viúva: "a dita velha mulher de Heitor Antunes, depois

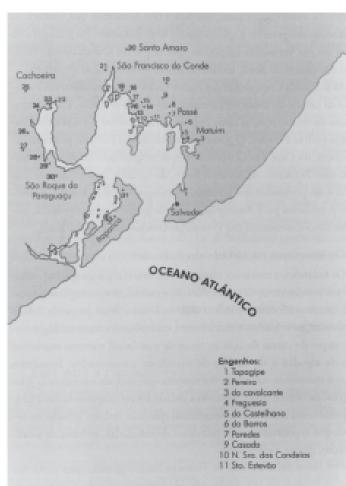
que ele faleceu, nunca mais comera em mesa, nem carne, e que se punha detrás da porta e derramava água no chão, e levantava a saia e se sentava no chão". Concluía com um alerta: "quanto risco corriam os genros do dito Heitor Antunes ficarem desonrados", 13 referindo-se aos laços que mantinham estes cristãos-velhos, dos principais da terra, com a família de judaizantes.

Algumas denúncias diziam ser de conhecimento geral que Ana Rodrigues enterrara seu esposo ao modo judaico, numa ermida em terra virgem, e que fizera o pranto diferente do que usam os cristãos, "sabadeando-se toda, abaixando a cabeca toda até o chão e tornando a levantar e tornando a abaixar", 14 "levantando as fraudas e assentando-se com as carnes no chão, guajando com a cabeça", nunca mais voltando ao local onde o marido foi enterrado. 15 O local escolhido para o repouso eterno do patriarca dos Antunes, ao mesmo tempo em que deixa clara a herança judaica defendida pela família, aponta para o receio de desconfianças sobre o criptojudaísmo do cla que, temendo ser denunciado à Inquisição, procurava demonstrar uma sinceridade católica que, na prática, era inexistente: descansaria "em Heitor terra catolicamente benta e judaicamente virgem",16 fato comum entre os cristãosnovos judaizantes da época, numa tentativa de velar a fé proibida que seguiam. Detrás da ermida que servia de último descanso para o esposo, mandara a

A

viúva colocar as roupas e o par de botas usados por Heitor: repreendida e aconselhada a doar os trajes aos mais necessitados, respondia que "deixasse estar, pois estava com seu dono". Depois de certo tempo, a ermida, derrubada, seria substituída por nova igreja. Um dos filhos de Heitor, Jorge Antunes, desejoso de transferir os restos do pai para o novo local, seria impedido pela mãe, que alegava já estar ele sepultado em terra virgem e que ninguém deveria de lá tirá-lo. Outra filha, Violante Antunes, era acusa-

da, por sua vez, de também seguir o luto judaico na morte do marido: "deixou de vestir camisa lavada até que morreu". 17
Ao morrer Violante, agiria Ana da mesma forma que fizera com o esposo, velando-a de acordo com a fé que seguia. Preparava-se, enfim, para o futuro encontro com o companheiro já falecido: o cristão-velho Antônio Dias ouvira dizer "não lhe lembra a quem que a dita Ana Rodrigues de Matoim tem guardado as jóias de quando se casou para se enterrar com elas quando morrer". 18 Outra



Mapa do Recôncavo baiano em 1630, com a localização geográfica de Matoim e de seus engenhos. W. Pinho, *História social da cidade do Salvador*, p. 264. Apud Luís Henrique Dias Tavares, *História da Bahia*, 10^a ed., São Paulo/Salvador, Unesp/EDUFBA, 2001, p. 137.

forma de prestar homenagens à memória de Heitor Antunes, seguindo as tradições do judaísmo, eram as juras que fazia – e ensinava as filhas a repeti-las – "pelo mundo que tem a alma de seu marido ou pai": jura que parece ter sido pronunciada seguidamente e nas mais diversas situações, visto que um grande número de denunciantes afirmou presenciar tal fala da boca de vários dos Antunes.

Uma das acusações repetidas com maior frequência ao visitador, refere-se ao período em que Ana Rodrigues esteve doente em casa. Sua filha Beatriz trouxera para a beira da cama um crucifixo, esperando que o objeto sagrado trouxesse amparo e alívio aos sofrimentos da mãe. Surtiu efeito contrário: mesmo debilitada, a matriarca reuniria forças para repetir seguidamente, "tirai-o lá, tirai-o lá", procurando de toda forma afastar de si o símbolo do martírio cristão, no que contaria com a ajuda de um dos filhos. Assustadas com o comportamento da mãe e com as consequências de tais impropérios, Beatriz alertava, em nome das irmās: "mãe, não nos desonreis"; "olhai o que dizeis, que somos casadas com homens fidalgos e principais da terra", "homens honrados", "cristãos-velhos e nobres".19 Ana, porém, para o temor e reprovação das cuidadosas filhas, continuaria a exigir que o retábulo com a imagem de Cristo fosse retirado do ambiente, tornando a dizer, "tirai-o lá, tirai-o lá". A ajuda dada à mãe enferma para livrála da incômoda presença revelaria um certo pendor do filho caçula dos Antunes em desprezar o emblema cristão: em outro momento, teria sido espionado por suas negras que, por um buraco, espreitavam-no a açoitar um crucifixo. Tendência que também carregava seu irmão Álvaro Lopes, flagrado em uma igreja enquanto expressava todo o seu descontentamento com a fé que era oficialmente obrigado a seguir: "olhando fitamente para um crucifixo que estava no altar, o ameaçou, pondo o dedo no nariz duas ou três vezes e pondo outras tantas a mão pelas barbas e, depois disto, lhe deu duas ou três figas".20

Entre os que ouviram a tal história sobre os devaneios da moribunda judaizante, estava o casal de cristãosvelhos Pero de Aguiar d'Altero e Custódia de Faria. Pero de Aguiar fora o primeiro a denunciar o ocorrido, mas fizera questão de amenizar as acusações com elogios à família: "a dita velha Ana Roiz e suas filhas são boas cristãs e as vê fazer obras disso, sendo devotas de Nossa Senhora e fazendo romarias, indo às igrejas, dando esmolas e fazendo outras boas obras de boas cristãs".21 Talvez a explicação para os seus comentários a respeito da exemplar religiosidade dos Antunes esteja no parentesco com o clã: Custódia era uma das irmãs de Sebastião de Faria, genro dos Antunes.

Também Custódia compareceria para contar o que presenciara. Além de confirmar o que contara o esposo, afirmava

desconfiar de haver sido Heitor Antunes judaizante, "pois não nomeava Jesus Cristo, a quem os judeus negam". Por várias vezes havia, "de propósito e de indústria", experimentado a religiosidade de Heitor, quando este se encontrava acamado e doente. Aconselhava-o a clamar as bênçãos de Nosso Senhor: "chamai por Jesus, que Jesus vos valha, chamai pelo nome de Deus", encontrando sempre como resposta a negativa do Macabeu de Matoim, visto que "o dito Heitor nunca chamou por Jesus nem quis nomear o nome de Jesus" - a quem os judeus não reconhecem como o Messias prometido -, "e somente dizia como dantes, valha-me Deus". Quanto a Ana Rodrigues, "que sempre foi sua amiga", seria ainda mais taxativa. Por ser presença constante na casa dos Antunes, e certamente contando com a confiança e intimidade da família, a velha senhora brindava-a em ocasiões especiais com o principal alimento dos judeus: "muitas vezes dava pão a ela denunciante, quando o amassava, que era miudamente. E sempre ela denunciante notou que o dito pão era sempre ázimo".22 Dizia-se também de Ana e de suas filhas, que evitavam certos alimentos, à maneira dos judeus: a cristã-velha Gracia de Sigueira acusava Beatriz Antunes de não comer coelho, razão pela qual certa vez fora presenteada com um destes animais, capturado e morto pelos escravos de Beatriz.²³ As próprias Macabéias confirmariam essa repulsa alimentar – à moda da tradição dietética judaica - em suas confissões

perante o representante ao Santo Ofício.

A velha matriarca também escandalizaria a todos ao repetir blasfêmias contra outros importantes símbolos do catolicismo. Escolhida para madrinha da recémnascida filha de uma tal Isabel Pestana, recusara o convite, posto que a cerimônia seria realizada na mesma ermida onde fora sepultado Heitor Antunes. Desculpava-se: "depois que o dito seu marido morreu, não entrava naquela igreja na qual ele estava enterrado".²⁴ Durante outro batizado, este de uma sua bisneta, afirmara: "olhai que negro batismo!". Quando de um dos partos de suas filhas, clamando-se por Nossa Senhora para que ajudasse nos trabalhos, repetira, desafiante: "não me faleis nisso que não no posso dizer!".25

Se Antônio José Saraiva, em obra clássica, definiu a Inquisição como "fábrica de judeus",26 outra denúncia de peso contra o clã, que nos faz pensar no Santo Ofício também como uma espécie de "fábrica de espias" a desintegrar as sociabilidades existentes, foi feita pelo cristão-velho Fernão Garcia, estudante de quinze anos, companheiro de classe de Manuel de Faria, filho de Sebastião de Faria e de Beatriz Antunes. Segundo Fernão, Manuel era avesso às orações, não tinha o livro das horas de Nossa Senhora, não comparecia às rezas, poucas vezes vendo-o "rezar pelas contas", e saía das missas "antes de se alevantar a Deus". O jovem delator havia tramado uma verdadeira e engenhosa arapuca para confirmar a desviada religiosidade do colega de estudos: "ele denunciante molhou o dedo no tinteiro e tocou por detrás, sem ser sentido, no filete da camisa ao dito Manuel de Faria, para conhecer se a trazia também hoje, que é sábado. E que hoje que é sábado, viu ao dito Manuel de Faria com outra camisa lavada". Querendo evitar qualquer dúvida, informava ao visitador que realizara a experiência por mais de uma vez, e o resultado se repetira.²⁷

A desbocada senhora e sua prole iam, assim, acumulando críticos aos seus comportamentos destemperados enquanto tentavam manter as aparências de bons cristãos, disfarçando o judaísmo e frequentando as missas, procurando abolir as desconfianças e fugir às pressões e cobranças da sociedade colonial. Eram judeus em casa, longe dos olhos populares, e faziam-se cristãos nas ruas, fingindo integrar a religião dominante. Conscientes do sem-número de acusações que deveriam pesar sobre as costas, sobretudo da velha matriarca, estendendo-se as denúncias a todos do clã, não tardariam a perceber a urgência em confessar. à sua maneira, desregramentos da família, repetindo o caminho trilhado por Nicolau de Vasconcelos desde o primeiro dia dos trabalhos inquisitoriais no trópico.

Quase ao fim do período da graça, uma outra Custódia de Faria, esta filha de Beatriz Antunes e casada com Bernardo Pimentel de Almeida, compareceria para

depor. Confessaria ter derramado toda a água de casa quando da morte de um escravo, o que fez por lhe haver ensinado sua mãe que, por sua vez, aprendera o costume com Ana Rodrigues, mas "que sua mãe não lhe nomeou lei de Moisés, nem suas cerimônias", assim agindo "sem entender que era cerimônia de judeus e sem má intenção". Também lembrava do falecimento da tia Violante Antunes: no dia da morte desta, "havia em casa de sua mãe, Beatriz Antunes, panela de carne para jantar, de vaca e galinhas e leitões assados, porque havia em casa hóspedes". Chegando a notícia da morte de Violante e de "como a traziam morta para a enterrar, sua mãe, Beatriz Antunes, não quis comer nada de carne aquele dia ao jantar, nem quis comer nada, senão somente quando queria pôr-se o sol, a fizeram comer, e comeu então peixe". Admoestada pelo visitador das fortes suspeitas sobre ela, a mãe e a avó, "que são todas judias e vivem afastadas da lei de Jesus Cristo, e têm a lei de Moisés", Custódia respondeu ser boa cristã e que somente depois de publicado o édito da Fé é que entendeu ser cerimônia judaica, vindo por isso se acusar.28

Beatriz repetiria, com outras palavras, o depoimento da filha: por dezessete ou dezoito vezes lançara fora a água de casa quando da morte de alguém e "manda amortalhar em lençol inteiro, sem lhe tirar ramo, nem pedaço algum"; sendo o morto seu parente, "por nojo, nos pri-

meiros oito dias não comia carne"; ao afirmar alguma coisa, jurava "pelo mundo que tem a alma de meu pai"; ao assar em casa "quarto de carneiro, lhe manda tirar a landoa por ter ouvido que não se assa bem com ela, e também não come lampreia (...) porque lhe tomou nojo, mas come os mais peixes sem escama, salvo os d'água doce, e não come coelho". Tudo fazia por lhe haver ensinado sua mãe, "dizendo-lhe que era bom fazê-las, assim, sem lhe declarar mais alguma outra razão, nem causa". Terminaria o depoimento dizendo que "nunca teve intenção de judia e nunca soube nem entendeu que as ditas coisas eram cerimônias judaicas, nem que nelas ofendia a Jesus Cristo, senão depois que nesta terra entrou a Santa Inquisição". 29

No dia seguinte, querendo mostrar boa vontade com o Santo Ofício, seria a vez da matriarca Ana Rodrigues acusar-se perante o visitador em longo depoimento. Depois de desfilar suas origens, daria vários exemplos de seu comportamento judaico, mas para tudo apresentando desculpas: confessava estar há quatro ou cinco anos sem comer cação fresco "porque lhe faz mal ao estômago, mas que o come salgado, assado, e outrossim, não come arraia, mas que nos outros tempos atrás comia arraia e cação". Ao abençoar os netos, dizendo a bênção de Deus e minha te cubra, "lhes põe a mão estendida sobre a cabeça, depois que lhe acaba de lançar a bênção", o que faz por descuido, e que jogava a água fora quando da morte de alguém em casa "porque lavavam a espada do sangue nela". Tudo informava ter aprendido ainda na Sertã, em Portugal, por volta de trinta e cinco anos antes, com "uma sua comadre cristã-velha, Inês Rodrigues, parteira, viúva, (...) a qual ora já é defunta" e, "cuidando ela ser isto bom, o ensinou também neste Brasil a suas filhas". Na morte do marido, continuava, teria ficado assentada atrás da porta "por desastre, por acontecer ficar ali assim a jeito o assento". Quanto ao período em que esteve doente e foi acusada de expulsar o crucifixo de perto da cama, afirmou a Heitor Furtado que "chegou a tresvaliar, e dizem que falava desatinos, mas não lembrava se nesse tempo falou ou fez alguma coisa com ofensa de Deus". O depoimento tornava ainda mais evidentes os desregramentos da velha confidente, desmascarada pelo visitador, que assim explicava a conclusão a que chegara:

está mui forte a presunção contra ela que é judia e vive na lei de Moisés, e se afastou da nossa santa fé católica, e que não é possível fazer ela todas as ditas cerimônias de judeus, tão conhecidas e sabidas serem cerimônias de judeus, como botar água fora quando alguém morre, e não comer oito dias carne no nojo, e jurar pelo mundo que tem a alma do defunto, e não comer cação nem arraia, e pôr a mão na cabeça aos netos quando lhes lançava a bênção, tudo isto são cerimônias ma-

nifestamente judaicas e que ela não pode negar, e que por isso fica claro que é judia e que as fez como judia.³⁰

Conhecedor dos indícios reveladores de judaísmo, Heitor Furtado de Mendonça agruparia as peças processuais para encaminhar o caso à sede da Inquisição de Lisboa.

A confissão de Leonor Antunes daria continuidade à ladainha: que lançou e man-

dou lançar fora água quando da morte de filho, filha ou escravos; que, "de dezessete anos a esta parte", jura "pelo mundo que tem a alma de seu pai, e desta jura usava pela ouvir jurar a sua mãe"; que amortalhava os mortos "sem coser com agulha e linha a mortalha do lençol"; que ouviu dizer "que é bom tirar as landoas aos quartos traseiros das reses miúdas", assim fazendo sempre; que não come lampreia por nojo, mas "come os



Nicholas Turner e Carol Plazzotta. Drawnings by Guercino from British collections (catálogo da exposição). Londres/Milão/Roma, British Museum Press/Leonardo/De Luca, 1991, p. 220. Apud Francisco Bethencourt, *História das Inquisições*: Portugal, Espanha e Itália – séculos XVI-XIX, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

mais peixes sem escamas, e lhe sabem muito bem"; quando, em certa vez, uma escrava degolou uma galinha defronte de sua porta, teria ordenado que lançasse serragem em cima do sangue derramado, "porque andava aí perto um porco", para que "não ficasse inclinado a lhe comer os pintões". Afirmava, porém, que, em tudo que fazia, não tinha intenção de judaizar, assim agindo "por lhas ensinarem da dita maneira", e que "ficou muito triste", quando da publicação do édito da Fé, "por ver que podiam cuidar que ela era judia". Dizia tudo haver aprendido com a mãe Ana Rodrigues, "sem malícia, também por lho ensinarem".³¹

Nuno Fernandes prestaria seu depoimento ao visitador na mesma data que a mãe e as irmãs. Declarava que no dia da morte de sua irmã Violante, também ele, "com nojo, não comeu nada todo o dia (...) e somente à noite comeu peixe", o que fez sem saber tratar-se de cerimônia judaica. Maior surpresa deve ter despertado ao inquisidor quando confessou que, "sabendo ele que o livro chamado Diana era defeso, ele contudo leu por ele muitas vezes, não lhe lembra quantas, e outrossim confessou que tem Ovídio de metamaforgis em linguagem, não sabendo ser defeso (e) confessou mais, que sabendo que Eufrozina é defeso, leu por ele uma vez".32 Mantinha em seu poder apenas Ovídio, sendo mandado por Heitor Furtado que o trouxesse à Mesa, e proibido de sair da cidade sem prévia autorização. ⁵³ Dias depois voltaria à Mesa para confessar o que mais lembrara: jurava pelo mundo que tem a alma do pai; vestia-se aos sábados de camisa lavada, "porém que a veste também todos os mais dias da semana e domingos (...) por limpeza"; mandava seus negros trabalharem aos domingos e dias santos, mas só "nos tempos da necessidade, porque vê que assim o costumam fazer geralmente nesta terra". ⁵⁴

Ainda três netos de Ana Rodrigues compareceriam para contar seus erros ao visitador. Isabel, filha de Violante Antunes, assumiria haver lançado fora a água de casa ao falecer um menino escravo, sem nunca mais repetir a dita cerimônia, nem quando da morte de uma filha sua. Seu irmão, Lucas d'Escobar, confessaria o mesmo costume, que tinha visto ser praticado por sua mãe, repetindo-o por três ou quatro vezes. A última das confissões feitas a Heitor Furtado por um dos membros dos Antunes foi a de Ana Alcoforado, filha de Isabel Antunes e esposa do inaugurador das denúncias, Nicolau Faleiro de Vasconcelos. Como os demais, admitiu jogar fora toda a água de casa por motivo de falecimento, e que isto havia feito "em diversos tempos", sete ou oito vezes. Negava contudo que tivesse adotado o costume por lhe ensinar Ana Rodrigues, tendo-o antes visto e aprendido com um escravo: da avó herdara apenas o juramento "pelo mundo que tem a alma de Heitor Antunes", tendo-o ouvido a muitas outras pessoas,

usando-o "muitas vezes, perante suas parentas e outras pessoas", "sem ruim intenção". Advertida pelo inquisidor da gravidade de seus atos, afinados com as práticas dos judeus, "que costumam jurar pelo *Orlon de mi padre*, que quer dizer o mesmo *pelo mundo que tem a alma de meu pai*", respondeu ser boa cristã, "mas que fez as ditas coisas sem entender que eram judaicas", e que "depois que se publicou a Santa Inquisição nesta cidade (...) nunca mais as fez, e da culpa que tem em as fazer exteriormente, sem ter no coração erro algum da fé católica, pede perdão e misericórdia". ³⁵

Das heresias confessadas pelos Antunes, muitas faziam parte do monitório inquisitorial usado pelo visitador para classificar os erros que lhe eram relatados, e eram classificadas como sinal evidente de judaísmo:36 seguir ou aprovar ritos ou cerimônias judaicas, o que todos confessaram, afirmando desconhecer suas origens; guardar o sábado, sem trabalhar, enfeitando-se e vestindo-se bem neste dia, o que confessou Nuno Fernandes, e foram acusadas Ana Rodrigues e suas filhas; cobrir o sangue de animais mortos, costume confessado por Leonor Antunes: não comer toucinho, lebre, coelho ou aves afogadas, enguia, polvo, congro, arraia, nem peixe sem escamas, do que foram acusadas e confessaram a matriarca e as filhas; solenizar a Páscoa do Pão Ázimo comendo pão ázimo em bacias e escudelas novas, do que foi acusada, em

parte, dona Ana; rezar orações judaicas contra a parede, sabadeando, abaixando e levantando a cabeça; no luto, comer em mesa baixa, ou comer peixe, ovos e azeitonas por amargura, ou ficar atrás da porta por tristeza; enterrar o defunto em terra virgem e em covas muito fundas, do que foi acusada Violante Antunes, quando da morte do esposo, e Ana Rodrigues, durante o luto do marido e da própria filha Violante; derramar fora a água dos potes quando alguém morre em casa, o que praticamente todos os membros da família afirmaram ter feito; abençoar os filhos pondo-lhes as mãos sobre a cabeça e baixando-as pelo rosto, sem fazer o sinal da cruz, o que fez Ana e ensinou às filhas para que repetissem. Outras práticas, embora não aparecessem citadas no monitório, agravavam as desconfianças sobre o clã, como, por exemplo, o festejado parentesco com os Macabeus da Antigüidade, as ofensas contra o crucifixo e o batismo, ou a negativa da matriarca em frequentar a igreja onde enterrara o esposo.

O inquisidor tomaria as providências que julgava necessárias para apurar as responsabilidades. Entre denunciados e confessantes, as evidências cairiam mais fortemente sobre Ana Rodrigues. Presa pelo visitador, seria enviada a Lisboa numa jaula, tendo apenas a companhia de uma escrava para aquecê-la durante a viagem, e seria encarcerada nos Estaus, sede do Santo Ofício na cidade, enquan-

A

to aguardava o desenrolar do processo.

Temendo as consequências de uma provável condenação, os descendentes de Ana Rodrigues tentariam, a todo custo, provar sua inocência, procurando evitar o confisco dos bens e a desonra da família. De idade avançada e enfraquecida pela longa e cansativa viagem, a matriarca de Matoim morreria no cárcere, fato que não impediria que fosse considerada culpada e queimada em efígie, pois seus ossos - julgavam os inquisidores - não eram dignos de permanecer entre as ossadas de cristãos. As filhas Beatriz e Leonor seriam processadas e sentenciadas em 1603 a saírem em auto de fé público e a abjurar em forma, mais cárcere e hábito com fogos. Já Ana Alcoforado, neta da matriarca, permaneceria presa no reino com següestro de bens até o breve papal, que decretou perdão geral aos cristãos-novos, em 1605 em troca de gordo donativo à coroa portuguesa –, ficando livre de um processo em que possivelmente sofreria penas semelhantes às de que foram vítimas suas tias. Já Nuno Fernandes, na década de 1610, seria também preso e enviado para a Inquisição de Lisboa. Porém,

como havia sido preso por um falso familiar do Santo Ofício, acabara solto por provas insuficientes.

Durante a segunda visitação inquisitorial ao Brasil, iniciada em 1618, ouvir-se-iam ecos do irregrado comportamento dos Antunes, novamente apontados ao visitador como grupo judaizante. As histórias sobre Ana Rodrigues e seus descendentes ainda permaneciam vivas na memória e eram repetidas, ocasionando o tal roubo da imagem que representava a velha macabéia a arder no inferno: culpada de judaísmo era condenada a passar a eternidade nos subterrâneos da crença que era acusada de negar! O exemplo de Ana Rodrigues para as novas gerações de neoconversos, contudo, não seria apagado por seu destino trágico: a matriarca assim como outros representantes dos Antunes alcançados pelas garras da Inquisição seriam baluartes da sobrevivência judaica oculta. criptojudaica, durante o tempo em que o mundo português viveu – por cerca de três séculos! - a longa noite da intolerância e do monopólio da fé.

Artigo recebido para publicação em agosto de 2003.



N O T A S

- Édito de expulsão dos judeus de Portugal, em 5/12/1496. Apud David Augusto Canelo, Os últimos criptojudeus em Portugal, Belmonte, Câmara Municipal de Belmonte / Marques & Pereira Ltda., 2001, p. 206-207.
- 2. Antônio de Aguiar Daltro contra Adão Gonçalves e Antônio Mendes Beiju, em 16/9/1618. Livro das Denunciações que se fizerão na visitação do Santo Ofício à cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil, no ano de 1618 inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira, Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1927, vol. XLIX, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1936.
- 5. "Um dos conceitos centrais do judaísmo, que pode se referir ao ensinamento judaico do Pentateuco, ou da Bíblia hebraica, ou, em seu sentido mais amplo, a toda a tradição judaica". Alan Unterman, Dicionário judaico de lendas e tradições, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, p. 264.
- 4. Anita Novinsky, Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654, São Paulo, Perspectiva/Edusp, 1972.
- 5. Sonia Siqueira, A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial, São Paulo, Ática, 1978.
- 6. Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 166.
- 7. (João Álvares Pereira) contra Pedro Homem, Nuno Fernandes, Álvaro Lopes Antunes e irmãs, Ana Roiz, Violante Antunes, em 31/7/1591. *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capelão fidalgo del rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Ofício. Denunciações da Bahia 1591-1593*, São Paulo, Paulo Prado, 1925, p. 256-259.
- 8. Como bem salienta Vainfas, "faz-se necessário, portanto, divorciar, no caso da América portuguesa, a idéia de privacidade da idéia de domesticidade. As casas coloniais, fossem grandes ou pequenas, estavam abertas aos olhares e ouvidos alheios, e os assuntos particulares eram ou podiam ser, com freqüência, assuntos de conhecimento geral". Ronaldo Vainfas, Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista, in Laura de Mello e Souza (org.), História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 227.
- 9. Elias Lipiner, João Nunes, o rabi da lei dos judeus em Pernambuco, in Os judaizantes nas capitanias de cima: estudos sobre os cristãos-novos do Brasil nos séculos XVI e XVII, São Paulo, Brasiliense, 1969; Sonia Siqueira, O comerciante João Nunes, in Eurípedes Simões de Paula (org.), Portos, rotas e comércio, Anais do V Simpósio Nacional dos Professores de História Campinas, São Paulo, USP, 1971; José Antônio Gonçalves de Mello, Um 'capitalista' cristão-novo: João Nunes Correia, in Gente da nação: cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654, 2. ed., Recife, Fundaj, Massangana, 1996; Angelo A. F. de Assis, Um 'rabi' escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista o caso João Nunes, 1998, Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- 10. O período da graça, segundo o édito da Inquisição de outubro de 1536, corresponde ao prazo de trinta dias concedido, "em que os culpados seriam absolvidos das censuras e penas de excomunho maior, com penitências saudáveis para as suas almas", dependendo da sinceridade do depoimento prestado, julgada pelos inquisidores encarregados dos serviços. Apud Elias Lipiner, Santa Inquisição: terror e linguagem, Rio de Janeiro, Documentário, 1977, p. 130.
- 11. Confissão de Nicolau Faleiro de Vasconcelos, cristão-velho, na qual diz contra sua mulher dona Ana (Alcoforado), cristã-nova, no tempo da graça, em 29 de julho de 1591. In Ronaldo Vainfas (org.), Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: confissões da Bahia, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- 12. (Gaspar Fernandes) contra dona Lianor, Britis Antunes e a mãe delas cristãs-novas, em 30/7/1591. *Denunciações da Bahia 1591-1593*, op. cit., p. 247-248.
- 13. (Pero Novais) contra Fernão Cabral, cristão-velho, e Manuel de Paredes, cristão-novo, e a mulher e filhas de Heitor Antunes, de Matoim, cristãos-novos, em 30/7/1591. Ibidem, p. 253-256.
- 14. (Margarida Pacheca, mulher de Antônio da Fonseca) contra Ana Roiz, Violante Antunes, Caterina Mendes, Maria Lopes, Mécia Rodrigues, Fernão Cabral, em 21/8/1591. Ibidem, p. 392-394.

- 15. (Antônio da Fonseca) contra Ana Roiz e Fernão Cabral, em 6/8/1591. Ibidem, p. 275-276.
- 16. Elias Lipiner, Os judaizantes nas capitanias de cima, op. cit., p. 127.
- 17. (Victoria de Bairros, que não sabia assinar) contra Álvaro Sanches, Manuel de Paredes, Ana Roiz, em 24/8/1591. *Denunciações da Bahia 1591-1593*, op. cit., p. 437-438.
- 18. (Antônio Dias, da Companhia de Jesus) contra Ana Roiz, Henrique Mendes, Phelipe de Guillem, em 16/8/1591. Ibidem, p. 337-338.
- 19. (Custódia de Faria) contra Heitor Antunes, Ana Roiz etc., em 27/8/1591; (Pero de Aguiar d'Altero) contra Ana Rodrigues, cristã-nova de Matoim, em 30/7/1591; (Isabel de Sandales) contra Ana Roiz etc., em 23/10/1591. Ibidem, respectivamente, p. 477-481; p. 250-251; p. 539-540
- (Ines Roiz, que não sabia assinar) contra Álvaro Lopes Antunes, em 30/10/1591. Ibidem, p. 549.
- (Pero de Aguiar d'Altero) contra Ana Rodrigues, cristã-nova de Matoim, em 30/7/1591. Ibidem,
 p. 250-251.
- 22. (Custódia de Faria) contra Heitor Antunes, Ana Roiz etc., em 27/8/1591. Ibidem, p. 477-481.
- 23. (Gracia de Siqueira, que não sabia assinar) contra Beatriz Antunes e Fernão Gomes, em 7/9/1592. Ibidem, p.493-494.
- 24. Elias Lipiner, Os judaizantes nas capitanias de cima, op. cit., p. 127.
- 25. (Antônio da Fonseca) contra Ana Roiz e Fernão Cabral, em 6/8/1591. *Denunciações da Bahia 1591-1593*, op. cit., p. 275-276.
- 26. Antônio José Saraiva, Inquisição e cristãos-novos, 6. ed., Lisboa, Estampa, 1994.
- 27. (Fernão Garcia, estudante que já denunciou) contra Manuel de Faria, em 7/9/1591. Denunciações da Bahia 1591-1593, op. cit., p. 494-495.
- 28. Confissão de dona Custódia de Faria, cristã-nova, em 31/1/1592. In Ronaldo Vainfas (org.), Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: confissões da Bahia, op. cit., p. 271-274.
- 29. Confissão de Beatriz Antunes, cristã-nova, no tempo da graça, em 31/1/1592. Ibidem, p. 275-278.
- 30. Confissão de Ana Rodrigues, cristã-nova, no tempo da graça, em 1/2/1592. Ibidem, p. 281-286
- Confissão de dona Leonor, cristã-nova, no tempo da graça, em 1/2/1592. Ibidem, p. 288-293.
- 32. Segundo Vainfas, "trata-se de *Metamorfoses*, de Ovídio (43 a.C. 18 d.C.), de que havia edição em português proibida pela Inquisição no século XVI" e "da comédia *Eufrozina*, de Jorge Ferreira de Vasconcelos, publicada em 1555 e depois proibida pela Inquisição". Ibidem, p. 300, nota.
- Confissão de Nuno Fernandes, cristão-novo, no tempo da graça, em 1/2/1592. Ibidem, p. 299-300.
- 34. Confissão de Nuno Fernandes, cristão-novo, no tempo da graça, em 9/2/1592. Ibidem, p. 343-344.
- 35. Confissão de dona Ana Alcoforada, cristã-nova, no tempo da graça do recôncavo, no último dia dele, em 11/2/1592. Ibidem, p. 358-361.
- 36. "O monitório utilizado foi, provavelmente, o baseado no Regimento de 1552 ou no Edital da Fé de 1571, elaborados no tempo em que o cardeal d. Henrique, irmão de d. João III e tioavô de d. Sebastião, era o inquisidor-mor do Santo Ofício português. Monitório muito calcado, é verdade, no de 1536, porém acrescido das culpas que, nesse intermezzo, passaram à jurisdição inquisitorial". Ronaldo Vainfas (org.), Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: confissões da Bahia, op. cit., p. 21.

Beatriz Catão Cruz Santos

Doutora em História pela UFF. Recém-doutora UFRJ.

As Capelas de Minas no Século XVIII

O texto faz um breve histórico do culto de São Gonçalo do Amarante na América portuguesa e tem por objetivo central analisar um conjunto de petições que envolvem os devotos de São Gonçalo, em sua maioria, da comarca de Rio das Mortes, capitania de Minas 4 Gerais no século XVIII. Através da leitura dessas representações dirigidas ao rei, que demandam a ampliação da assistência espiritual aos moradores da região e do diálogo com a historiografia sobre a cidade e as irmandades na América portuguesa, este ensaio afirma que as capelas se definem como um lugar a meio caminho entre o sertão e a cidade colonial. Palavras-chave: santos, irmandades, sertão,

The text is a short historical note on the worship of Saint Gonçalo from Amarante, Portugal, in the Portuguese America, and the main purpose is to analyse a series of petitions that are related to the devotees, the majority of them from comarca do Rio das

Mortes (Death River Judicial District), located in the Minas Gerais Captaincy, 18th century. From reading these representations to the King that request the spiritual assistance enlargement to the region dwellers, and by the dialogue on the historiografy of the town and of the brotherhoods in Portuguese America, this paper affirms that the chapels are defined as places in between the backlands and the colonial town.

Keywords: saints, brotherhoods, sertão, colonial town, Minas Gerais.

or que as edificações religiosas estão quase sempre registradas nas plantas e paisagens das cidades da América portuguesa? Por que as cidades coloniais recebiam nomes de

cidade colonial, Minas Gerais.

santos? Por que os agrupamentos urbanos se davam em torno das capelas? Por que, passado muito tempo, com a diversificação da malha urbana, as igrejas e suas paróquias continuam a marcar o centro das ruas?1

Essas e outras questões correlacionadas podem ser encaminhadas por meio da relação entre cidade colonial e religiosidade católica na América portuguesa. A partir dessas questões que assinalam uma percepção de nossa *urbs*, este ensaio tem por objetivo analisar um conjunto de representações dirigidas ao rei, que envolvem devotos de São Gonçalo, em sua maioria, da comarca de Rio das Mortes, capitania de Minas Gerais no século XVIII.

Por meio desse conjunto documental, que localizei ao procurar registros sobre a festa de São Gonçalo do Amarante,² é possível reconhecer o culto ao santo em algumas localidades de Minas Gerais e, mais importante, considerar as capelas um lugar a meio caminho entre cidade e sertão. Para chegar a esse ponto, o artigo faz um rápido histórico do culto de São Gonçalo e, quando se fizer necessário, uma releitura da historiografia sobre a cidade e as irmandades no período colonial.

O CULTO DE SÃO GONÇALO

númeras dúvidas rondam a biografia de São Gonçalo do Amarante. O santo teria nascido em Portugal, falecendo a 10 de janeiro, cerca de 1284, em Amarante. São Gonçalo não foi canonizado, mas o que importa assinalar, a meu ver, é que foi historicamente forjado como santo,³ guardando forte relação com a identidade nacional portugue-

sa.⁴ Segundo o teólogo Arlindo Cunha, entre outros autores, a importância de sua devoção em Portugal só rivaliza com aquela dedicada a Santo Antônio de Lisboa.

Seu culto parece ter sido transmitido para a América portuguesa por intermédio dos homens do mar, que estavam entre seus fiéis. Para sustentar essa hipótese, além das informações sobre a história do culto em Portugal, há que se investigar evidências documentais como o ex-voto encomendado por Manuel Pereira Marante em Minas Gerais,⁵ e as preciosas indicações fornecidas pelos folcloristas. É comumente definido como um culto popular, com características heterodoxas,6 e grande parte da literatura a respeito vem dos folcloristas e etnógrafos, que tornaram seu culto e, em particular, a dança de São Gonçalo, um objeto de estudo.

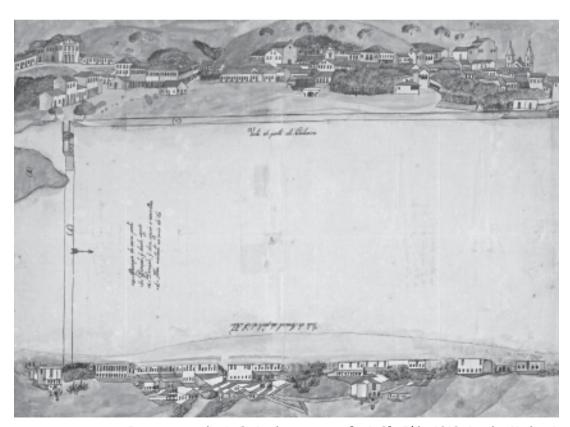
Câmara Cascudo indica que seu culto teria vindo para a América portuguesa por meio de seus fiéis, sendo "extremamente festejado" na Bahia do século XVIII.⁷ Na capela do Rio Vermelho, segundo João da Silva Campos, a festa "era celebrada com muito arrojo pelos pescadores", que a sustentavam na década de 30 do século XIX, com uma missa festiva durante a chamada "festa das jangadas".⁸ Por ora, pode-se apenas dizer que o santo fora introduzido na América durante a colonização, encontrando devotos ou trazendo para a sua festividade elementos oriundos de diversos grupos

sociais. O "Sermão de São Gonçalo", pregado pelo padre Antônio Vieira no século XVII, pode ser tomado como um documento a esse respeito.⁹

Nesse panegírico a São Gonçalo, Vieira reconta ao auditório e seus leitores como ele foi santo e admirável desde menino. Na quinta idade da vida, como define o pregador, São Gonçalo é "pai de famílias", "pai universal" tanto pelos diferentes agentes que a ele recorrem, como pela variedade de motivos pelos quais seus devotos lhe fazem petições, às quais o santo responde como pai: "poderoso", "vigilante", "amoroso", que, quando necessário, castiga. 10 As obser-

vações de Vieira parecem indicar uma familiaridade, uma intimidade entre os devotos e os santos, que caracterizava a religiosidade popular na América portuguesa, tal como nos indicam diversos autores da historiografia.¹¹

Vale lembrar o contraponto estabelecido no Sermão entre o culto ao santo em Amarante e os domínios portugueses, considerando-os como espaços relativamente contínuos. ¹² Se no berço da devoção a São Gonçalo, o Sermão procura testemunhar a "multidão" que visita as relíquias do santo, a crer no seu patrocínio, "nas remotíssimas terras da África, da Ásia e desta América *onde apenas há*



Ponte entre a vila da Cachoeira e a povoação de São Félix, 1818. Arquivo Nacional.

lugar, que não tenha levantado templos, ou altares a São Gonçalo, só com a invocação de seu nome, como se nele se tivera sacramentado, pelo efeito maravilhoso de suas graças de tão longe o experimentam, e têm presente". ¹³ Ou seja, onde a Igreja está ausente como instituição, o poder, a eficácia de São Gonçalo se faz presente.

A meu ver, mais do que um testemunho, uma evidência documental do culto a São Gonçalo do Amarante na América portuguesa, o "Sermão de São Gonçalo", pregado no século XVII, deve ser lido como *práxis* que buscava semear o Verbo divino, o culto ao Santo. ¹⁴ Nesse ponto, vale lembrar a hipótese de Robert Slenes sobre o papel dos sermões de Vieira como fonte de inspiração para os pregadores capuchinhos, e a conseqüente difusão do culto a Santo Antônio no Congo, demonstrando a enorme circulação de idéias e sensibilidades pelas diversas áreas do Império português. ¹⁵

Se tomarmos os requerimentos, as representações encaminhadas pelos próprios irmãos e devotos de São Gonçalo nas Minas Gerais do século XVIII, estes se definem como "moradores novos", 16 habitantes de "novo povoado, e em Sertão bravo, e de gente pouco culta", "naqueles países pela sua extensão e longetude (sic) que é das Igrejas" e, especificamente, como "pobres". 17

Em termos gerais, é recorrente no conjunto desses documentos, dizerem-se homens que ocupavam há pouco a re-

gião e que distavam das cidades por razões de ordem natural – o número de léguas, as chuvas, os despenhadeiros –, mas, fundamentalmente, pelas dificuldades interpostas à manutenção do culto divino.

Evidentemente, o critério "pobreza" repetido nas representações é relativo. Para darmos conta deste, de forma precisa, em relação ao conjunto da estrutura social, teríamos que lançar mão de pesquisas que vêm se dedicando à história da capitania das Minas, e que medem os padrões de posse, através dos testamentos e inventários post mortem. 18 Para efeito deste ensaio, considero relevante fazer algumas observações: entre os requerimentos, há irmãos e devotos de São Gonçalo que se uniram aos homens pretos de Nossa Senhora do Rosário em mesma capela e ação, portanto aliando-se a uma invocação sobre a qual a historiografia já apresenta um bom conjunto de produções. 19 Moradores de Catas Altas sediavam suas respectivas irmandades na Igreja de São Gonçalo, que era a do arraial, e em 1754 estava em construção "em razão da freguesia ser distante três léguas, que é Santo Antônio de Itaverava". 20 É também válido observar que, nesses documentos, a distância geográfica se confunde com a distância social e que os devotos de São Gonçalo do Amarante se reúnem ora com os homens pretos do Rosário, ora com devotos de outras capelas, para a manutenção de seus interesses: a construção de uma igreja, a solicitação de um pároco, a extensão ou criação de uma nova freguesia.

No requerimento dos irmãos e devotos de São Gonçalo e de Nossa Senhora do Rosário, moradores no arraial de Catas Altas, de 8 de julho de 1754, fica evidenciado que, em última instância, eles receavam "vir a faltar no dito arraial o culto divino, esquecendo-se totalmente de Deus aqueles novos habitadores o que é muito fácil, naquelas terras, pois são muito distantes as freguesias, que há morador há muito tempo não vai a ela como é bem sabido". Ou, como diriam os mesmos agentes em petição de 14 de outubro do ano seguinte, "virá a faltar a

dita Igreja e ficarão aqueles moradores vivendo gentilicamente, sem cumprirem os divinos preceitos, esquecendo-se da doutrina evangélica". ²¹

Como se pode perceber, a distância experimentada pelos devotos de São Gonçalo, moradores dos arraiais de Minas, era vivida pelo afastamento dos núcleos de povoamento e pela intermitência das práticas religiosas. E que, em última instância, poderia excluí-los da civilidade e da religião. Para refletir sobre o papel das cidades como *locus* de contínua colonização,²² aqui reconhecido pelos moradores do arraial, vale fazer um contraponto entre suas práticas religiosas em torno das irmandades e a festa



Planta da cidade de São Salvador, capital do estado federado da Bahia, 1894. Arquivo Nacional.

do Corpo de Deus, na mesma época.

Corpus Christi ou o Corpo de Deus era uma das festividades mais importantes e solenes do calendário católico. Uma festa religiosa apropriada pela monarquia e que deveria acontecer em todas as cidades do reino.23 O Senado da Câmara realizava o enquadramento espaço-temporal da procissão, sendo responsável pela limpeza das ruas, a convocação dos moradores, a nomeação dos carregadores do pálio etc.²⁴ Quando uma cidade descumpria as leis do reino, cabia à Câmara cobrar o devido. Foi o que ocorreu no Rio de Janeiro, conforme a representação do Senado de 15 de junho de 1748:

> Não acontece assim na do Corpo de Deus, porque não só falta a maior parte dos cidadãos, que sempre se praticou virem a ela, como outros a quem este Senado sempre convoca por cartas para as varas de pálio, e a este respeito também a religião que a acompanha, irmandades e confrarias, e ao mais povo se faz público por editais a celebração desta festividade, e nesta forma se vai pondo em algum esquecimento o fervor devido com que se deve concorrer para ela, que vai destituída de gente que faça corpo capaz de procissão tão solene como esta, o que é digno de censura, em uma cidade tão notável como esta (...).25

Tomando a procissão de Lisboa como modelo para a do Rio de Janeiro, a representação citada faz referência à participação compulsória dos cidadãos, irmandades, confrarias e povo na festa "fazendo corpo" de Deus. A expressão, nesse contexto discursivo, vai além da aglomeração de gentes que a festa implicava. O Senado convocava os diversos corpos sociais, unidos em comunidade cristã, para a celebração do Santíssimo Sacramento, sob a direção da monarquia. Ademais, o referido documento constituía apenas um exemplo entre outros, produzidos por colonos e colonizadores na região²⁶ em que a procissão lisboeta é repertório de práticas, e realizar a procissão do Corpo de Deus é uma forma de registrar a cidade no reino.

Muitas vezes, o surgimento das cidades coincidia com a celebração do Corpo de Deus. Foi assim em Salvador e vila do Príncipe (em Minas), só para indicar alguns exemplos. Nesse sentido, vale mencionar o eloquente caso de Recife. Desde 1710-1711 torna-se vila e, desde essa ocasião, o Senado da Câmara encaminha representações ao Conselho Ultramarino para que a cidade pudesse realizar sua procissão do Corpo de Deus "separada" da de Olinda. Por intermédio de uma representação, encaminhada pela Irmandade do Santíssimo Sacramento ereta na Matriz do Corpo Santo, na cidade de Recife, ao Senado da Câmara, sabe-se que a questão não fora plenamente resolvida em 1770. Dizia o documento:

> Sendo pois, como fica expressado esta vila: separada da jurisdição de Olinda,

vam petições ao rei para evitar "viver gentilicamente", "esquecendo-se de Deus

cuja razão se tem apresentado a dita procissão com o declarado fausto, pre-

sentemente é falta para a maior suntuosidade a presença de tão nobre Senado, o que os suplicantes representam a Vossa Majestade praticarem no dia destinado, a exemplo das mais vi-

diferente Senado, diversa paróquia, nu-

meroso povo, com dilatada extensão

de fogos e pessoas de graduação, por

las do reino.²⁷ (grifos meus)

Como se observa, a petição é não somente um indicativo da autonomia de Recife em relação a Olinda, mas, fundamentalmente, uma afirmação de identidade da primeira como cidade colonial. Se tivermos em mente a história particular de Recife, cujo núcleo inicial é português, mas que cresce com os holandeses, poderemos nela identificar características próprias do projeto colonizador e urbanístico batavo.28 E interpretar a necessidade da vila do Recife de registrar sua entrada no reino português, por meio da realização da festa do Corpo de Deus, com participação do Senado e na mesma data celebrada pelo conjunto das cidades coloniais do reino.

Se há algo de comum entre a experiência dos devotos de São Gonçalo do Amarante - "moradores novos" e "pobres" do sertão das Gerais - e os habitantes da cidade que co-participavam do Corpo de Deus, é a percepção que as paróquias e as cidades faziam o nexo entre o reino português e o reino de Deus. Os devotos de São Gonçalo envia-

As peticões

e do Evangelho".

e maneira geral, todas as representações que selecionei demandam a ampliação da assistência espiritual dos moradores de Minas. contribuindo direta ou indiretamente para a formação de núcleos de povoamento. A maior parte delas foi realizada pelos próprios devotos, que se organizavam através de irmandades ou se reuniam com representantes de diversas capelas do mesmo povoado. historiografia há muito é sensível ao papel das irmandades, a começar por Scarano que, ao analisar a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no distrito Diamantino, considera que

> em todas as Minas Gerais, será o setecentos o período áureo das irmandades, a época da construção das igrejas, quando aquelas se tornaram realmente o centro dos encontros da população local, que assim podia satisfazer suas tendências gregárias e lúdicas, além de atender seus próprios interesses. Mesmo escravos, considerados seres à parte naquela sociedade, encontraram nas irmandades uma ocasião de agir como criaturas humanas, de saber lutar por seu grupo.29

A autora demonstra assim, como as irmandades contribuíam para reunir e organizar os moradores de Minas, exercen-

E

do funções diversas. Observou que por meio dessas agremiações, os negros tinham papel ativo na sociedade colonial e na defesa de seus interesses, assertiva que se tornou mais comum na historiografia, e que tem gerado interpretações várias acerca das irmandades de pretos.³⁰ Entre estas, os Devotos da cor, de Mariza Soares, que investigou a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no Rio de Janeiro do século XVIII. O trabalho caracteriza as irmandades de pretos e pardos como instituições do Antigo Regime, que reproduzem hierarquias próprias daquela sociedade e, simultaneamente, são um meio através do qual aqueles grupos experimentavam a liberdade, o reconhecimento social e a possibilidade de autogestão numa sociedade escravista. Para isso, elabora uma história do espaço urbano do Rio de Janeiro, através das edificações religiosas e, em particular, das irmandades de negros. E indica o uso do espaço pelos devotos em vida e na morte.

Para relacionar irmandades e urbanização em Minas Gerais, o trabalho de Caio Boschi constitui uma referência fundamental. Para o autor "as irmandades mineiras foram, em seus primórdios, uma forma de manifestação e defesa dos interesses das populações locais, vale di-



Vistas e costumes da cidade e arredores do Rio de Janeiro em 1819-1820, Henry Chamberlain. Arquivo Nacional.

zer, dos interesses dos arraiais e das freguesias", e "se confundiram com o próprio surgimento dos aglomerados urbanos, fazendo-se presentes em todas as partes da capitania". Segundo ele, a presença das irmandades inclusive precede o Estado português, que a posteriori assegurava a posse dos antigos arraiais por meio de medidas administrativas. Se hoje a historiografia já questiona o caráter "espontâneo" dos agrupamentos urbanos, é inegável a presença simultânea das irmandades à ocupação da região de Minas, dando importante suporte nas funções urbanas.

Vejamos mais precisamente o que demandam as representações dirigidas ao rei: diziam os moradores do novo arraial de São Gonçalo de Catas Altas de Itaverava, em 1755,

> que para melhor comodidade, e conservação do dito arraial edificaram uma igreja ao dito santo para nela se celebrar o culto divino e poderem os suplicantes acorrer a ela e ouvirem missa em razão desse ficar distante três léguas a dita freguesia (de Santo Antônio de Itaverava) e se lhe fazer impossível irem a ela ao dito e feito. Feita foi a dita igreia estabeleceram nela irmandade do dito santo, e outra de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos em ordem a poderem suportar e conservar a dita igreja; e despesa do divino culto, pedindo esmolas com seus nichos para isso; e como só na dita comarca os deixam pedir e impe

dem fora dela se vem a experimentar grande dano, em razão de não chegarem assim as esmolas para a despesa, e satisfação dos capelães por sobre o dito arraial, e do novo povoado, e em Sertão bravo, e de gente pouco culta e com a dita falta de esmolas, virá a faltar a dita igreja e ficarão aqueles moradores vivendo gentilicamente, sem cumprirem os divinos preceitos, esquecendo-se da doutrina evangélica, o que é muito fácil naqueles países pela sua extensão e longetude que é das igrejas. Para se evitar estes perniciosos danos recorrem os suplicantes a Vossa Majestade para que os ponderando lhes conceda provisão para que os irmãos das ditas irmandades possam geralmente pedir por todas as comarcas das Minas em seus nichos. sem que os possam impedir de nenhum modo (...).³³

A representação citada demanda ao rei, d. José I, uma provisão para que os irmãos de São Gonçalo e de Nossa Senhora do Rosário pudessem pedir esmolas "livremente", "por todas as comarcas das Minas" ⁵⁴ com seus nichos e imagens. O recurso fazia-se necessário, em poucas palavras, para conservar o arraial e o culto divino. Em termos gerais, repetese o pedido e os argumentos encaminhados ao Conselho Ultramarino em 8 de julho de 1754. Contudo, dessa vez, podese perceber que o documento faz um histórico da Igreja e Irmandade do Rosário, apresentando uma densa localização

dos moradores, alguns dos quais subscrevem a representação. Por meio dos dois documentos, sabe-se que a circulação ao menos daqueles homens não era livre na capitania, ou seja, estavam sujeitos a alguma forma de controle, "eram pobres, e não eram admitidos a sair", "eram impedidos".35 Nesse ponto, vale lembrar a ameaça vivida pelas autoridades da região mineradora diante do contingente vário de desclassificados ali reunidos, instando a conversão deste ônus em utilidade. 36 Mesmo se considerarmos que a vadiagem apareça nos domínios portugueses significando ausência de trabalho, certamente ela vem associada à "gente volante ou, como lhe chamam, de pé ligeiro",37 segundo informa um contemporâneo.

Entre as representações enviadas ao rei que clamavam pela assistência espiritual dos moradores de Minas, encontra-se uma dos oficiais da Câmara de Mariana, "em seu nome e de todos os seus moradores", para que os auxiliasse na construção de um hospício, junto à capela de São Gonçalo desta cidade, que servisse de dormitório para os padres capuchinhos italianos. Argumentavam que por

não haver nela (cidade), nem em todo seu bispado, convento algum de religiosos que por instituto saiam em missão se tem introduzido grandes liberdades para as ofensas de Deus, e danos dos próximos, tem mostrado a experiência que vindo do Rio de Janeiro

em missão ao dito bispado os padres capuchinhos italianos, o que ordinariamente sucede de três em três anos com os seus sermões, práticas e doutrinas se reformam os costumes, e mudam de vida os seus moradores ficando em grande tranqüilidade e sossego espiritual as suas consciências, por meio das confissões gerais e particulares, que fazem os ditos padres missionários de que todo resulta muito serviço a Deus e utilidade a *Respublica* (...). ³⁸

De certa maneira, a demanda coincide com a dos devotos de São Gonçalo, que falavam dos "perniciosos danos" 39 causados pela falta do culto divino. Contudo, aqueles temiam perder-se no Sertão. Estes indicam as "liberdades" que se tinham introduzido no bispado, e falam em razão do "serviço de Deus e utilidade da Respublica". Não temos acesso à resposta do Conselho Ultramarino nos dois casos. Todavia, a representação da Câmara recebe parecer positivo pelo bispo de Mariana, ou seja, Câmara e bispo se reúnem "resignificando" a cidade colonial, como ponto de partida de missão, de colonização religiosa. Segundo o documento, que indica a presença intermitente dos capuchinhos, os missionários recebem acolhida dos moradores: "conservando um inexplicável desejo de que os ditos padres missionários venham assistir nesta cidade, e nela tenham um hospício donde saiam em missão, e aonde se busquem para diretores, e confesso-



res, e para assistir os doentes".40

Em 1749, uma representação dos moradores devotos das capelas de Nossa Senhora da Conceição da Barra, São Gonçalo de Ibituruna, Nossa Senhora de Nazaré, São Gonçalo do Brumado e Santo Antônio do Rio das Mortes pequeno solicita a d. João V a mercê de lhes constituir nova paróquia na capela da Conceição. Dizem "não ser de razão" que paguem ao

pároco que ainda que queira, lhes não pode administrar os sacramentos nem os suplicantes para eles e suas famílias, recebê-las de suas mãos, pelas muitas distâncias e pobreza, como também em perigos de vida, e a que as paróquias foram e são eretas, a fim de que haja quem prontamente administre os sacramentos, e bem espiritual das almas. E não para estes despenderem com os párocos, que ainda que queiram os não pode governar, reger, como Deus manda, nem os suplicantes obedecem (...).41

Pode-se notar, nessa ocasião como em outras, que os argumentos da "distância", "pobreza" e "perigos de vida" experimentados pelos moradores da região reaparecem. E, também, que o documento em questão, por meio do qual os su-

plicantes demandam a criação de nova paróquia, sumaria a função das paróquias e redefine párocos, à diferença dos capelães. Se tomarmos os significados coevos recolhidos por Bluteau⁴² e o paralelo que ele estabelece entre a cristandade e a antigüidade romana, "pároco é aquele que distribui, que administra aos fregueses os sacramentos da Igreja, & particularmente aos moribundos, que estão para passar para a outra vida", "são os confessores ordinários" e que "não hão de levar dinheiro (pelos sacramentos)", como ocorria na localidade pelos capelães. Nos termos de Morais e Silva, seguidor de Bluteau, é o cura de almas de uma freguesia. E paróquia⁴³ um meio através do qual os moradores vizinhos se reuniam, recebiam os sacramentos e se religavam à cidade, reino português e reino de Deus.

Em 1774, vinte e cinco anos depois, uma nova representação é encaminhada por Manuel Ferreira de Oliveira, entre outros devotos das três capelas de São Gonçalo de Ibituruna, Nossa Senhora de Nazaré e da Conceição da Barra, solicitando a nomeação do reverendo Manuel Ferreira Godinho como vigário de uma *nova freguesia* a ser criada no arraial da Conceição da Barra.⁴⁴

Dessa forma, tomamos conhecimento de que a questão se mantinha em aberto: os "mesmos" agentes "recorrem a Vossa Majestade se digne conceder-lhe, o desanexarem-se desmembrando-se da sobredita freguesia, com se fazer outra de novo no dito arraial da Conceição da Barra", e forneciam argumentos semelhantes: "para os ditos aplicados das mesmas três capelas poderem ter sempre pároco próprio que lhes administre o pasto espiritual".45 Isso aponta, por um lado, para um determinado tempo administrativo, em que "o vaivém pelo Atlântico podia durar anos, contudo muitas das petições obtinham respostas".46 Por outro, para um sentido em negociar, em pedir ao rei, que é tido "simbolicamente como pai, sempre pronto a ouvir as aflicões de seus filhos".47

Essa representação que demanda ao rei a criação de nova paróquia, onde "há grande número de moradores", 48 pode também indicar características que aproximariam os povoados, as vilas da América portuguesa da municipalidade hispano-americana à diferença da congregação puritana. Segundo Morse, nesta última.

todas as relações, exceto as existentes entre pais e filhos, eram voluntárias e dependentes de um pacto entre as partes contratantes. A comunidade não tinha nenhuma identidade "corporativa", no sentido de que era antecedente, ou superior, aos arranjos contratuais de seus membros. Cada

consciência privada, portanto, arcava com a responsabilidade extraordinária de preservar a pureza do "vínculo matrimonial" entre Deus e a Congregação [...]. Em contrapartida. municipalidade latino-americana tinha uma identidade corporativa num sistema de império baseado em hierarquias de unidades urbanas e aldeãs. Internamente, a cidade era composta de grupos étnicos e ocupacionais também unidos por critérios hierárquicos imprecisos. A unidade urbana era um microcosmo da ordem imperial e eclesiástica maior (...).49

Nesse trabalho, Morse faz uma história das cidades na América espanhola, mantendo a perspectiva comparativa nesse tema que lhe é caro.

Considerando as diferenças entre a colonização espanhola e a portuguesa, a partir das petições que envolvem os devotos de São Gonçalo, não se pode refletir sobre a importância do vínculo "corporativo" entre aqueles "novos moradores" e as autoridades do reino através das capelas?

A pesquisa sobre aquela localidade está inconclusa. Sabe-se, por meio do requerimento de 1774, que há moradores "abundantes de bens, que estão prontos, e sempre estiveram a fazer o corpo da igreja para Matriz, exceto a capela-mor, por pertencer, ao Padroado Real", 50 e que diversos documentos necessários à criação da nova paróquia foram providenciados e encaminhados. Entre eles, o cer-

tificado do vigário interino atestando a morte e enterro cristão de seu predecessor; o pedido de certidão do rol de confessados informando o número de moradores da localidade; e o certificado do vigário interino sobre a desobriga. Enfim, foram gerados papéis e processo.

Pode-se reafirmar, por meio da análise das petições relacionadas aos devotos de São Gonçalo do Amarante, que a história dos povoados de Minas Gerais no século XVIII se mistura com a história da Igreja e das irmandades. E concluir, em primeiro lugar, que através dessas repre-



se demandavam manutenção do culto divino – a construção de uma igreja, o sustento da irmandade ou a criação de nova paróquia –, os devotos moradores contribuíram para a urbanização da região. E, por último, que nas representações as capelas eram reconhecidas como um nexo entre seus arraiais, no "Sertão bravo", e as cidades coloniais.

0

Hoje, sabe-se que a história dos antigos arraiais de Minas seguiram caminhos vários: algumas irmandades e capelas desapareceram sem deixar registros, outras se tornaram núcleos densamente povoados; há casos, como Catas Altas da Noruega, que conservam-se como arraiais. Mas isso é uma outra história... Esta, que ora propus, apenas remete para a vitalidade da pesquisa sobre o lugar da cidade na colonização lusa, que a historiografia ensaia pôr em justos termos. A cidade que os portugueses construíram na América já não pode ser lida nos termos de Sérgio Buarque de Holanda, que segundo o autor "não é produto mental, não chega a contradizer o quadro da natureza, e sua silhueta se enlaça na linha da paisagem. Nenhum rigor, nenhum método, nenhuma previdência, sempre esse significativo abandono que exprime a palavra 'desleixo'", e que se relaciona ao "realismo fundamental", característico da colonização portuguesa à diferença da castelhana.⁵¹ A partir da leitura das petições que envolviam os devotos de São Gonçalo e da recente historiografia, pode-se dizer, revisitando "O semeador e o ladrilhador", que as cidades da América portuguesa não foram apenas cidades semeadas. Mesclas de pragmatismo e abstração, as cidades lusas foram ponto de partida da colonização, ⁵² resultaram, entre outros fatores,

da intervenção de múltiplos agentes: a Coroa, a Igreja, a Câmara e os irmãos leigos.

Artigo recebido para publicação em agosto de 2003.

N O T A S

C

- 1. Vale consultar a minuciosa pesquisa de plantas e ilustrações das cidades coloniais: Nestor Goulart Reis Filho, *Imagens de vilas e cidades do Brasil colonial*, São Paulo, Edusp, Imprensa Oficial de São Paulo, 2000. E o trabalho de Murillo Marx, *Nosso chão*: do sagrado ao profano, São Paulo, Edusp, 1988, uma história da arquitetura e do urbanismo, que analisa a presença persistente da Igreja no espaço urbano público brasileiro entre os séculos XVI e XX. O autor anota que "à existência do foro privilegiado para o clero somava-se ainda sua prerrogativa de conceder ou não licença para o erguimento e a freqüência dos templos de toda espécie. Como estes constituíam o *ponto alto* duma rua, dum setor, representavam a casa comum de congregações de religiosos ou de irmandades de leigos ou eram a própria 'matriz' duma freguesia ou paróquia, torna-se compreensível a influência que tiveram sobre o tecido urbano influência dos critérios para a concessão de determinada categoria ao povoado, para a localização de capelas, igrejas, clausuras, para definir a orientação dos templos e a abrangência de seus adros". Ibidem, p. 31 grifos meus.
- 2. Desde março de 2002, desenvolvo o projeto "Corpus Christi, entre outras festas da América portuguesa" junto ao Departamento de História do IFCS/UFRJ, através de uma bolsa de recém-doutor do CNPq. A pesquisa tem uma perspectiva comparativa entre a festa de São Gonçalo do Amarante e a festa de Corpus Christi na América portuguesa, no século XVIII, e está em andamento. Por isso, algumas questões relacionadas, sobretudo, à devoção e festa de São Gonçalo podem estar inconclusas.
- 5. São Gonçalo pode ser definido como um santo se tivermos em mente que foi historicamente construído através de múltiplas ações da Igreja, do Estado português e dos fiéis. Para explicar "como esta devoção estritamente local durante três séculos (XII ao XV), tenha explodido no período pré-tridentido", o trabalho de Arlindo Cunha sobre o culto de São Gonçalo faz uso das reflexões de Georges Duby e considera o santo como uma construção, que tem uma história (Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha, São Gonçalo de Amarante: um vulto e um culto, Vila Nova de Gaia, Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia, 1996, p.xvi). Para uma definição de "santos" populares no Brasil, vale consultar o trabalho de Luiz Mott. Aqueles, segundo o autor, muitas vezes não contam com processos de beatificação. Contudo, apesar da ausência de reconhecimento oficial, são acreditados pelo povo como "beneficiados dos céus e portadores de poderes sobrenaturais", sendo dignos de santidade (Luiz R. B. Mott,

Santos e santas no Brasil colonial, Fortaleza, Fundação Waldemar Alcântara, 1994, p. 3-4). São Gonçalo é definido como santo, a partir do entendimento de Mott, por Rui Aniceto (Rui Aniceto Nascimento Fernandes, *Um santo nome*: histórias de São Gonçalo do Amarante, monografía de licenciatura pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000). Sobre as dúvidas quanto à existência histórica de São Gonçalo e quanto a informações da sua biografía (Antônio Vieira, Sermão de São Gonçalo, in *Sermões*, Porto, Lello & Irmão, 1959, v. 2, tomo IV, p. 291-333; Maria Clara Lucas, *Hagiografia medieval portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1994; Arlindo de Maqalhães Ribeiro da Cunha, op. cit.; Rui Aniceto Nascimento Fernandes, op. cit.).

- 4. Gonçalves Guimarães considera que o culto a São Gonçalo tem um cunho patriótico identificado em diversos momentos da sua história em Portugal, desde a União Ibérica. Quando Felipe II expede a provisão régia para a canonização de São Pero Gonçalves, tradicionalmente relacionado aos pescadores e mareantes portugueses, estes substituem o santo galego por São Gonçalo do Amarante, o que é interpretado pelo autor como uma reação à iniciativa régia e opção pelo santo nacional. A inscrição evocativa ao santo associada ao escudo nacional e com coroa numa pedra de calcáreo, que data dos séculos XVII ou XVIII e se localiza nos jardins da Câmara Municipal de Loulé, é tida como registro do simbolismo patriótico em torno do culto a São Gonçalo. Gonçalves Guimarães, A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia: origens e evoluções de um culto de mareantes, Revista de Ciências Históricas, Universidade Portucalense, v. 7, 1993, p.146, 141,149.
- 5. Milagre de São Gonçalo de Amarante. 1744. Apud Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, *Estórias de dor, esperança e festa*: o Brasil em ex-votos portugueses (séculos XVII-XIX), Lisboa, 1998, p. 50. Há um outro ex-voto destinado a São Gonçalo do Amarante, sem legenda, de meados do século XVIII, produzido em Minas Gerais (Marcia de Moura Castro, *Ex-votos mineiros*: as tábuas votivas no ciclo do ouro, Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1994, p. 33).
- 6. Câmara Cascudo refaz a história do culto de São Gonçalo desde a colonização, singularizando a dança de São Gonçalo. Ponto alto da celebração, que é definida como popular pela presença dos "humildes", desde aquela época até meados do século XX e por sua capacidade de difusão entre diversos grupos sociais e por diferentes regiões (Luís da Câmara Cascudo, Dicionário do folclore brasileiro, Brasília, Instituto Nacional do Livro, 1972, p. 414-418). A partir de Canclini é possível desconfiar da continuidade apresentada por Cascudo da dança de São Gonçalo, como tradição que se repete, e compreender o popular, levando-se em conta também a sua apreensão pelo filtro dos estudos folclóricos (Nestor Garcia Canclini, Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade, São Paulo, Edusp, 1997). Gonçalves Guimarães faz referência ao caráter "pouco ortodoxo" da festa na visão de algumas autoridades civis e religiosas. Ele diz respeito à presença de um acentuado erotismo na festa, que se coloca, por exemplo, na dança das mulheres (Gonçalves Guimarães, op. cit., p. 150). Tomarei o sentido de "heterodoxo" utilizado por Ricardo Benzaquen de Araújo, que caracteriza o catolicismo da Casa Grande, a partir da análise da obra de Gilberto Freyre como uma vertente "semi-herética e heterodoxa", "sensual e mágica" do catolicismo portuquês. Em sua abordagem, essa concepção que predomina naquele espaço estaria marcada pela hybris. Entre os diversos argumentos recuperados por Araújo para propor sua interpretação, estariam a sensibilidade de Gilberto permeável ao "império das paixões"; o destaque dado às "paixões da carne", que adviriam sobretudo da influência do maometanismo e o lugar subordinado da Igreja ao ethos senhorial, gerando um culto eminentemente doméstico. Essa versão se apresenta como um catolicismo da festa, da guerra e do sexo e se distinque de um catolicismo mais racional, disciplinado, ou seja, do ortodoxo representado pelos jesuítas. A partir das colocações de Araújo, pode-se pensar que essas duas concepções diversas convivem, contrastam sob mais uma forma de "antagonismos em equilíbrio" nos espaços sociais diversos da colonização portuguesa, e que a festa de São Gonçalo é apenas uma das manifestações daquela primeira vertente (Ricardo Benzaquen de Araújo, Os anjos da terra, in Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30, Rio de Janeiro, Editora 34, 1994).
- 7. Luís da Câmara Cascudo, op. cit., p. 414-418.
- 8. João da Silva Campos, Tradições baianas, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, Bahia, n. 56.
- 9. Antônio Vieira, op. cit. A participação de diferentes grupos sociais na celebração de São Gonçalo também pode ser localizada em: Le Gentil de la Barbinais, Lettre Quinziéme, in *Nouveau voyage autour du monde*, Paris, Chez Briasson, 1728, p. 216-217, v. 3; Nuno Marques Pereyra, *Compêndio narrativo do peregrino da América*, Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira, 1932, p. 113-114, v. 2. O primeiro volume foi publicado cinco vezes, ainda no século XVIII. Contudo, o segundo permanecera manuscrito até esta edição.

- 10. Antônio Vieira, op. cit., p. 323.
- 11. Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, Rio de Janeiro, José Olympio, 1987, p. 272; Laura de Mello e Souza, *O diabo e a terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986; Ricardo Benzaquen de Araújo, op. cit.
- 12. Estou fazendo uso da noção de "continuidades relativas" proposta por Luiz Felipe Baêta Neves para analisar a ação da Companhia de Jesus no Brasil do século XV, a partir da qual podese pensar numa inscrição num espaço relativamente contínuo através da missão (Luiz Felipe Baêta Neves, *Os soldados de cristo na terra dos papagaios*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978, p. 25).
- 13. Antônio Vieira, op. cit., p. 327(grifos meus).
- 14. Para uma definição de Sermão, do pregador e do ouvinte, a partir do "Sermão da Sexagésima", que é tomado como um discurso da época barroca e da sociedade colonial (Beatriz Catão Cruz Santos, Semen est Verbum Dei. O pináculo do temp(l)o: o Sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII, Brasília, UnB, 1996, p. 73-92).
- 15. Robert Slenes, *Santo Antônio na encruzilhada*: reinterpretações do taumaturgo no Kongo e no Brasil, Comunicação apresentada no Simpósio de Arrábida, 1-5/11/1999, mimeo, apud Marina de Mello e Souza, Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro, *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 176-177.
- 16. AHU, Brasil/MG, cx. 65, doc. 23. Projeto Resgate cd n. 18.
- 17. AHU, Brasil/MG, cx. 68, doc. 64. Projeto Resgate cd n. 20.
- 18. Eduardo França Paiva, Escravidão e universo cultural na Colônia, Minas Gerais, 1716-1789, Belo Horizonte, UFMG, 2001. Este livro trata do cotidiano dos libertos em Minas Gerais do século XVIII, particularmente nas comarcas do Rio das Velhas, ao norte, e Rio das Mortes, ao sul. Contudo, contém observações que apontam para o conjunto da sociedade de Minas.
- 19. Entre eles: Julita Scarano, *Devoção e escravidão*: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no distrito diamantino no século XVIII, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978; João José Reis, Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão, disponível em http://gladiator.historia.uff.br/tempo/textos/artg3-1. Acesso em 23/5/2003; Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista*: história da festa de coroação do rei Congo, Belo Horizonte, UFMG, 2002.
- 20. AHU, Brasil/MG, cx. 65, doc. 23. Projeto Resgate cd n. 18. Tomo como referência para a localização de Catas Altas na comarca de Rio das Mortes, as indicações contidas nos documentos. A Corografia histórica da província de Minas, elaborada entre 1831-1837, faz referência a três localidades: arraial de Catas Altas da Noruega, São Francisco de Catas Altas e São Gonçalo de Catas Altas. Localidades dependentes do distrito de Itaverava, que tinha igreja paroquial, no termo da vila de Queluz. Segundo esta obra, a vila de Queluz "é separada da comarca do Rio das Mortes, para se incorporar à de Ouro Preto, pelo decreto de 29/7/1829" (Raimundo José da Cunha Matos, Corografia histórica da província de Minas, Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1979-1981).
- 21. AHU, Brasil/MG, cx. 68, doc. 64. Projeto Resgate cd n. 20.
- 22. Faço uso da definição de cidade colonial de Ilmar Rohloff de Mattos, para quem a cidade é foco de colonização e ponto de interseção entre os monopólios do colonizador e do colono. (Ilmar Rohloff de Mattos, A moeda colonial, in *O tempo saquarema*, São Paulo, Hucitec, 1987, p. 18-33). A partir desta formulação, analisei a pregação do padre Antônio Vieira em missão ao Maranhão no século XVII, como *práxis* que articulava as aldeias, a cidade, a região, o reino e o reino de Deus (Beatriz Catão Cruz Santos, A Rochela de Portugal, in *Semen est Verbum Dei*, op. cit., p. 45-72).
- 23. Desenvolvi esta abordagem acerca da festa e procissão em: Beatriz Catão Cruz Santos, *O Corpo de Deus na América*: a procissão de *Corpus Christi* nas cidades da América portuguesa século XVIII, Niterói, Universidade Federal Fluminense, tese de doutorado, 2000.
- 24. Como afirmo no corpo do texto, a Câmara realizava o enquadramento espaço-temporal da festa, que estava sujeita a intervenções de outros agentes, como a Igreja e as irmandades (Beatriz Catão Cruz Santos, Unidade e diversidade através da festa de *Corpus Christi*, in *O Corpo de Deus na América*, op. cit.).
- 25. AHU, Rio de Janeiro, avulsos, cx. 48, doc. 42, apud idem.

- 26. Faço uso dos conceitos de colono, colonizador, colonizado e região colonial de: Ilmar Rohloff de Mattos, op. cit.
- 27. Discuto com mais vagar a questão em: Beatriz Catão Cruz Santos, Unidade e diversidade através da festa de *Corpus Christi*, op. cit., p. 68-72. O documento é AHU, Pernambuco, 1770, março, 28, cuja referência é diversa porque não tinha sido trabalhada pelo Projeto Resgate até o momento em que o pesquisei.
- 28. O texto de Catalá fornece indicações ricas acerca da concepção de cidade que prevalecia entre os holandeses, à diferença dos portugueses. Uma concepção civilizadora e pragmática, marcada pela valorização dos conhecimentos técnicos científicos e que era reforçada por motivações religiosas. Faz uma rápida, mas elucidativa história da cidade Maurícia, projeto da colonização holandesa durante o governo de Nassau (José Sala Catalá, El paraíso urbanizado: ciência y ciudad en el Brasil holandês, *Quipu*, México, v. 6, 1989, p. 331-363). Vale consultar Heloísa Meireles Gesteira, *Cidade Maurícia*: a colonização neerlandesa no Brasil, 1637-1645, Rio de Janeiro, PUC, dissertação de mestrado, 1996, no qual se encontram os diferentes significados e funções da cidade na colonização holandesa.
- 29. Julita Scarano, op. cit., p. 2.
- 30. Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor*: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII, Civilização Brasileira, 2001. Ver também referências indicadas na nota 19.
- 51. Caio César Boschi, *Os leigos e o poder*: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais, São Paulo, Ática, 1986, p. 30. (grifos meus)
- 32. ibidem, p. 31.
- 33. AHU, Brasil/MG, cx. 68, doc. 64. Projeto Resgate cd n. 20.
- 34. AHU, Brasil/MG, cx. 65, doc. 23. Projeto Resgate cd n. 18.
- 35. AHU, Brasil/MG, cx. 65, doc. 23. Projeto Resgate cd n. 18; cx. 68, doc. 64. Projeto Resgate cd n. 20.
- 56. Laura de Mello e Souza, Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII, Rio de Janeiro, Graal, 1986. No capítulo "Da utilidade dos vadios" a autora parte de uma reflexão mais geral sobre os desclassificados até centrar o foco sobre os mesmos em Minas, no século XVIII. Procura identificar as condições que geraram a pobreza mineira e mapeia a emergência, os significados, as funções e a visão das autoridades em relação aos desclassificados. O argumento central do capítulo é que este contingente, vário e ameaçador da ordem social, é controlado e utilizado em prol da manutenção do sistema colonial. Hoje, a historiografia tem uma leitura mais complexa da estrutura econômica da América portuguesa que envolve a região de Minas, contudo sua leitura a respeito dos vadios, em sua heterogeneidade e funções, permanece uma referência da maior importância.
- 37. Apud Joaquim José da Rocha, Memória da capitania de Minas Gerais (fim do século XVIII), Revista do Arquivo Público Mineiro, v. II, 1987; Laura de Mello e Souza, Desclassificados do ouro, op. cit., p. 89.
- 38. AHU, Brasil/MG, cx. 63, doc. 48. Projeto Resgate cd n. 18.
- 39. AHU, Brasil/MG, cx. 68, doc. 64. Projeto Resgate cd n. 20.
- 40. idem.
- 41. AHU, Brasil/MG, cx. 54, doc. 31. Projeto Resgate cd n. 16.
- 42. De acordo com Rafael Bluteau, 'paróquia' "deriva-se do grego *Parochos*, que quer dizer *repartidor*, ou *hospedeiro de embaixadores*. Antigamente havia um costume, que nas casas em que se hospedava embaixador, ou enviado romano, lhe haviam de dar de graça quanta lenha pudesse queimar, & quanto sal pudesse comer ele, & a sua gente. Então não amassavam o pão com sal como agora pelo que folgavam cada bocado de pão, que comiam, com as talhadas de carne, especialmente, que o sal não era simples, se não composto como cá sal & pimenta. O que tinha cuidado de dar aos ministros romanos a lenha, & o sal, se chamava *parochus*, que vai o mesmo que *repartidor* (...) A imitação disso chamamos a igreja de uma colação *paróquia* (...) pela lenha entenderemos a matéria do sacramentos, e pelo sal, a graça, que sempre acompanha os sacramentos, dão-se estes romanos que caminham nesta vida debaixo da obediência do Romano Pontífice (...). E *parochus* era aquele, que tinha a seu cargo dar a lenha, & sal aos que o Senado mandava as províncias para os negócios públicos. Pároco pois na cristandade também é aquele (...)", tal como transcrevi no corpo do texto.

- Rafael Bluteau, *Vocabulário português e latino*, Lisboa, Oficina Pascoal da Silva, 1720, p. 180-181.v-2.
- 43. Antônio de Morais e Silva, *Dicionário da língua portuguesa*, 6. ed., Lisboa, Tipografia Antônio José, 1948, tomo II. 'paróchia'. s.f. (do lat. *parochia;* do gr. *paroikia*), que se encontra em alguns concílios, e que significa propriamente morada vizinha, de *para* próximo, e *oikos*, morada. Igreja matriz, em que há *parocho*.
- 44. AHU, Brasil/MG, cx. 106, doc. 27. Projeto Resgate cd n. 30.
- 45. idem.
- 46. A observação é de Maria Fernanda Bicalho, que analisa no capítulo 11 o conjunto das instituições político-administrativas portuguesas na época moderna, para a compreensão da ordem política e social na Colônia e dos princípios sobre os quais se assentou a soberania régia no ultramar. E reafirma, como Boxer, a importância das petições e representações das Câmaras como canais de comunicação direta entre estas e o monarca, que delas se utilizava para controlar a política ultramarina. Nesse sentido, relê a idéia de distância e tempo administrativo entre a Colônia e a Metrópole, tal como vêm sendo interpretados pela historiografia. Maria Fernanda Bicalho, *A cidade e o Império*: o Rio de Janeiro no século XVIII, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 352-359. Acredito que suas reflexões podem ser aplicadas ao caso destes devotos, povoadores que demandam a criação de nova paróquia.
- 47. ibidem, p. 353.
- 48. AHU, Brasil/MG, cx. 106, doc. 27. Projeto Resgate cd n. 30.
- 49. Richard Morse, O desenvolvimento urbano da América espanhola colonial, in Leslie Bethell (org.), *História da América Latina*: a América Latina, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Brasília, Fundação Alexandre de Gusmão, 1999, p. 61-62, v-2.
- 50. AHU, Brasil/MG, cx. 106, doc. 27. Projeto Resgate cd n. 30.
- 51. Sérgio Buarque chamou a atenção para a primazia da vida rural sobre a urbana (Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1984, p. 18, 41, 61). Todavia, em "O semeador e o ladrilhador", enfocou as cidades coloniais, a partir das quais caracterizou a colonização portuguesa à diferença da colonização castelhana (ibidem, p. 61-85). Fez ainda observações sobre a experiência holandesa na América. É interessante também rever a periodização que o autor estabelece na história da urbanização: nos séculos XVI e XVII, a débil cena citadina só ganhava vida por ocasião dos festejos e solenidades. Já no XVIII, a vida urbana "em certos lugares, parece adquirir mais caráter, com a prosperidade dos comerciantes reinóis, instalados na cidade" (ibidem, p. 58-59).
- 52. No capítulo "Natureza e urbanismo", Fernanda Bicalho analisa alguns aspectos do urbanismo português no ultramar e, relendo Sérgio Buarque de Holanda, questiona a falta de ordem e regularidade no seu ato construtor. A partir de Stuart Schwartz reafirma o papel da cidade, sobretudo as cidades litorâneas, como pontos de partida da colonização e domínio no alémmar. Explora a historiografia luso-brasileira mais recente, de modo a indicar, por exemplo, uma atividade construtora e regulamentadora das cidades portuguesas por parte da Coroa, que não se supunha anteriormente. Maria Fernanda Bicalho, op. cit., p. 165-176.

Vivien Ishaq

Doutoranda em História pela UFF. Pesquisadora do Arquivo Nacional.

Missionários Reais

A literatura religiosa e a disputa pelas almas devotas, séculos XVI-XVIII

A Igreja Católica tridentina estimulou a produção de uma vasta literatura espiritual escrita pelos moralistas cristãos,

pertencentes ao clero regular e secular, visando difundir a correta doutrina aos fiéis. Os membros da Companhia de Jesus e da Congregação do Oratório, em Portugal e suas colônias, foram os porta-vozes privilegiados dos ideais da Igreja reformada, atuando em consonância com o padroado português.

Palavras-chave: literatura religiosa, protestantismo, religiosidade, Igreja Católica, América portuguesa, Companhia de Jesus, Congregação do Oratório. The Catholic Church after the Council of Trento stimulated the production of a large spiritual literature

written by christian moralists, that belonged to clergy secular and regular. Its major objective was to spread the correct doctrine to the christians. The members of Society of Jesus and Congregation of Oratory in Portugal and in its colonies, were the speakers of the ideals of the Reformed Church, according to Portuguese patronage.

Keywords: religious literature, Protestantism, religiosity, Catholic Church, Society of Jesus, Congregation of Oratory.

Primeiramente, os livros que tratam das matérias pouco honestas, ainda que falem com estilo ornado e palavras compostas, sempre inculcam cousas torpes e geram fantasia, e no coração pensamentos e desejos indignos da presença de Deus, que os está vendo: e fazem que gostando o leitor da fábula, queira gostar da realidade; e celebrando o conceito discreto, se lembre melhor da impureza nele

significada. E assim com razão disse um autor grave, que a própria biblioteca de semelhantes livros é uma fogueira, ou chaminé acesa.¹

texto do oratoriano Manuel
Bernardes destinava-se ao leitor benévolo e expressa uma
das questões essenciais ao processo de
expansão do catolicismo e à
evangelização das populações do Reino

e dos novos territórios conquistados pela Coroa portuguesa: a criação de uma cultura religiosa de matriz católica impermeável a outras formas de manifestação científica e cultural, controlada pela censura régia e pela estrutura eclesiástica – aqui representada pelo clero secular e regular –, organizada, financiada e firmemente dirigida pela Coroa portuguesa sob a égide do padroado real.

No século XVI, o impacto causado pelas devastadoras críticas luteranas à Igreja Católica romana direcionou o programa de reforma da Igreja. O papa Paulo III foi quem afirmou a vontade de defesa da Igreja romana, aprovando os estatutos da Companhia de Jesus, convocando para Trento o concílio ecumênico que havia sido demandado sucessivamente por Martinho Lutero e criando o Santo Ofício da Inquisição em Roma. Paulo III publicou, em 1537, as Letras apostólicas, em que declarou: "Nós outros, pois, que ainda que indignos, temos às vezes de Deus na terra, e procuramos com todas as forças achar suas ovelhas, que andam perdidas fora de seu rebanho, para reduzi-las a ele, pois este é o nosso ofício".2

Esse texto pretendeu ampliar os ideais culturais agostinianos, de integrar à sabedoria cristā as verdades da filosofia pagā extraídas dos autores antigos.³ Essa orientação filosófica objetivava cristianizar todos os antigos valores e se expandiu, durante o Renascimento, juntamente com o novo ideal tridentino de

cristianização do mundo não católico.

A Igreja anterior à Reforma protestante não era o deserto devocional condenado pelos seus críticos protestantes.4 Nesse período, destacou-se a difusão da Devotio moderna no continente europeu, que se tornou um dos mais importantes movimentos espirituais dos séculos XIV e XV, procedente dos Países Baixos. Diante da crise vivida pela Igreja Católica no final da Idade Média, algumas comunidades religiosas implementaram reformas visando reverter este quadro de descrédito e de críticas. Este modelo de devoção acabou transpondo os limites monacais e se disseminou entre a população leiga, inaugurando uma nova forma de piedade, mais pessoal e interiorizada. O exercício da caridade e o aprendizado da oração privada e metódica, diferente da oração litúrgica e pública realizada nas igrejas e nos mosteiros, tornaram-se práticas preconizadas pela Devotio moderna. Como indicou Jean Delumeau, a vida religiosa do Ocidente a partir do século XIV é caracterizada por uma devoção mais pessoal, concorrendo para que o período precedente à Reforma visse a expansão do individualismo religioso e da devoção popular.5

Foi somente com o encerramento do Concílio de Trento (1543-1563) que o arcabouço reformista tornou-se, finalmente, sistematizado e dirigido pela Igreja romana. A fundação de novas congregações e ordens com rígidos preceitos

de observância visaram atender a essa necessidade de reordenação após a eclosão da Reforma protestante. O movimento reformador tridentino interviu na formação do clero secular, alvo privilegiado não só dos críticos luteranos. O seiscentos viu, entre outras inovações realizadas na estrutura eclesiástica, as fundações da Companhia de Jesus (clero regular), por Inácio de Loyola, e da Congregação do Oratório (padres seculares que vivem congregados como religiosos numa congregação ou instituto), por Felipe de Néri. Ambas instituições, ressalvadas suas diferenças, expressam o mesmo espírito de reforma que havia impulsionado o combate ao protestantismo, esforço igualmente dirigido para aperfeiçoar a formação do clero regular e secular e ainda estimular a fé dos fiéis.

A herança espiritual da Devotio moderna foi renovada por Inácio de Loyola e pelos oratorianos, assim como inspirou a devoção de parte dos leigos no século XIV e nos subsegüentes. A obra considerada central de Inácio de Loyola, os Exercícios espirituais para vencer a si mesmo ordenar a própria vida sem se determinar por nenhuma afeição desordenada (1522-1523), foi escrita após o período em que ele convalesceu de um grave ferimento na perna - era um soldado -, na abadia beneditina de Montserrat, selando assim o sentido de sua vocação, surgida no contato com o cotidiano da abadia já reformada e com a leitura de obras que divulgavam as novas práticas da espiritualidade monástica.⁶

A Congregação do Oratório foi fundada, originalmente, em Roma, pelo florentino Felipe de Néri (1515-1595), em 1575. Néri era um cristão piedoso que alternava seu tempo livre - era tutor de dois jovens -, assistindo aos doentes nos hospitais romanos e passando as noites orando nas catacumbas de São Sebastião, da antiga Roma. Aos 32 anos foi ordenado sacerdote por insistência de seu confessor, que havia identificado em Felipe o carisma e a vocação inequívoca para ingressar nos quadros da Igreja tridentina. Houve contato entre ele e Inácio de Loyola, durante o período em que este viveu em Roma. Felipe recusou o convite para ingressar na recém-fundada Companhia de Jesus, preferindo continuar atuando na difusão, entre os fiéis, de uma prática espiritual austera, orientando os leigos na prática dos exercícios espirituais e na formação de um novo clero secular.7

O modelo oratoriano chegou à França pela iniciativa do futuro cardeal Pierre Bérulle (1575-1629), um dos defensores da reforma católica nesse país. Inicialmente, o Oratório francês destinava-se a aperfeiçoar a formação intelectual e espiritual do clero secular, promovendo estudos teológicos e criando seminários, mas acabou estendendo, a partir de 1623, sua atuação à educação de leigos. Os colégios oratorianos tornaram-se im-

portantes centros de ensino, formando parte da população francesa durante os séculos XVII e XVIII. O reformista Bérulle interferiu igualmente na reestruturação de algumas ordens religiosas, como a dos beneditinos de Marmoutier e de Saint-Maur. dos franciscanos e dos agostinianos. Assim, o oratoriano afirmava a necessidade de implantar as determinações do Concílio de Trento que ainda não tinham sido oficialmente reconhecidas na França. Sua influência na corte de Luís XIII foi dirigida para enfraquecer os protestantes, apoiando o cerco de La Rochelle, o casamento de Henriette da França com Carlos I da Inglaterra e promovendo a renconciliação entre a França e a Espanha.8

A espiritualidade difundida por Pierre Bérulle, seguindo o modelo criado por Felipe de Néri, acentuou os aspectos da vida interior do fiel, expressando que a espiritualidade da Idade Moderna é marcada, de forma indelével, pela Devotio moderna, e distinguiu-se por difundir uma prática metódica que pretendia regrar e dirigir o cotidiano do fiel. A luta contra a presença de protestantes calvinistas na França havia mobilizado os intelectuais a participar dos debates teológicos e religiosos no intuito de refutar os argumentos das obras protestantes. Os problemas religiosos tinham alcançado tons dramáticos no seio da população francesa e entre 1550 e 1610 foram impressos cerca de 450 livros com temática religiosa, dos quais sessenta

eram franceses e o restante traduções de publicações italianas, espanholas, renanas ou flamengas.9 A expansão dessa nova devoção na França marcou a religiosidade francesa do período, que ficou conhecida como école française de spiritualité, como primeiramente definiu Henri Bremond, 10 ou école oratorienne ou école bérullienne, como caracterizou R. Deville,11 e como também entendemos. A fundação de 72 casas da Congregação do Oratório na França, até 1629, ano do falecimento de seu fundador, 12 expressou a posição de prestígio alcançada pela Congregação em parte da sociedade culta francesa.

Em Portugal a Congregação do Oratório também assumiu um papel relevante no campo da difusão de uma espiritualidade mais austera e na área educacional. O confessor da Capela Real, Bartolomeu de Quental, instituiu em Lisboa a primeira Congregação do Oratório, em 16 de julho de 1668, denominada de Nossa Senhora da Assunção, obtendo aprovação canônica pelo breve *Ex iniuncto nobis*, de 24 de agosto de 1672.

Alguns pontos uniam as diversas Congregações do Oratório, entre eles a adoção da língua vernácula e não mais o emprego do latim como a base da atuação pedagógica; e a renovação cultural antiescolástica no âmbito dos conteúdos do ensino – introduzindo as ciências experimentais e a filosofia moderna – em oposição à tradição aristotélica-tomista difundida pela Companhia de Jesus em

seus colégios. Essas opções programáticas contestaram o rígido monismo ideológico vigente nas regiões católicas onde a Companhia de Jesus usufruía uma posição dominante na direção espiritual e cultural da sociedade. Entretanto, os objetivos da Congregação do Oratório, expressos pelos estatutos portugueses, não mencionam a atividade de ensino, mas se referem somente à difusão de uma nova espiritualidade e de uma prática religiosa, assim como à assistência aos idosos, indigentes e doentes. 15 Também nas Regras da Companhia não há referência ao desenvolvimento da atividade de ensino. 14 A experiência pedagógica dos jesuítas, sintetizada na Ratio Studiorum ou Método e organização dos estudos nos colégios da Companhia de Jesus, veio a ter sua forma definitiva em 1599. Na Ratio foram regulados programas, cursos e métodos dos colégios da Companhia de Jesus, assim como se estabeleceram as normas para o ensino universitário, tornando-se importante elemento para a preservação da tradição cultural e religiosa expressa pela doutrina aristotélica-tomista.



Bíblia com pleno apparatu summariorum... Lugdune, Jacob, Sacon, 1509.

Esse novo papel na área da educação, que originalmente não havia sido previsto por Bartolomeu de Quental para a Congregação do Oratório, foi, gradativamente, definindo o modelo institucional oratoriano. Os oratorianos tornaram-se concorrentes dos jesuítas notadamente na área da educação e da pregação.15 No início do século XVIII, o Oratório português conseguiu fazer oposição ao monopólio da Companhia de Jesus sobre o ensino, uma vez que o importante apoio material e legal dado por d. João V, depois mantido por d. José I, permitiu à congregação tornar-se um "grande centro de atração intelectual daquele meado do século", em Lisboa, com uma biblioteca e um gabinete de elogiados física muito pelos memorialistas da época.16 Sabemos da participação dos oratorianos, ainda no século XVII, nos territórios portugueses de além-mar, como em Goa e nas missões em Pernambuco e, a partir de 1700, na assistência espiritual aos colonos. 17

Vale destacar que aparente a homogeneidade do universo da literatura religiosa produzida pelos moralistas da Igreja Católica apresenta seus recortes internos, que assinalam especificidades das filiações teológicas dos autores religiosos e das instituições que representam. Assim, o otimismo tomista que pretende conciliar a liberdade humana e a graça de Deus, vai ter na Companhia de Jesus seu melhor difusor. Por outro lado, a longa tradição paulina

e agostiniana foi a inspiração da Congregação do Oratório – herança que, em parte, também informou a teologia de Martinho Lutero –, que defendia a idéia da existência de uma extrema fraqueza do homem, o qual, corrompido depois do pecado de Adão, esperava a graça benevolente de Deus. A luta entre essas duas concepções opostas, desde o Concílio de Trento, continuou sendo travada pelas Igrejas, assim como a disputa pela alma dos fiéis.

A perfeição da sociedade cristã pressupunha o controle dos desejos e, conseqüentemente, o controle das decisões individuais que contestassem ou desafiassem os dogmas oficiais da Igreja e do Estado português. O princípio de que governantes e súditos deveriam compartilhar uma mesma fé – cujus regio illius religio –, já aceito por católicos e protestantes no continente europeu,¹⁸ foi estendido para os territórios conquistados por Portugal no ultramar.

O Novo Mundo configurou-se como o lugar privilegiado para a evangelização, expressando o ideal da vontade de Deus em compensar as almas perdidas para o protestantismo no continente europeu. Fundou-se, assim, a idéia utópica de que o território conquistado era a oportunidade que a Providência oferecia para a concretização do verdadeiro reino de Deus e para "a restauração da Igreja primitiva", 19 em que se evitariam os erros que haviam alterado as feições da crença na Europa. Um dos atos fundadores

do ideal de unidade entre o Reino e os novos domínios foi a realização da primeira missa no início do século XVI, ato de batismo do continente que simboliza a benção de Deus ao solo conquistado, conferindo uma nova e única identidade religiosa às populações já estabelecidas e àquelas que viriam a povoá-lo. Portugal tornar-se-ia uma nação missionária; os reis determinaram-se a realizar a expansão do catolicismo e a eliminar a heresia e a descrença de seus súditos, tanto na metrópole como nos domínios coloniais, dispondo-se a travar batalhas pela conquista da alma do novo continente.

A colônia americana deveria não só reafirmar a catolicidade do Reino e, por conseguinte, selar com ele a sua unidade, mas, sobretudo, demarcar a fronteira entre os dois mundos cristãos então tornados hostis, manifestando assim a vitalidade do catolicismo no Ocidente perante a consolidação das Igrejas protestantes. A colônia da América, geográfica e idealmente distante da influência da doutrina protestante, deveria confirmar o vigor das virtudes morais e cristãs, constituindo-se o lugar privilegiado para a difusão dos ideais que informavam o modelo católico reformado, e tal situação a Coroa se empenhará em defender. A colônia tornou-se o lugar adequado para a reconstrução da história do catolicismo, enfraquecido no continente europeu pelas disputas confessionais do Renascimento.

Sob o amparo do padroado, a Coroa portuguesa empreendeu a construção de uma sociedade cristã na sua colônia americana, assumindo o controle da vida religiosa das populações e da Europa.²⁰ Por meio de seus agentes buscou continuamente aperfeiçoar um modelo cultural considerado inquestionável. O padroado português21 e o modelo cultural dele decorrente estão inscritos num universo maior que é o da filiação aos princípios estabelecidos pela reforma católica em contraposição à reforma protestante, com base no rigor doutrinal fundado e reatualizado pela Igreja romana a partir do século XVI. O essencial seria, portanto, o valor de paradigma que assumem as determinações de Trento expressão da moral romana e européia - e sua incorporação ao modelo de sociedade concebido pela Coroa para o reino e os seus domínios ultramarinos.

A reforma tridentina, enquanto modelo para a atuação das autoridades civis e eclesiásticas, não estava tão longe assim da colônia; ao contrário, diversos aspectos do catolicismo na América portuguesa estão informados por ela, quer direta ou indiretamente, e apontam para o papel decisivo desse arcabouço reformista. Se colocarmos como tela de fundo as modificações empreendidas pela reforma protestante, veremos que na colônia há uma exacerbação das práticas e rituais negados por aquela. Como observa Keith Thomas, o protestantismo "apresentou-se como uma tentativa deli-

berada de retirar os elementos mágicos da religião, de eliminar a idéia de que os rituais da Igreja tinham uma eficácia mecânica". ²² Ou seja, o protestantismo negava o poder instrumental da Igreja católica – opus operatum – recebido de Deus e a "participação ativa em suas obras e encargos". ²³

Na colônia se promoveu ou enfatizou todo um conjunto de práticas que demarcavam as diferenças entre as Igrejas Católica e Protestante: as procissões e as festas do calendário religioso, a devoção de um grande rol de santos e santas venerados nas confrarias formadas por colonos leigos e naquelas de escravos e forros, as missas pelos mortos ou em nome das almas do purgatório instituídas pela população, e muitas outras formas de manifestação religiosa. Ao mesmo tempo, houve a adoção de algumas das estratégias ou condutas introduzidas com a consolidação do protestantismo na reforma da Igreja Católica em geral e, mais especificamente, no projeto concebido pelo padroado português para a formação de súditos fiéis ou de perfeitos cristãos, tais como a importância da pregação - que tonaria célebres os sermões de Antonio Vieira -, o estímulo à leitura dos compêndios que esclarecem os pontos básicos da doutrina, e a elaboração e difusão da literatura devocional entre os fiéis.

As obras do oratoriano Manuel Bernardes (1644-1710), membro da primeira geração do Oratório português, se increvem,

portanto, no universo da literatura nascida da Contra-Reforma. Bernardes escreveu diversos tratados de espiritualidade e guias morais, como Luz e calor (1696), Armas da castidade (1699), Exercícios espirituais e meditações da vida purgativa (1731) e Sermões e práticas do padre Manuel Bernardes (1733). Seus livros ainda eram oferecidos à população da colônia portuguesa na América no início do século XIX, como informa a lista dos 118 títulos de literatura religiosa, sem menção de seus autores, vendidos na cidade do Rio de Janeiro pelo livreiro baiano Manuel da Silva Serva.24 Identificamos que o conjunto dos títulos referese, na sua maioria, a obras publicadas em Portugal nos séculos XVII e XVIII, e uma menor parte no final do século XVI, sugerindo que a identidade religiosa e cultural da colônia desenvolveu-se em torno dos mesmos livros e da homogeneidade das bibliotecas. Entre os outros títulos da referida lista, encontram-se alguns também de autoria de membros do Oratório português. Dentre eles, Sermões genuínos e práticas espirituais e Obras espirituais, de Antônio das Chagas, contemporâneo de Manuel Bernardes.²⁵ A segunda geração dos oratorianos está representada, na relação do livreiro, por Teodoro de Almeida, que produziu livros de divulgação científica e de espiritualidade, e desta segunda linhagem é a obra Estímulos do amor.²⁶ Apesar da hostilidade política contra o Oratório em Portugal, na década de 1760 quando foi determinado o

exílio, ordenado pelo marquês de Pombal, dos seus mais proeminentes intelectuais, as obras dos seus religiosos não foram banidas do universo da literatura religiosa na colônia.

Nos inventários *post-mortem* dos colonos da América portuguesa estão arrolados os conteúdos das bibliotecas privadas coloniais e em suas listagens encontramos inúmeros exemplares da Bíblia, catecismos e outros compêndios dos princípios básicos do cristianismo.27 A partir do século XVI, a difusão da doutrina cristã tornou-se um importante objetivo, acabando por promover a teologia, cujos fundamentos básicos deveriam ser conhecidos pelos fiéis, e da qual deveria originar a moral. Essa estratégia, originalmente adotada pelos protestantes, foi, depois, incorporada na prática da Igreja Católica. Expressão inequívoca dessa nova atitude foi a multiplicidade de catecismos, redigidos tanto para instruir comunidades católicas quanto protestantes. No século XVI, e ainda no XVII, a "Escritura fala", como diz Michel de Certeau; o texto sagrado é uma voz que ensina. É a crença na poderosa coerência da palavra divina, e o reencontro do "querer dizer de Deus" com o "querer ouvir" do leitor-ouvinte.28 A Bíblia destinava-se exclusivamente aos pastores protestantes e religiosos do catolicismo romano até o final do século XVII, pois "não deve ser dada aos que correriam o risco de realizar leituras heterodoxas e perigosas", daí o papel fundamental "em regiões luteranas e católicas da palavra clerical e de todos os livros que têm a função de indicar a correta interpretação da Escritura", ²⁹ pois os religiosos tinham o monopólio da interpretação do texto sagrado.

Não poderia deixar de estar presente nos inventários, o best-seller da literatura devocional, não somente para o clero secular e regular como para amplas camadas de piedosos leigos, A imitação de Cristo³⁰ de Thomas Kempis. Editado pela primeira vez em 1418, foi impresso em diversas línguas e publicado cerca de sessenta vezes antes de 1500, tendo aproximadamente duzentas edições no curso do século XVI.31 O livro, obra-prima gestada pela Devotio moderna, é uma exortação e uma explanação detalhada da vida cristã, que consistiu, para Kempis, em seguir os passos de Cristo. Kempis convida os cristãos que querem, em suas palavras, fazer alguns progressos a meditar sobre a miséria humana, a morte, o julgamento, o inferno e o céu. Esses elementos foram interligados pelo autor com um sentimento religioso ardente, contribuindo, assim, para que a obra permanecesse, por quase quinhentos anos, como expressão do supremo chamamento à vocação religiosa e guia de aspiração espiritual para os cristãos.³²

Nos inventários pesquisados, destaca-se a vasta produção de obras edificantes, tais como: A verdadeira voz do pastor; Virtuoso instruído; Meditações de Cristo; Conduta de uma senhora cristã; Diá-

rio do cristão; Obrigação da vida cristã; Pecador convertido; Combate espiritual; Método de falar com Deus; Peregrinação de uma cristã, entre outros títulos. A especificidade da literatura edificante como gênero está referida à sua natureza religiosa, carregada de intenções ex-

plícitas, de um vocabulário particular, de códigos de leitura como, por exemplo, o "aviso ao leitor", e de outros dispositivos que tentam orientar o leitor para o correto entendimento do texto, com vistas a conectá-lo com a perfeita compreensão da religião e dos hábitos da fé. O

E



Antônio José da Silva Pinto, Bíblia sacra: vulgatae editionis..., apud Nicolaum Pezzana, 1742.

sentido edificante dessas obras era dado por sua leitura repetida, intensiva e laboriosa, ou seja, por meio da árdua dedicação do leitor, pretendia-se remodelar a consciência privada e a sua experiência temporal. Podemos ler o universo da literatura edificante como um conjunto coerente que ao mesmo tempo constrói a doutrina cristã e tenta difundi-la, e que integra um circuito de comunicação que opera segundo o modelo hegemônico concebido pela Coroa portuguesa. Nesse sentido, esses "livros não se destinam a relatar a história: eles a fazem". 33 A idéia de que a leitura pode alterar o destino do leitor foi expressada por Antônio Vieira no seu sermão sobre o fundador da Companhia de Jesus:

(Inácio de Loyola) pediu um livro de cavalarias para passar o tempo; mas, oh Providência divina! Um livro que só se achou, era das vidas dos Santos. Bem pagou depois Santo Inácio o que deveu a este. Mas vede quanto importa a lição de bons livros. Se o livro fora de cavalarias, sairia Inácio um grande cavaleiro: foi um livro de vidas de Santos, saiu um grande Santo.³⁴

Nessa linhagem insere-se a obra *Armas da castidade*. Manuel Bernardes, no subtítulo, diz que este é um "tratado espiritual em que por modo prático se ensinam os meios e diligências convenientes para adquirir, conservar e defender esta angélica virtude". ³⁵ O autor adverte o leitor dos benefícios adquiridos a partir da leitura "deste tratado (prático, su-

cinto e claro, para que aproveite a muitos)", em que "se apontam os meios e diligências para evitar, ou remediar os danos da luxúria e adquirir e conservar as riquezas da castidade".³⁶ Aqui o autor remete-nos ao conceito de sociedade cristã perfeita, inspirado na reforma tridentina, que ao tentar estabelecer a divisão do mundo entre almas santas e pecadoras, fixou-se nos temas da moral individual, colocando em segundo plano os assuntos relativos à moral social.³⁷ Ou seja, o palco para o desenrolar das angústias religiosas situava-se, a partir de então, no interior da consciência de cada indivíduo, e a esperança de uma salvação coletiva cedia espaço à preocupação com a salvação individual, ressaltando-se, assim, a importância da fé pessoal em Deus.

As reformas protestante e católica se esforçaram para atender as transformações que vinham ocorrendo desde o século XIV, com a gradativa emergência do lugar do fiel no cristianismo. A pregação, no protestantismo e no catolicismo, ocupou um lugar de destaque na liturgia. A busca da qualidade da transmissão da mensagem evangélica aos fiéis fez com que os párocos recebessem esclarecimentos de como conduzir as missas e os sermões. Conforme observou Delumeau, as igrejas construídas após o Concílio de Trento tinham dimensões menores para que a audiência pudesse ouvir claramente a pregação emanada do púlpito.

A imprensa tornou possível, pela primeira vez, a difusão das instruções de uniformidade do culto em um maior número de comunidades dos territórios católicos. Por exemplo, no inventário do padre Joaquim Gonçalves de Figueiredo,³⁸ estão arrolados os livros de sua modesta biblioteca, embora devesse ser de grande valia para o bom exercicío das suas atividades pastorais: quatro breviários, uma Bíblia, Prática de confessionário, Concílio Tridentino, Viático cristão, Caderno dos santos, Filosofia metódica e Livro da Semana Santa. As religiões cristãs investiram na formação das academias e seminários para sacerdotes e ofereceram a correta instrução aos guias espirituais das comunidades.

O texto de Manuel Bernardes ainda lembra ao leitor que não existe intimidade passível de escapar ao olhar de Deus. À vigilância das autoridades se somaria a vigilância onipresente de Deus, o que representaria a negação radical da intimidade. Esse texto refere-se à trigésima pergunta colocada, por ele, ao leitor qual seja: "(aquele) que deseja ser casto deve fugir de livros amatórios, pinturas obscenas, músicas lascivas, cheiros deliciosos, saraus, e bailes, em que entram mulheres?". O texto é construído sob a forma de um diálogo com perguntas e respostas que buscam a razão do leitor, sendo um recurso inicialmente utilizado na elaboração de catecismos e que passou a ser incorporado pelos autores dos livros de devoção. O autor sublinha a

proibição de condutas sociais vinculadas a desejos heréticos, apreendidos tanto no contato com os saberes dos livros profanos como nos lugares tidos como ofensivos ao dogma cristão e à moral das famílias. A sociabilidade adequada era um retrato da virtude, cabendo à educação religiosa transmitir não apenas a fé, mas, sobretudo, uma moral para a vida cotidiana. Os reformadores católicos pretendiam restaurar a teologia da qual deveria derivar a moral que serviria de modelo a todos os fiéis.³⁹ Na sociedade colonial da América portuguesa, em que a educação não recebia qualquer estímulo fora do âmbito do monopólio da Companhia de Jesus, não havendo imprensa, universidade ou livre circulação de livros, a devoção religiosa tornava-se prioritária. Maria Beatriz Nizza da Silva afirma que "a civilização brasileira de 1650 a 1750 mostrou-se uma civilização sem livros", 40 entretanto acrescentamos: uma sociedade com poucos livros que não fossem, em sua maior parte, religiosos.

A literatura edificante pode ser compreendida como parte de um sistema maior de comunicação, parte escrita de um sistema que tem como perspectiva formar o leitor padrão, ou seja, o homem e a mulher cristãos na sua formulação idealizada, e assim moldar o súdito ideal que não se opõe à ordem hierárquica colonial, suscetível à disciplina instaurada pelos mecanismos de controle social e moral impostos pela Coroa portuguesa e, por isso, capaz de reafirmar a validade do pacto colonial.

Os livros de divulgação da moral e doutrinas católicas podem ainda ser compreendidos, de acordo com Michel Vovelle, como parte integrante dos mecanismos de controle social que tornam os fiéis objeto de uma política, 41 e como um dos instrumentos então dirigidos a disciplinar homens e mulheres e a treinar seus corpos e suas almas para que juntos formassem um todo harmônico a serviço de Deus e do rei.

Voltando à epígrafe, Bernardes associa livros considerados inadequados e a biblioteca por eles formada "a uma fogueira", concluindo que "melhor era arderem os livros do que os leitores".42 A referência tem um tom de ameaça por sua analogia com os métodos de punição empregados pela Inquisição, ou de um aviso preventivo contra os possíveis impulsos do leitor em desrespeitar as normas religiosas e morais estabelecidas pelas autoridades civis e eclesiásticas. Aos leitores de seus Exercícios espirituais e meditações da vida purgativa, que tratam da "malícia do pecado, vaidade do mundo e misérias da vida humana", o autor faz a mesma advertência, ao dizer que seu livro, mesmo que ainda "não sirva para meditar, servirá para lição mais honesta e proveitosa, que a de fábulas, comédias e novelas".43

Ainda nos *Exercícios*, o autor, ao final de cada meditação proposta ao pio leitor, escolhe uma sentença corresponden-

te da Sagrada Escritura para que esta "servisse para fundar ou autorizar as considerações em que se reparte (o livro), ou de pegar-lhes calor da palavra divina, que como ela mesmo diz é fogo muito ativo".44 Tanto a imagem que o autor faz dos livros proibidos como a que faz das palavras divinas remetem-nos para a ambivalência do simbolismo do fogo na tradição bíblica. Um dos significados refere-se à idéia de que Deus é fogo, e suas palavras e ações são incandescentes. Essa imagem repousa na passagem bíblica em que o profeta Moisés, estando no Monte Sinai, é surpreendido pela presença de Deus, que surge no meio de um arbusto que arde em chamas, sem contudo destruir a vegetação, e esta é a própria imagem da eternidade de Deus.45

A palavra de Deus, portanto, é também considerada como um fogo, fonte que pode aquecer o corpo físico e iluminar a alma, acompanhando o fiel na sua jornada pela vida terrestre. Mas o tema do fogo devorador é também importante nessa tradição. O fogo que reduz tudo a cinzas simboliza a destruição resultante da implacável cólera de Deus e o aspecto catastrófico de sua ira, que é também a imagem de sua potente atividade interna.46 As referências feitas em *Armas* da castidade apontam, ao menos, para essas duas faces de Deus: a que pode conceder sabedoria em vida e paz à alma no paraíso celeste e aquela que não hesita em destruir tudo em nome de sua justiça. A analogia entre as fogueiras da Inquisição e o *Index* apoia-se sobre essa manifestação concreta da face divina que aniquila para purificar. O autor pergunta ao leitor qual vítima deveria ser sacrificada ou, em outras palavras, o que seria melhor, arderem os livros considerados impróprios ou seus leitores? Pois, nada ou ninguém escapa à implacável ira de Deus.

No Reino chegaram as orientações da Igreja romana, que incluíam "a disciplina da imprensa pela censura prévia e da leitura pela máquina integradora do livro proibido".47 A censura imposta pelo Tribunal da Inquisição iniciou-se em 1547, ano seguinte ao fim do Concílio de Trento, quando foi também publicado o primeiro *Index* dos autores e livros proibidos. A difusão das obras religiosas e a censura de livros e autores constituem-se as duas faces de uma mesma base na qual se assenta o processo de enquadramento das populações à religião católica e, consequentemente, à ordem monárquica,48 sendo ambas instrumentos para o exercício do poder régio ainda no século XVIII.

A ausência da literatura produzida pelos jesuítas e a presença das obras dos oratorianos na referida lista do livreiro Manuel Serva também indicam dois momentos distintos para a compreensão do padroado régio na colônia no decurso do século XVIII. Com a expulsão dos jesuítas, a censura régia recaiu sobre os seus novos desafetos, buscando o controle da

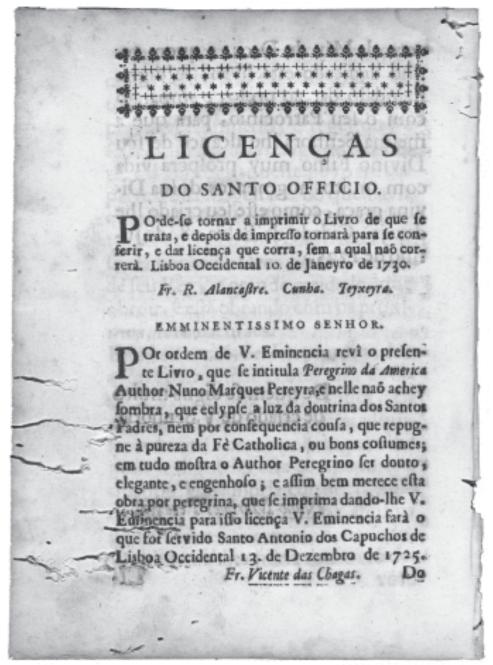
divulgação de obras doutrinais que contrariassem o modelo religioso concebido pelo padroado. O marquês do Lavradio, em 1775, determinou o confisco da biblioteca do Colégio dos Jesuítas no Rio de Janeiro. Nessa ocasião, 64 títulos foram avaliados como proibidos e enviados ao Juízo da Inconfidência em Lisboa, entre eles as obras de Simão de Vasconcelos, as publicações sobre a história da Companhia e também, como não poderia deixar de ser, os Exercícios espirituais de Inácio de Loyola. Os livros que tratavam da doutrina e da disciplina eclesiástica foram entregues ao prelado, e os livros restantes foram distribuídos entre "as pessoas de alguns ministros e letrados que se julgar serem capazes não só de dar conta deles, mas de lhes darem melhor trato".49

Os livros escritos pelos jesuítas traduziram um modelo cultural que foi dominante no Reino e espaço colonial ao menos até 1759, ano de sua expulsão, expressando, de certa forma, a aliança desses religiosos com os ideais que informavam o padroado português. Cumpre assinalar a importante tradição da Companhia de Jesus no processo de produção de obras acerca da evangelização e doutrinação das populações coloniais e seu papel de destaque no quadro das reformulações tridentinas. Os livros de lingüística, dicionários, vocabulários e gramáticas em língua indígena constituíram-se importantes instrumentos utilizados pelos missionários jesuítas para a

R

conversão das populações nativas. Coube à Companhia propor à ascese cristã o alicerce racional e a estrutura sistemática necessários para a implementação da Igreja Católica reformada dentro e fora do continente europeu.

Com base na experiência nos colégios, os jesuítas dedicaram-se a produzir tra-



Nuno Marques Pereira, Compêndio narrativo do peregrino da América, 1731.

tados morais como aquele do italiano Jorge Benci, discípulo de Vieira, que escreveu, em 1700, a *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, ⁵⁰ primeira obra publicada em Roma acerca da moral escravocrata. ⁵¹ Esse livro reúne quatro sermões dirigidos aos senhores de engenho do Recôncavo Baiano sobre as vinte obrigações da economia cristã no governo de escravos. ⁵² Benci recomendava aos senhores de escravos,

alimentar as almas de seus servos com a doutrina cristă, para que saibam os mistérios da fé, que devem crer e os preceitos da lei de Deus, que hão de guardar (...) em que se funda esta tão precisa obrigação que têm os senhores de catequizar os servos? Digo que no poder e domínio que têm sobre eles; porque doutrinar aos rudes é conseqüência de quem tem neles senhorio. 53

Jorge Benci recupera aqui um dos princípios estabelecidos em Trento, antecipando o que seria incorporado, mesmo que tardiamente, às *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, publicadas em 1717, ao se determinar a todas as pessoas, eclesiásticas e seculares, que ensinassem e fizessem ensinar a doutrina cristã "à sua família e especialmente a seus escravos, que são os mais necessitados por sua rudeza". ⁵⁴ A conversão e a conseqüente observância da doutrina cristã não eram somente responsabilidade do clero, mas sim um dever a ser cumprido pelo conjunto dos

habitantes. O enquadramento das populações no espaço colonial assentou-se na definição geral das virtudes cristãs, cabendo às *Constituições* fundar as bases de uma estrutura normativa que regulamentasse e ordenasse a vida religiosa da colônia com base nos princípios estabelecidos em Trento, que impunham a cada fiel a obrigação de conhecer a sua religião.⁵⁵

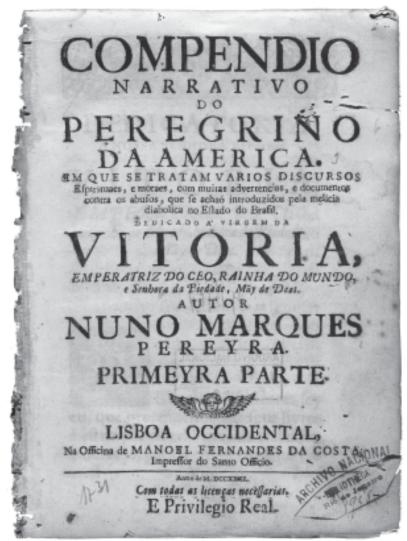
Outro tratado moral a ser destacado é o de Nuno Marques Pereira, Peregrino na América,56 que parece ter atraído numerosos leitores em Portugal e na colônia no século XVIII.⁵⁷ O livro é uma narrativa de viagem, em que são relatados os diálogos travados entre o peregrino e os habitantes da colônia, ao longo de sua jornada. Para Nuno Pereira, os livros espirituais "ensinam a obrar, para salvar", 58 pois a perfeita vida cristã requer o "cumprimento da lei de Deus e observância de seus mandamentos por serem as pedras fundamentais destes nossos edificios espirituais, e para melhor dizer, o cumprimento perfeito da vontade de Deus".59 O autor-peregrino relata a preocupação de um morador da colônia, que indaga: "(nós) outros semelhantes que vivemos num deserto, sem confessor, e mal nos podemos confessar de ano em ano, como nos poderemos livrar de dormirmos, não em um pecado, se não em muitos?". O peregrino aconselha:

> lede os livros espirituais (...) que à noite, antes ou depois de vos deitardes a dormir, façais exame de consciência,

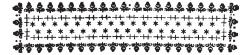
trazendo à memória todos os pecados que cometestes naquele dia: e que façais então um ato de contrição com dor, e arrependimento (...). E deste modo vos poreis em graça de Deus: e se morrerdes naquela noite sem confissão, por não ter confessor, não ireis ao inferno.⁶⁰

O aviso do autor expressa uma das funções desses livros espirituais na disper-

sa colônia: substituir o incipiente clero secular e a estrutura eclesiástica diocesana precária. A importância da atuação das ordens religiosas foi afirmada também por meio da produção intelectual de seus membros, ao escreverem as obras edificantes que pretendiam comunicar a concepção do fiel ideal. Os livros religiosos aspiram a tornarem-se os conselheiros do bem-estar espiritual dos colonos e orientadores do perfeito cumpri-



Nuno Marques Pereira, Compêndio narrativo do peregrino da América, 1731.



mento dos princípios cristãos. A reforma católica, ao dizer ao fiel que ele não está sozinho e que a vida não é determinada arbitrariamente pela sorte, caminha na direção contrária à tormenta do inacessível introduzida pela religião protestante e sua compreensão de que somente a fé salva, não as ações ou a vontade humana.

O grande debate travado entre católicos e protestantes foi em torno da predestinação. Para Lutero a justificação pela fé estava baseada na certeza de que Deus havia liberado o livre-arbítrio humano da tarefa da salvação. A salvação dependia, nessa perspectiva, do livre arbítrio divino, e de modo algum seria alcançada em virtude dos próprios esforços dos indivíduos, mas exclusivamente em virtude da graça e misericórdia de Deus. Mais tarde, Calvino aprofundou a noção de salvação luterana, ao apontar para uma dupla predestinação: aqueles que serão eleitos e os que serão reprovados; tais escolhas dependeriam dos atos inteiramente livres de Deus. A decisão soberana de Deus não poderia ser negada pelo homem; a graça divina seria, portanto, irresistível na concepção protestante. Os católicos e, mais especificamente, os jesuítas defendiam a idéia de que havia muito a ser feito em vida para se obter a graça de Deus. Segundo Jean Lacouture, o cristianismo não cessou de oscilar entre o otimismo pelagiano, que proclama a autonomia voluntarista da criatura em relação ao criador, e o pessimismo trágico de Santo Agostinho, que reduz o homem sempre maculado pelo pecado original a esperar a salvação de Deus, mas o "vencedor foi Agostinho". 61 Dessa discussão teológica emergiu para as populações de fiéis a ênfase no tema da salvação, estreitamente relacionado ao debate sobre a predestinação.

Os intelectuais eclesiásticos produziram uma vasta literatura de devoção com a função de orientar o fiel na busca da salvação. Os Exercícios espirituais e meditações da vida purgativa⁶² de Manuel Bernardes dedicam três capítulos a meditações sobre a morte, o inferno e o paraíso. Contrariando a concepção luterana de que os esforços dos fiéis são, em sua essência, inúteis, os escritores da Igreja romana oferecem consolo aos crentes e orientação, na sua angústia sobre a morte, e uma gama variada de possíveis práticas para a vida cotidiana visando à eleição futura e à entrada no paraíso celestial.

Na Capela Real, em 1655, Antônio Viera disse à sua audiência:

Como hão de ser as palavras? Como as estrelas. As estrelas são muito distintas e muito claras. Assim há de ser o estilo da pregação, muito distinto e

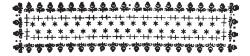


muito claro. E nem por isso temais que pareça o estilo baixo; as estrelas são muito distintas, e muito claras e altíssimas. O estilo pode ser muito claro e muito alto; tão claro que o entendam os que não sabem, e tão alto que tenham muito que entender nele os que sabem. 63

No século XVII, a perspectiva de persuasão presente no texto de Vieira, escrito fundamentalmente para os sermões falados, pode ser entendida como um modelo ideal para as palavras impressas que compõem os livros de devoção e de espiritualidade. É a literatura edificante, seja como objeto de leituras em público, seja como objeto de leitura íntima, que pretende dirigir os corações e mentes da população. Pregar - seja do púlpito, seja por meio da palavra impressa para persuadir e conquistar, continuava a ser uma tarefa indispensável no incessante esforço não só de recompor as fraturas sofridas pela Igreja ocidental, mas de manter seu rebanho sempre em crescimento, como já haviam preconizado os antigos críticos da Igreja romana como João Huss, no quatrocentos, e Lutero e Calvino, um século mais tarde. A Igreja romana também só poderia ser transformada pela palavra de Deus.64

Os livros religiosos impressos e, mais precisamente, as traduções da Bíblia começaram a se difundir na Europa cristā no início do século XVI, 65 reafirmando a validade da religião e a credibilidade de suas palavras, que passaram a ser divulgadas também pela imprensa. Os reformadores protestantes moveram-se pela convicção religiosa de que o texto escrito, sobretudo o sagrado, como aponta Michel de Certeau, tem o poder de modificar a história de uma sociedade tida como corrompida e de restaurar uma Igreja Católica considerada decadente; "a ambição dos reformadores é refazer a história a partir de um texto, eis o mito de Reforma". 66

A Igreja romana combateu os infiéis também por meio das palavras de Deus. Os Exercícios espirituais de Inácio de Loyola, escritos em 1526, apresentamse como resultado de uma revelação, ditada pelo próprio Senhor ao jesuíta, reafirmando a transcedência de Deus em função do sentido de inspiração contido em sua obra.67 A credibilidade dos Exercícios é dada pela sacralização da palavra escrita, e fundamentalmente não se destinam à leitura e sim à prática.⁶⁸ O termo é categórico, exercício é o ato de exercer, praticar, e tem também o sentido de treinamento e adestramento. É a credibilidade do texto que produz praticantes, relacionando-se assim o fazer crer à prática da devoção, à ação que inclui uma disciplina física e mental dos exercitantes.69

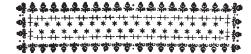


Oralidade e escrita, para Certeau, não devem ser separados como pertencentes a campos opostos, nem tampouco entendidos como iguais ou comparáveis, estando apenas com sinais invertidos. A memória cultural adquirida pela tradição oral permite e enriquece gradativamente as "estratégias de decifração semântica cujas expectativas a decifração de um escrito afina, precisa ou corrige". Assim, fala e escrita são fios que interminavelmente tecem a mesma trama, a palavra escrita retorna como voz ouvida, ou, inversamente, uma palavra falada se fixa na escrita. Os textos da literatura de devoção - como aqueles que orientam os fiéis a se preparar para a morte e para os exercícios religiosos - pretendem dar forma às práticas religiosas. Essas obras aspiravam a produzir a educação dos espíritos para moldar as condutas, incorporando gestos necessários ou apropriados às normas religiosas.

A literatura de devoção filia-se, também, à tradição dos tratados de civilidade e de divulgação de modelos de comportamento que fundaram uma linguagem comum e novos pontos de referência social e cultural para o homem moderno. Esse movimento de divulgação de modelos de civilidade acompanhou as reformas protestante e católica, fazendo do livro e, em particular, da literatura de devoção um dos instrumentos para a di-

fusão das novas exigências da religião reformada e para a conformação espiritual dos fiéis.⁷⁰

Nobert Elias, em sua análise sobre os mecanismos de implantação e reprodução das normas da sociedade de corte do Antigo Regime, o modelo de civilité, sublinha que é a interiorização da regra que lhe confere maior eficiência.71 Assim, a disciplina coletiva torna-se "objeto de uma gestão pessoal e privada".72 Os livros espirituais divulgam os comportamentos lícitos, em que o ato individual está irremediavelmente sob o vigilante olhar de todos e de Deus. As duas reformas, apesar de suas diferenças de ordem teológica, desejavam encerrar os fiéis numa teia de práticas e ensinamentos obrigatórios e, ao mesmo tempo, dotar os religiosos de uma formação compatível com as novas exigências da Igreja pós-tridentina, sujeitandoos à pressão dos mecanismos disciplinares que visavam à interiorização das normas inculcadas no seminário para o correto exercício de suas funções. Francisco Falcon, ao analisar a direção e o controle da cultura empreendidos pelo Estado português no Renascimento, alerta para o fato de que o "terror intelectual contaminava como verdadeira peste as obras e as consciências; a autocensura funcionava com maior eficácia talvez que a própria censura. Para sobreviver era



preciso integrar-se ao clima da Contra-Reforma". 75 A cristalização do pensamento aristotélico-tomista em terras lusitanas colaborou, decisivamente, para o enclausuramento do ambiente científico e cultural português.

Mesmo diante da produção da Ilustração, na qual sobressaem os temas econômicos ou políticos, persistiu, segundo Dominique Julia – e com um peso infinitamente mais significativo –, esse gênero literário, 74 impulsionado, na França, por sua demanda como instrumento didático no processo de alfabetização das populações. O livro *Alfabetos com princípios da doutrina cristã*75 expressa que não havia mais separação entre o ensino dos princípios da fé, da moral e da leitura.

A ordem religiosa pensada é elaborada em textos que se reproduzem nos livros e que a reiteram continuamente, "formando calçamentos e caminhos, redes de racionalidade". 76 Os textos religiosos são aqueles que, por sua natureza, são passíveis de reempregos duráveis e multiplicadores. A designação do gênero como religioso é um indicador explícito que cria expectativas de leitura e perspectivas de entendimento. O livro a ser lido conecta-se, assim, com outros anteriores, assinalando ao leitor o "préentendimento apropriado no qual situar o texto", 77 e aponta para a sua

especificidade em meio ao universo da literatura leiga. A instituição religiosa, sua resistência ao tempo, sua aptidão adaptativa, da qual fala Baêta Neves, nos remetem para o apego aos textos e às práticas institucionais originais, que "devem ser repetidos ad infinitum e difundidos do mesmo modo, sendo a proximidade do original o índice mesmo de sacralidade". 78 Podemos considerar que o território da religiosidade é também o da temporalidade mais ampla. Aqui, recorremos a Vovelle que, ao enfrentar o problema da longa duração tal como é conceituada por Braudel, ressalta que esta não inclui as noções de inércia e de imutabilidade, e propõe compatibilização entre a longa e a curta duração, entre o tempo da ruptura e o da permanência.⁷⁹

No caso português, a literatura de devoção está firmemente apoiada tanto no poder institucional da Igreja Católica – e, no que se refere às suas funções específicas, procura manter laços estreitos com a população – como nos mecanismos de controle instaurados pela Coroa, marcados pela intolerância religiosa. Os livros religiosos publicados com autorização dos censores portugueses inseremse na ordem institucional concebida e no discurso normativo expresso pelo poder metropolitano, em que a enunciação dos textos mobiliza também a colonização



civilizadora portuguesa. A vontade de dominação, o "sonho de uma ordem pensada", como diz Angel Rama,⁸⁰ traduzse em um projeto de colonização que será constantemente reformulado, mas que não se afasta de seu eixo central, em que a colônia é um território dominado, uma possessão.

Os membros do clero secular e regular são, obviamente, os autores dessa vasta produção de livros de devoção, e também os que, por sua separação social e cultural, tornam-se encarregados de exprimir a fronteira entre o sagrado e o profano e de manter uma difusão ortodoxa das representações e das crenças religiosas. Dominique Julia observa que os religiosos no século XVIII são o ponto focal por onde a Igreja se distingue dos outros grupos sociais, uma vez que esses agentes participam ao mesmo tempo da administração de práticas cuja lógica não é apenas religiosa, mas também utilitária.81 Os religiosos deveriam possuir a aptidão ou o talento necessários para cumprir o objetivo de difusão da doutrina cristã, agora comunicada também pela palavra impressa. O livro tornou-se um aliado indispensável nas esferas das reformas católica e protestante, na construção de um fervor pessoal e de uma devoção interior que repousam sobre a mesma condição: a gradativa familiaridade com a palavra escrita, inaugurando uma relação nova com o sagrado, para além daquela mediatizada pelas práticas controladas pelos agentes eclesiásticos.

Os escritores de livros de devoção podem ser vistos, também, como missionários reais que, mesmo afastados fisicamente do universo colonial, atuam como colonizadores eclesiásticos exercendo o ato de colonizar por meio da difusão da doutrina católica, aconselhando e dirigindo as consciências dos habitantes do território português na América. A literatura edificante pode ser entendida como porta-voz desses agentes de transmissão cultural, constituindo-se em um dos instrumentos da sua ação diretiva na conquista espiritual das populações, patrocinada pelo padroado régio. O próprio formato de Armas da castidade, de Manuel Bernardes, é condizente com essa expectativa de que o livro de devoção seja o companheiro permanente do fiel; a obra é vermelha, cor que simboliza o dom de iluminação interior do Espírito Santo, menor do que um palmo, compacta, facilmente se lê no leito ou em qualquer outro lugar, e pode acompanhar o leitor em suas locomoções sem tornar-se um fardo, podendo ser objeto de uma consulta íntima e reiterada.

A Igreja Católica pós-tridentina não podia deixar cada um imaginar e, conseqüentemente, errar sobre quem era Deus, assim a instrução do catecismo e o conhecimento dos dogmas e preceitos da religião católica tornavam-se fundamentais na era moderna. Voltava-se para as palavras de Santo Agostinho: "compreende para crer, crê para compreender".⁸² Por que para ser salvo, era preciso, antes, saber.

Artigo recebido para publicação em outubro de 2003.

N O T A S

- Biblioteca Nacional. Seção de Obras Raras. Manuel Bernardes, Armas da castidade, Lisboa, Na Oficina de Miguel Deslandes, 1699.
- 2. Arquivo Nacional. Apud Simão de Vasconcelos, *Crônica da Companhia de Jesus nesta parte do Novo Mundo*, Lisboa, Editor J. Fernandes Lopes, 1875, p. 50.
- 3. Édouard Jeauneau, A filosofia medieval, Lisboa, Edições 70, 1980, p. 13.
- 4. N. S. Davidson, A Contra-reforma, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 7.
- 5. Jean Delumeau, A civilização do Renascimento, v. I, Lisboa, Editorial Estampa, p. 141.
- 6. Inácio de Loyola, Autobiografia, São Paulo, Edições Loyola, 1991, p. 19.
- 7. Henri Marc-Bonnet, Histoire dês ordres religieux, Paris, PUF, 1949, p. 90.
- 8. Cf. Krumenacker Y., L'école française de spiritualité, Paris, Cerf, 1998.
- 9. L. J. Rogier e J. De Bertier de Sauviny, *Nova história da Igreja*, Petrópolis, Vozes, p. 207.
- Henri Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Paris, Bloud et Gay, 1921,
 p. 3.
- 11. Raymond Deville, L'école française de spiritualité, Paris, Desclée, s.d.
- 12. L. J. Rogier e J. De Bertier de Sauviny, op. cit., p. 211.
- 13. Biblioteca Nacional. Seção de Manuscritos. Cf. Estatutos da Congregação dos Clérigos do Oratório de Nossa Senhora da Assunção, 1670.
- 14. Arquivo Nacional. Companhia de Jesus, Regras da Companhia, Évora, 1603.
- 15. Raymond Deville, op. cit.
- 16. Francisco Contente Domingos, *Ilustração e catolicismo Teodoro de Almeida*, Lisboa, Colibri, 1994, p. 28.

- 17. Eduardo Hoornaert, A Igreja Católica no Brasil colonial, in Leslie Bethell (org.), História da América Latina: América Latina colonial, v. 1, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1997, p. 558.
- 18. Charles Boxer, O império marítimo português 1415-1825, Lisboa, Edições 70, 1977, p. 84.
- 19. José Barnadas, A Igreja Católica na América espanhola colonial, in Leslie Bethell (org.), op. cit., p. 525.
- 20. José Barnadas, op. cit., p. 577.
- 21. Cf. Vivien Ishaq, O padroado real, in Compromisso das almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro do século XVIII, dissertação de mestrado em história social da cultura, Rio de Janeiro, PUC-Rio, 1996.
- 22. Keith Thomas, *Religião e o declínio da magia*: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 55-56.
- 23. idem.
- 24. Renato Berbert de Castro, Notícia do catálogo de livros, que se acham à venda em casa de Manuel Antônio da Silva Serva, in Maria Beatriz Nizza da Silva, Cultura e sociedade no Rio de Janeiro (1808-1821), São Paulo, Ed. Nacional, 1978, p. 81.
- 25. Biblioteca Nacional. Seção de Obras Raras. Antônio das Chagas, *Obras espirituais*, Lisboa, Na Oficina de Miguel Deslandes, 1684; *Sermões genuínos e práticas espirituais*, Lisboa, Na Oficina de Miguel Deslandes, 1690.
- 26. Segundo Francisco Contente Domingos, op. cit., p. 84, "pretende harmonizar o cristianismo com a filosofia das luzes, tal como se propunha fazer no domínio científico-filosófico".
- 27. Foi realizada pesquisa nos processos de inventários post-mortem sob a guarda do Arquivo Nacional.
- 28. Michel de Certeau, *A invenção do cotidiano*, 1- A arte do fazer, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 228.
- 29. Gugliemo Cavallo e Roger Chartier, *História da leitura no mundo ocidental*, São Paulo, Ática, 1998, p. 35.
- 30. Arquivo Nacional. Inventários, caixa 1.827, processo 9.263, ano de 1794, de Maria Joaquina de Oliveira.
- 31. Jean Delumeau, *O pecado e o medo*: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18), São Paulo, Edusc, 2003, v. 1, p. 46.
- 32. Cf. Thomas de Kempis (1420), Imitação de Cristo, São Paulo, José Olympio Editora, 1948.
- 33. Robert Darnton, A palavra impressa, in *O beijo de Lamourette*: mídia, cultura e revolução, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 131.
- 34. Antônio Vieira, *Sermões*, organização e introdução de Alcir Pécora, São Paulo, Hedra, 2000, p. 122.
- 35. Manuel Bernardes, op. cit.
- 36. idem.
- 37. Cf. Eduardo Hoornaert, *História geral da Igreja na América Latina*, História da Igreja no Brasil, tomo 2, Petrópolis, Vozes, 1970.
- 38. Arquivo Nacional. Inventários, maço 491, processo 597, de 1799.
- 39. L. J. Rogier chama a atenção para a vulgarização no terreno particular da piedade, que se torna uma especialidade do século XVIII. Cf. L. J. Rogier e J. de Bertier de Sauviny, op. cit.
- 40. Maria Beatriz Nizza da Silva, *Nova história da expansão portuguesa (1620-1750)*, Lisboa, 1991, p. 382.
- 41. Cf. Michel Vovelle (coord.), L'homme des Lumières, Paris, Seuil, 1996.
- 42. Biblioteca Nacional. Seção de Obras Raras. Manuel Bernardes, *Armas da castidade*, op. cit., p. 271.
- 43. Biblioteca Nacional. Seção de Obras Raras. Manuel Bernardes, *Exercícios espirituais e meditações da vida purgativa*, Lisboa, Na Oficina de Antônio Pedroso Galram, 1731.

- 44. idem.
- 45. Cf. Maurice Cocagnac, Les symboles bibliques: lexique théologique, Paris, Cerf, 1994, p. 35-50.
- 46. idem.
- 47. As regras ou instruções que acompanham o *Index librorum prohibitorum* foram impressas em Lisboa, em 1564, e reproduzidas em língua portuguesa no *Catálogo dos livros que se proíbem nestes reinos*, publicado em 1581. José Sebastião da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lisboa, Editorial Presença, 1982, p. 265-267.
- 48. A censura é exercida no Reino e no espaço colonial pelas duas instâncias eclesiásticas Santo Ofício e prelados diocesanos e soma-se a elas o controle do Desembargo do Paço até a criação, no âmbito das reformas pombalinas, da Real Mesa Censória (1768) e da Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura de Livros (1787).
- 49. Auto de inventário e avaliação dos livros achados no colégio dos jesuítas do Rio de Janeiro e seqüestrados em 1775, *RIHGB*, v. 301, Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, 1973, p. 259.
- 50. Jorge Benci, *Economia cristă dos senhores no governo dos escravos*, São Paulo, Editorial Grijalbo, 1977 (1. ed., Roma, Antônio Rossi, 1705).
- 51. Cf. Eduardo Hoornaert, História geral da Igreja na América Latina, op. cit., p. 52.
- 52. Do mesmo grupo de Jorge Benci é o italiano João Antônio Andreoni, que escreveu *Opulência* e cultura do Brasil por suas drogas e Minas, publicada em Lisboa, sob o pseudônimo de Antonil.
- 53. Jorge Benci, op. cit., p. 84-85.
- 54. Arquivo Nacional. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, São Paulo, Tipografia 2 de Dezembro, 1853, livro primeiro, título II, cânon, p. 2.
- 55. Louis Châtelier, *La religion des pauvres*: les sources du christianisme moderne XVIe XIXe siècles, Paris, Aubier, 1993, p. 31.
- 56. Arquivo Nacional. Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do peregrino da América*: em que se tratam vários discursos espirituais e morais, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se acham introduzidas pela malícia diabólica do Estado do Brasil, Lisboa, Na Oficina de Manuel Fernandes da Costa, Impressor do Santo Ofício, 1731.
- 57. Cf. Eduardo Hoornaert, História geral da Igreja na América Latina, op. cit, p. 52.
- 58. Arquivo Nacional. Nuno Marques Pereira, op. cit., p. 4.
- 59. ibidem, p. 1.
- 60. ibidem, p. 103.
- 61. Jean Lacouture, Os jesuítas, 1: os conquistadores, Porto Alegre, L&PM, 1994, p. 350.
- 62. Manuel Bernardes, Exercícios espirituais e meditações da vida purgativa, op. cit.
- 63. Antônio Vieira, Sermão da Sexagésima, in *Obras completas. Sermões*, Lisboa, Tipografia Mineral Central, 1889.
- 64. Cf. Jean Delumeau, A civilização do Renascimento, v. 1, Lisboa, Editorial Estampa, 1983.
- 65. A *Bíblia* foi o primeiro livro impresso na Europa, e a primeira obra publicada em língua portuguesa foi a tradução da *Vita Christi*, em 1495, de Rudolfo Cartusiano. A *Imitação de Jesus Cristo*, escrita na década de 1420 por Thomas A. Kempis, foi, segundo Delumeau, a obra mais lida na Europa Ocidental, sendo impressa em diversas línguas, cerca de 60 vezes, antes do ano de 1500. Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, op. cit., p. 141.
- 66. Michel de Certeau, A invenção do cotidiano, 1- A arte do fazer, op. cit., p. 263.
- 67. Diferente do sentido fechado ou estático da Bíblia que é dado pelo protestantismo, pois nela está escrito tudo aquilo que o homem deve saber sobre Deus. Nesse sentido, para a Igreja protestante as revelações são energicamente recusadas, como qualquer autoridade exterior ao texto bíblico.
- 68. Jean Lacouture, op. cit., p. 32.
- 69. Jean Delumeau ressalta a influência da *Devotio moderna* nos *Exercícios* de Loyola, que se constitui em uma nova forma de espiritualidade que privilegia a meditação pessoal e, em

- conseqüência, enfatiza a fé individual em relação à liturgia. Essa meditação deveria ser metódica, apoiada em exercícios e, fundamentalmente, ser dirigida, introduzindo assim um novo modo de expressão da devoção no Ocidente. Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. 2., op. cit., p. 262.
- 70. Jacques Revel, Os usos da civilidade, in Philippe Ariès e Roger Chartier (orgs.), *História da vida privada. Da Renascença ao século das Luzes*, v. 3, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 170.
- 71. Cf. Nobert Elias, O processo civilizador, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
- 72. Jacques Revel, op. cit., p. 170.
- 73. Francisco Falcon, A cultura renascentista portuguesa, *Semear*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1997, p. 38.
- 74. Por exemplo, o best-seller dessa literatura na França é o L'ange conducteur dans la dévotion chrétienne ou pratique pieuse en faveur des âmes dévotes, escrito pelo jesuíta Jacques Coret em 1683, reeditado 51 vezes entre os anos de 1770 e 1789, atingindo numa única reedição cerca de cem mil exemplares. Dominique Julia, La pesée d'un phénomène, in Jacques Le Goff e René Rémond, Histoire de la France religieuse, XVIIIe-XIXe siècle, Paris, Seuil, 1991.
- 75. Apud Renato Berbert de Castro, op. cit., p. 88.
- 76. Michel de Certeau, op. cit., p. 236.
- 77. Roger Chartier, Textos, impressões e leituras, in Lynn Hunt, *A nova história cultural*, São Paulo, Martins Fontes, p. 226.
- 78. Luiz Felipe Baêta, *Vieira e a imaginação social jesuítica*: Maranhão e Grão-Pará no século XVII, Rio de Janeiro, Topbooks, 1977, p. 75.
- 79. Cf. Michel Vovelle, A longa duração, in *Ideologias e mentalidades*, São Paulo, Brasiliense, 1991, p. 259-298.
- 80. Angel Rama, A cidade das letras, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 36.
- 81. Cf. Dominique Julia, Le prête, in Michel Vovelle (coord.), L'homme des Lumiéres, op. cit.
- 82. Apud Édouard Jeauneau, op. cit., p. 14.

Célia Cristina da Silva Tavares

Professora Adjunta - DCH/FFP/UERJ.

Mediadores Culturais Jesuítas e a missionação na Índia (1542-1656)

Este artigo analisa os trabalhos missionários desenvolvidos pela Companhia de Jesus na Índia, no período de 1542 até 1656, que foram fortemente marcados por trocas culturais entre o Ocidente e o Oriente e determinaram sua originalidade. Como exemplo, estuda-se a ação missionária de dois jesuítas: Henrique Henriques e Roberto de Nobili.

Palavras-chave: Companhia de Jesus, missionação, Índia.

This article examines the missionary labours of the Society of Jesus in India from 1542 to 1656 strongly marked by cultural exchanges between West and East,

what gave it its originality. It takes as examples the missionary enterprise of two jesuits: Henrique Henriques and Roberto de Nobili.

Keywords: Society of Jesus, missionary enterprise, India.

preocupação com a missão e os cuidados com a educação foram as marcas mais conhecidas da Companhia de Jesus, desde sua formação por iniciativa de Inácio de Loyola, em 1537, sendo a Fórmula do Instituto aprovada pelo papa Paulo III na bula Regimini Militantis Ecclesiae, em 1540. Para os jesuítas, a missão era o caminho da consolidação da Igreja, visto que a conversão tinha o destacado papel de alargamento da sua área de atu-

ação, e local privilegiado para a concretização do princípio do contato mais cristão com o mundo.¹

Ao discutir o conceito de "império", Anthony Pagden explora a associação da definição romana para civitas – que corresponde à comunidade ideal, ao local de humanidade, ao lugar de florescimento – à noção de "civilizar", ou seja, transferir a civitas para outros lugares, o que significa dizer dominar ou-

tras regiões para levar a sua própria cultura. Com os imperadores cristãos, o antigo sonho de universalidade e a ambição pagã de civilizar foram transformados em um objetivo análogo de conversão na cristandade – christianitas. Deriva daí a noção de "império cristão", que apoiou a transposição do conceito de civitas para o de "missão". Dessa forma, a ordem perfeita só poderia ser alcançada no trabalho de cristianização, no trabalho em prol do domínio da fé, princípio que foi amplamente assumido pela Companhia de Jesus.

É importante destacar que o espírito prático dos jesuítas, que marcou a ordem inaciana sobretudo no trabalho missionário, iria conduzir a um esforço de aproximação cultural com os grupos sociais e étnicos a serem evangelizados, que pode ser exemplificado na catequese feita nas línguas dos povos submetidos à missionação da Companhia de Jesus. Porém, tal aproximação não significou, ao menos inicialmente, uma ampla compreensão das diferenças do outro, mas sim uma tática de identificação para facilitar o processo de conversão.

Algumas vezes o procedimento dos jesuítas em relação aos povos "não europeus" se tornou alvo de críticas do clero mais ortodoxo, que via no tipo de abordagem desenvolvido por eles ameaças à integridade da fé. A questão do laxismo dos inacianos pode ter como exemplo a discussão sobre a utilização de práticas religiosas dos chineses e dos hindus para

a propagação do catolicismo nessas regiões, que refletiu importante ponto de tensão nos séculos XVII e XVIII.³

No entanto, tal procedimento em relação a outras culturas não era algo novo para a Igreja, nem se configurava como prática evangelizadora exclusiva da Companhia de Jesus. Muito antes, a "adaptação" foi proposta por São Paulo como método para conduzir infiéis a Cristo, e os jesuítas apenas levaram essa proposta a limites extremos.⁴

Apesar do esforço de aproximação, devese ter bem claro que, mesmo quando os inacianos aparentemente toleraram ou conformaram-se com a realidade cultural e religiosa daqueles que pretendiam evangelizar, o postulado básico de sua ação era o de transformar, ou seja, submeter o outro à sua própria lógica, ao catolicismo, pois o que acreditavam que devia ser feito era promover a salvação das almas daqueles que estavam longe da fé.5

O historiador português João Paulo de Oliveira e Costa observou que as ações de evangelização dos jesuítas, fossem elas no Oriente, na América ou na África, não se desenvolviam de maneira uniforme. Onde a presença das autoridades régias portuguesas era marcante e inequívoca, o modelo de conversão tendia a ser "excessivamente ocidentalizador", mas nas regiões fora do domínio direto do Império português "foram ensaiadas numerosas abordagens inovadoras". 6 O autor usa o conceito de "acomodação

cultural" ao definir essas abordagens inovadoras.

Sem negar a complexidade da questão dos contatos entre culturas e sem desenvolver aqui uma análise detalhada dos debates conceituais travados pela antropologia nesse âmbito, ainda assim devese considerar o papel singular que os jesuítas desempenharam na ação evangelizadora. De maneira geral, a pos-

tura do religioso da Companhia de Jesus é etnocêntrica e eurocêntrica. Mas, por outro lado, ao partir do princípio da adaptação paulina, essa ordem acabou construindo na sua prática cotidiana fórmulas de abordagem de aproximação que podem ser melhor entendidas ao se usar o conceito de "mediadores culturais", proposto por Serge Gruzinski. Esses seriam responsáveis por estabelecer



Representação de pagode hindu – templo religioso – feita pelo holandês Linschoten no final do século XVI, que evidencia a demonização que os cristãos faziam das práticas religiosas indianas.

"ligações entre mundos, povos e culturas, aqueles que efetivaram a passagem, o salto ou a transferência de um universo intelectual, material ou religioso para outro". 7

Por meio do estudo dos mediadores culturais e de suas trajetórias, Gruzinski considera possível definir a impermeabilidade ou a porosidade das fronteiras culturais, a referenciação das circunstâncias, das condições e das modalidades da passagem feita por eles (amálgama, transferência, síntese, tradução).8 Ao colocar em contato duas cul-

turas, o mediador cultural pode utilizarse de sistemas de significados com diferentes chaves de interpretação e irá obter mais resultados na medida em que conseguir transmitir sentido e ser legível e interpretado por todos.⁹

Vivendo na fronteira de civilizações, nos limites de cada cultura, muitos jesuítas puderam construir pontes, conexões entre esses mundos, tornando-se, portanto, mediadores culturais na concepção definida por Gruzinski. É verdade que isso deve ser entendido como uma das tendências desenvolvidas pela Compa-



Mapa das províncias jesuíticas na Índia no século XVII: a província de Goa e a província do Malabar.

nhia de Jesus no conjunto de várias modalidades de contatos com culturas e civilizações distintas, e não como forma única de atuação. Além disso, não pode ser usado de maneira generalizante para a ordem como um todo, pois não existia a homogeneidade que muitas vezes é destacada em estudos sobre os inacianos. Mas com certeza o uso do conceito de mediador cultural possibilita visualizar a práxis da evangelização dos jesuítas na sua diversidade.

Assim, como forma de perceber e afirmar que a Companhia de Jesus não se constituía no bloco monolítico que se dizia, ou que se acreditava ser, há o exemplo dos métodos de conversão desenvolvidos pelos jesuítas Henrique Henriques e Roberto de Nobili, no Malabar,10 que não estava sob a jurisdição do Império português, ao contrário de Goa, Salcete e adjacências.11 Nessa região os jesuítas tiveram que contar com a flexibilidade das autoridades locais hindus para que pudessem instalar missões e desenvolver a cristianização. Nesse espaço é possível identificar uma ação dos inacianos, mais adequada ao papel de mediadores culturais proposto por Gruzinski.

Para tanto, a análise deve ser iniciada através da experiência pioneira do padre Henrique Henriques. Nascido em Vila Viçosa, Portugal, no ano de 1520, descendente de cristãos-novos, 12 primeiramente entrou na ordem dos capuchos, mas não lhe foi permitido nela professar, por-

que as constituições dessa ordem proibiam a entrada dos "impuros de sangue". Após esse episódio, estudou artes e cânones na Universidade de Coimbra. Já como diácono resolveu repartir seus bens entre os pobres e a Companhia de Jesus e com isso conseguiu obter a admissão na ordem jesuítica, com a surpreendente concordância do provincial da Assistência de Portugal, Simão Rodrigues, que geralmente fazia restrições à entrada de cristãos-novos, apesar de não haver ainda nenhuma clara objeção do geral Inácio de Loyola. Como padre coadjutor embarcou para a Índia em 1546, com mais nove companheiros, o terceiro grupo de missionários jesuítas enviados de Portugal. 13

De 1548 até sua morte em Tutocorim, em 1600, Henriques trabalhou na missão da costa da Pescaria, com as populações que haviam sido convertidas ainda na década de 1530, onde praticou algumas formas de adaptação, com a aprovação dos superiores. A mais importante delas foi a reserva de certas igrejas para determinadas castas, respeitando a lógica da manutenção da pureza da sociedade hindu. É o próprio Henriques que explica ao geral da Companhia essa prática, em carta de 1561:

temos feito três igrejas grandes, duas para os paravás e uma aos careás, em que aos domingos todos venham à igreja (...). Os careás do lugar pequeno e os palevilís (...) têm também cada um sua igreja pequena, para ensinarem as

Pela descrição feita, percebe-se que o jesuíta já tinha compreensão das diferenças entre os grupos e da necessidade da separação, mesmo em populações já

cristianizadas, o que reforça a idéia de que quando as conversões eram feitas em massa, a lógica cultural e as forças de coesão da sociedade de castas sobreviviam.

Outra prática estabelecida por Henriques foi a suspensão do uso da saliva na administração do batismo, considerada repulsiva na cultura indiana, demonstrando mais uma vez o sentido pragmático da ação dos jesuítas e a capacidade de



Brâmane – a principal casta da Índia – retratado pelo holandês Linschoten, no final do século XVI.

adaptação de códigos do cristianismo em respeito às características culturais hindus.

Mas a maior contribuição de Henriques está no domínio da língua tâmil, além do malaiala e do telugu. Produziu dois catecismos, uma vida de santos, um manual de confissão e outras obras religiosas, e a primeira gramática tâmil. Ines Zupanov considera que o esforço de aprendizado, tradução e produção de textos publicados por Henriques foi a forma por ele encontrada de direcionar a sua energia apostólica para o plano da lingüística, por ser o "menos político de todos, era o único campo óbvio em que podia exercer seus talentos", pois sua condição de descendente de cristãos-novos seria sempre um impedimento para outras aspirações.15

O próprio Francisco Xavier ordenou que Henriques aprendesse o tâmil. A princípio ele enfrentou grandes dificuldades, mas ao fim de pouco tempo conseguiu produzir um manual básico para a aprendizagem. No entanto, à medida que aprofundava seu conhecimento, verificou que existiam muitos problemas a enfrentar: "havia uma língua que era usada pelos 'sábios' e outra pelo povo comum; que o tâmul escrito e o tâmul falado não coincidiam (...); e evidentemente, que havia diferenças regionais e de casta". 16 Outra grande dificuldade era a pronúncia da língua.

Dominar a língua da região serviu para dois modos de ação: formar missionári-

os capazes de estabelecer comunicação direta com os cristãos da terra, principalmente para atender o sacramento da confissão sem o uso de intérpretes, e divulgar a doutrina por meio de catecismos e outros manuais. O dedicado trabalho de Henriques possibilitou a consolidação de pontes para o trabalho de evangelização, numa clara atuação de mediação cultural. O esforço de aprendizagem da língua foi tão bem-sucedido que na costa da Pescaria em finais do século XVI não se falava português na missão, o que era uma norma estabelecida pelo próprio Henrique Henriques. 17

Outro nome de destaque na inovação de métodos de conversão na Índia foi o de Roberto Nobili. Nascido em Roma no ano de 1577, de uma família nobre de Montepulciano, na Toscana, foi noviço da Companhia de Jesus em Nápoles, em 1596. Solicitou aos superiores fazer missão no Oriente, saindo de Lisboa para a Índia em 1604, e chegando a Goa em 1605. Esteve brevemente em Cochim e na costa da Pescaria.

Ao contrário de Francisco Xavier e de muitos jesuítas que viveram na Índia na segunda metade do século XVI, Nobili identificou na casta dos brâmanes¹⁸ a chave das conversões na Índia, avaliando que se fosse possível cristianizar esse grupo, as outras castas, historicamente submetidas aos brâmanes, os acompanhariam, criando um efeito multiplicador do número de convertidos. Opôs-se, as-

sim, frontalmente, ao modelo de missionação que tinha marcado as primeiras experiências de conversão da Companhia de Jesus no litoral ocidental da Índia.

Deve-se notar que, inicialmente, os jesuítas desenvolveram uma postura de antagonismo em relação aos brâmanes, por terem identificado sua autoridade religiosa em relação aos hindus e perceberem que lutar contra esse grupo hegemônico poderia proporcionar aos inacianos a supremacia nas questões de fé. Pode-se fazer aqui um paralelismo com a atuação dos padres da Companhia em outras regiões, como no litoral da América portuguesa, ou mesmo no Paraguai das missões, nos séculos XVI e XVII.¹⁹ Nessas regiões a estratégia fundamentou-se no enfrentamento à autoridade dos xamãs locais. Para tal, os jesuítas dedicavam-se, por exemplo, à cura dos doentes, uma vez que essa era uma das atribuições do poder mágico que os xamãs tinham e que determinava sua autoridade no grupo indígena. Essa tática, às vezes, não obtinha sucesso, porque para algumas doenças que se difundiram entre os indígenas não havia a possibilidade de cura. É verdade que a percepção que os jesuítas tinham dos grupos americanos, nos casos citados, era de uma anomia, algo muito diferente do que era encontrado e enfrentado no Oriente, especificamente em Goa. Mas do ponto de vista do método, pode-se perceber algumas semelhanças de procedimentos, sobretudo no esforço de reconhecimento daqueles que simbolizavam o poder de cada região em que os jesuítas se estabeleciam.

Como dito anteriormente, Nobili percebeu que o grupo social de maior destaque na sociedade indiana era a casta dos brâmanes e dedicou-se ao estudo de seus hábitos e costumes. Mais tarde, com a autorização dos superiores eclesiásticos, Nobili apresentou-se na região de Maduré, na costa Malabar, em 1606, como um nobre romano que não tinha nenhum vínculo com os outros missionários e com os portugueses e que "rejeitara todos os prazeres e confortos do mundo".20 Adotou a vestimenta amarela dos saniassas, ou seja, assumiu a postura dos brâmanes que viviam o último estágio de sua vida, a completa renúncia. Declarou que seu objetivo era estudar a literatura, as línguas sânscrita e telugu, além da malaiala. Em troca oferecia aos brâmanes da região revelar as verdades do cristianismo. Deixou de comer carne, dedicou-se apenas a rezar e a estudar. Dificultava os encontros com os brâmanes, para dar a impressão de sua importância.

Por outro lado, o padre Gonçalo Fernandes – que conseguira permissão do naique (denominação do título de rei local) de Maduré para viver e missionar na região desde 1595 e ao longo desses anos de trabalhos obtivera poucos resultados –, por ser muito conhecido, atendia a outras castas mais baixas.²¹ Ele

conta como fazia para comunicar-se com Nobili:

> nem eu, nem meus moços, nem portugueses, nem cristãos vão à sua igreja, nem casa, e se é necessário ir algum moço à sua casa há de ser de noite, e quando o padre para nos confessarmos há de vir a esta casa, há de ser em tempo de escuro, e muito de noite, de modo que se não saiba quem é ele a esta casa para nos confessarmos: porque nos trajes em que ele anda não é conhecido e eu se for, logo me conhecerão. Quanto aos seus cristãos não hão de vir ouvir missa a esta igreja nem prática, posto que por alguma ocasião aconteça não estar o padre para dizer missa ao domingo ou santo.22

Pode-se perceber nesse relato a preocupação de Nobili em desvincular-se de qualquer conexão com elementos que pudessem quebrar a lógica da pureza de sua condição aos olhos dos brâmanes. Com tudo isso, Nobili gradativamente conseguiu promover a conversão de alguns brâmanes por volta de 1608. Procurava sempre respeitar os costumes indianos que não considerasse superstição. Dessa forma, não reprimia o uso da linha bramânica (tríplice cordão de algodão que os brâmanes traziam a tiracolo da esquerda para direita), do kudumi (tufo na cabeça), o uso do sândalo nas fricções corporais dos banhos rituais, a continuação de sinais na testa que faziam as distinções das castas, entre outros costumes. É importante notar que a

postura de Nobili não feria dois conceitos básicos da formação dos jesuítas – "adaptação de normas e tolerância das violações que não fossem extremamente ofensivas" 25 –, que caracterizavam o pragmatismo tão peculiar à ordem inaciana.

Fernão Guerreiro relata a experiência de Nobili em livro publicado em 1609:

> o padre Roberto Nobili, italiano de nação e sobrinho do ilustríssimo cardeal Sforza (...) começando a aprender a língua e os costumes da terra e considerando que o maior impedimento que havia para a conversão era o baixo conceito que os badagás tinham dos portugueses e de nossa lei (...) determinou de os levar por seu humor.²⁴

Guerreiro informa ainda que Nobili agiu inspirado pelo sucesso da missão na China do italiano Ricci, que já obtivera bons resultados, a partir do uso, por parte dos padres jesuítas, do hábito usado pelos letrados chineses, pois passaram a ser respeitados como os sábios locais.²⁵ O autor afirma que a repercussão da apresentação de Nobili foi grande e que até o naique de Maduré queria que ele fosse conhecê-lo:

ao que respondeu um dos seus grandes que o padre era tão casto que só por não ver mulheres nem saía de casa: a qual virtude tanto eles mais veneram, quanto menos a guardam pela dificuldade que nisso experimentam. É verdade que o padre com haver mais de um ano que residia naquela cidade nunca jamais sai de casa, nem fala a todos a todo tempo: respondendo às vezes que está em contemplação, porque aquela gente se rege tanto pelo exemplo do que ensina, conforme ao conceito que deste fazem, assim estimam a doutrina. E foi Nosso Senhor servido que não saísse debalde todo este santo estratagema, ou artifício de que o padre usou, porque daqui teve princípio a conversão dos infiéis que nesta terra se vai começando com tanta glória de Nosso Senhor.²⁶

Apesar do entusiasmo pelo método, que fica evidente no texto de Fernão Guerreiro, não havia unanimidade de opinião sobre as práticas de Nobili, que causavam polêmica dentro da própria Companhia de Jesus, e eram por alguns classificadas como excêntricas. O primeiro a fazer sérias reservas aos procedimentos de Nobili foi o seu próprio companheiro de missão, padre Gonçalo Fernandes. Ele informa que:

pareceu convir aos que se convertiam e eram convertidos porem na testa sândalo em certa forma como os gentios o põem, que eles gentios o fazem por galantaria (...) depois vejo o padre a usar do sândalo da mesma forma, mas assim o sândalo que o padre põe, como o que põem os cristãos benze o padre ao domingo antes de começar a missa e se reparte, porque nem o padre diz missa, nem os cristãos a ou-

vem sem se lavarem e porem o sândalo.²⁷

Fernandes mostrou-se temeroso em relação ao método, porque considerava que se parecia mais com uma outra seita do que com evangelização, afirmando ter ouvido que nem o nome de Jesus era mencionado nas conversas com os brâmanes; por outro lado, havia o constante perigo de se descobrir a verdadeira identidade de Nobili.²⁸ Por fim, justificava-se pela iniciativa de informar o visitador da Companhia de Jesus, Nicolau Pimenta, porque "havendo coisa que tenha necessidade de conserto, seja antes consertado pela Companhia que por outrem".²⁹

Mesmo que se possa dizer que o padre Fernandes opunha-se aos métodos de Nobili, suas críticas possuíam elementos que denunciavam os perigos da ação desenvolvida pelo italiano e, a comprovar suas reservas, os problemas começaram a acontecer, depois do sucesso inicial.

Um paravá³⁰ cristão teria contado a outros convertidos que o padre Nobili era um *parangi* – designação local para portugueses – e que sendo assim, ao terem sido batizados por ele tinham perdido sua casta. Essa informação espalhou-se e trouxe tensão à região. Nobili, então, escreveu uma declaração em tâmil numa ola (folha de palmeira) e fixou-a numa árvore em frente à sua casa, declarando que não era um *parangi*, mas sim um homem vindo de Roma, de família muito

nobre e que pregava a lei do verdadeiro Deus.³¹ Isso serviu para aplacar a situação na região.

No entanto, os problemas estavam apenas começando. A partir da carta do padre Fernandes, datada de 1610, o visitador Pimenta iniciou uma série de ataques a Nobili. Primeiro fez uma condenação do método e enviou uma consulta a Cochim, sede da província do Malabar, solicitando a suspensão dos pro-

cedimentos de Nobili na região – os limites geográficos dessa província compreendiam as regiões da costa do Malabar à costa do Coromandel, ou seja, o sul da península hindustani, incluindo as cidades de Cochim, Travancore, São Tomé de Meliapor e Maduré; observe-se que a maior parte desse território não se encontrava sob o domínio direto dos portugueses, mas estava submetida à missão de Maduré. Porém, de lá não obteve apoio. Então, convocou dois teólogos em



Roberto Nobili, jesuíta italiano de origem nobre que desenvolveu no início do século XVII, na missão de Maduré, no Malabar, um modelo de conversão específico para a casta brâmane.

Goa que, após analisarem a questão, condenaram como supersticiosas, escandalosas e ilícitas as tentativas de aproximação desenvolvidas por Nobili, no Malabar.

Por outro lado, o jesuíta italiano também recebia apoio entre seus colegas inacianos, e seus maiores aliados eram um companheiro da missão de Maduré, o padre Antônio Vico, e o arcebispo de Cranganor, o jesuíta Francisco Roz. Diante das acusações, Nobili escreveu um

texto conhecido como "Primeira apologia", ou simplesmente "Resposta do padre Roberto Nobili às censuras de Goa". 32 O documento foi escrito com a urgência que a situação exigia e ilustra a alta formação intelectual do missionário italiano, que não tendo textos teológicos disponíveis, viu-se forçado a elaborar seus argumentos com o auxílio da memória de suas antigas leituras. O jesuíta defendia-se das acusações alegando que esses costumes locais – o uso da linha bramânica, os banhos rituais, as



Cópia do frontispício da publicação de carta, de 1551, do jesuíta português de origem cristánova Henrique Henriques que missionou na costa da Pescaria, na Índia, e foi responsável pela tradução das línguas tâmil, malaiala e telugu, importante chave para o incremento das conversões praticadas na região.

vestimentas, entre outros – tinham significado social, eram sinais exteriores e não de superstição, portanto poderiam e deveriam ser tolerados. Antônio Vico e Francisco Roz também fizeram considerações escritas sobre os métodos praticados em Maduré, além dos três terem participado de debates sobre a questão tanto em Cochim como em Goa.

A discussão acabou por extrapolar os limites da ordem jesuítica e começou a envolver outras autoridades eclesiásticas do Oriente. O bispo de Cochim, d. André de Santa Maria, opunha-se de forma veemente ao método de Nobili. Por sua vez. o arcebispo de Goa, d. Aleixo de Menezes, tinha simpatia pelos argumentos do jesuíta italiano. No entanto, a partir de 1611, o seu sucessor, d. Cristovão de Sá, não manteve a mesma posição, polarizando ainda mais o debate. Em 1613, o provincial da Companhia de Jesus, Pero Francisco, chegou a ordenar que Nobili e Vico não fizessem mais batismos na região.

O problema finalmente chegou a Roma. A princípio, os métodos de Nobili causaram escândalo, mas logo outras interpretações dos acontecimentos foram apresentadas e o debate também lá se estabeleceu. Em 1615, o geral da Companhia de Jesus, Claudio Aquaviva, deu sua aprovação a Roberto Nobili. No ano seguinte, no breve *Cum sicut fraternitas*, o papa Paulo V demonstrou consideração ao método de Nobili e recomendou um exame mais cuidadoso da questão. Em

1618, outro breve do mesmo papa ordenou que o arcebispo e os inquisidores de Goa organizassem uma junta para analisar as práticas de Nobili.

As considerações dessa junta foram remetidas ao inquisidor-geral em Lisboa, d. Fernão Martins de Mascarenhas, para dar uma sentença, o qual por sua vez a enviou a Roma, onde a questão foi examinada por três teólogos que deram razão a Nobili. Baseado em todas essas considerações, o papa Gregório XV, na bula Romanae sedis antiste, de 1623, permitiu a continuidade dos trabalhos do jesuíta italiano, fazendo, porém, algumas recomendações para que a superstição e o escândalo fossem sempre evitados. Além disso, aprovou a separação das castas, mas recomendou que nada fosse feito em prejuízo dos mais pobres e humildes.33

Nobili continuou seus trabalhos missionários na região, por vezes enfrentando tensões locais. De 1639 a 1641, por exemplo, permaneceu preso por ordem do naigue de Maduré. Posteriormente, alguns outros jesuítas reproduziram os métodos do italiano na região, com variações: os padres Baltazar da Costa, Leonardo Cinnani e João de Brito são os melhores exemplos.34 Já muito doente, quase cego, e apesar de ter expressado o desejo de morrer em Maduré, Nobili foi mandado para Meliapor, onde veio a falecer em 1656.35 O legado de seu esforço missionário na região pode-se resumir em cerca de alguns milhares de

conversões num período de trinta e nove anos de trabalhos. The Além disso, Nobili também foi responsável pela tradução de muitas orações para o sânscrito e escreveu nessa língua uma doutrina cristã e uma vida de Nossa Senhora. Em tâmil, escreveu um catecismo em quatro volumes, um tratado sobre a vida eterna, uma negação à transmigração da religião gentílica, entre outras obras, muitas das quais traduziu para o telugu. Ou seja, seguiu a mesma linha de estudo das línguas locais indicada anteriormente pelos trabalhos de Francisco Xavier e Henrique Henriques. The same de su do de su de

Deve-se destacar a engenhosidade do método desenvolvido por Nobili, ou adaptado por ele a partir da experiência de Ricci na China. Sua proposta de missionação compreendia a necessidade de se entrar na lógica religiosa dos hindus, uma vez que os laços entre a estruturação da sociedade e o hinduísmo são tão imbricados. Utilizar os símbolos como fórmulas poderosas da existência dos homens - para o caso hindu, uma série de características culturais, tais como a vestimenta, a alimentação, o isolamento -, reconhecidos como de valor, para angariar primeiro a atenção e depois introduzir outros conceitos religiosos, era um caminho alternativo, habilidoso por manipular os elementos culturais existentes e, por isso mesmo, do ponto de vista da ortodoxia, perigoso.³⁸

Significou também uma clara construção de pontes e vínculos entre as culturas

indiana e européia, constituindo-se no exemplo mais completo de mediação cultural desenvolvida por jesuítas na Índia.

Por tudo aqui exposto, pode-se afirmar que os procedimentos da Companhia de Jesus, em relação ao processo de cristianização colocada em prática no Oriente, sofreram variações ao longo do tempo e das regiões em que foram desenvolvidos, e ainda provocaram algumas dissensões dentro da ordem. Geralmente, esses conflitos são atribuídos às diferentes nacionalidades dos jesuítas, especialmente a rivalidade entre portugueses, espanhóis e italianos. Na verdade, essas rusgas podem ser detectadas na vasta correspondência da Companhia de Jesus, queixas e críticas de jesuítas portugueses aos italianos, sobretudo no período da administração do visitador e provincial Valignano, na segunda metade do século XVI, o que comprova a existência desses atritos.³⁹ No entanto, não se deve atribuir apenas as diferenças de atuações de missionação ao país de origem de cada inaciano. Muitos jesuítas portugueses tentaram modelos de aproximação com as culturas locais. Henrique Henriques é um exemplo, assim como João de Brito, entre diversos outros. Com certeza havia distinções na formação de jesuítas em Portugal e na Itália, em função das próprias especificidades culturais desses países, e disso derivavam diferenças de abordagens de situações e problemas.

Parece ser mais proveitoso entender que

houve métodos diferenciados de trabalhos de cristianização que se desenvolveram em função do maior ou menor apoio da Coroa portuguesa, ou onde havia um significativo aparato administrativo lusitano, que trabalhava em associação com os objetivos missionários e fazia prescindir de estratégias engenhosas de mediação cultural.⁴⁰ Ou seja, onde a presença portuguesa não era efe-

tiva, a abordagem dos jesuítas tendia mais a um modelo de "orientalização", a partir do último quartel do século XVI. Nas regiões onde havia o respaldo das autoridades portuguesas, houve maior tendência à "ocidentalização", mesmo que houvesse níveis de flexibilização junto às populações locais.

Artigo recebido para publicação em agosto de 2003.

N O T A S

- 1. José Sebastião Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, Coimbra, s.ed., 1960, v. 1, p. 170.
- 2. Anthony Pagden, *Lords of all the world*: ideologies of Empire in Spain, Britain and France (c. 1500- c. 1800), New Haven/ London, Yale University Press, 1995, principalmente o capítulo II.
- Ver C. R. Boxer, O Império colonial português, trad. Inês Silva Duarte, Lisboa, Edições 70, 1977, p. 267; e Jonathan D. Spence, O palácio da memória de Matteo Ricci: (a história de uma viagem: da Europa da contra-reforma à China da dinastia Ming), trad. Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
- 4. Maria de Deus Beites Manso, *A Companhia de Jesus na Índia: 1542-1622*: aspectos da sua ação missionária e cultural, 1999, mimeo., p. 86-87, 2 v., tese (doutorado em história), Universidade de Évora, Évora.
- 5. Para a discussão sobre a questão das alteridades em conflito ver: Tzvetan Todorov, A conquista da América: a questão do outro, Lisboa, Martins Fontes, 1983; Maria Regina Celestino de Almeida, Os vassalos d' el rey nos confins da Amazônia: a colonização da Amazônia Ocidental (1750-1798), 1990, mimeo., p. 63-66, dissertação (mestrado em história), Universidade Federal Fluminense, Niterói; e Luís Felipe Baêta Neves, O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978.
- 6. João Paulo de Oliveira e Costa, A diáspora missionária, in João Francisco Marques e Antônio Camões Gouveia (coords.), *História religiosa de Portugal*: humanismo e reformas, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, v. 2, p. 279.

- 7. Ver a introdução de Rui Manoel Loureiro e Serge Gruzinski (coords.), *Passar as fronteiras*, Il Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais. Séculos XV a XVIII, Lagos, Centro de Estudos Gil Eanes, 1999, p. 5. Os autores pertencem ao Centre de Recherches sur les mondes Américains, da École des Hautes Études en Sciences Sociales, e pretendem questionar a figura do "mediador cultural" no mundo ibérico entre os séculos XV e XVIII. Os trabalhos apresentados no Colóquio, no entanto, têm uma abrangência geográfica maior, pois existem estudos sobre o Oriente também.
- 8. ibidem, p. 6.
- 9. Beatriz Moncó Rebollo, Mediación cultural y fronteras ideológicas, in Rui Manoel Loureiro e Serge Gruzinski (coords.), op. cit., p. 342-343.
- 10. A província de Goa, da Companhia de Jesus, estava submetida à Assistência de Portugal e era responsável, de 1542 até 1601, pela administração da presença jesuítica em áreas que iam do litoral da Índia até o Japão e a China. A partir de 1601, foram criadas outras províncias no Oriente: a do Japão e do Malabar (região ao sul de Goa), e ainda a vice-província da China. Em Goa concentrava-se todo o movimento de chegada dos jesuítas e sua posterior distribuição em função das tarefas determinadas pelo provincial. Ali também se encontrava o Colégio de São Paulo, que não foi fundado pelos jesuítas, mas que passou a ser administrado por eles, após instâncias das autoridades civis e eclesiásticas de Goa. Havia, ainda, na capital do Estado da Índia, pertencentes à ordem jesuítica, a Casa Professa, a igreja de Bom Jesus e a Casa de Provação, com o noviciado. Os jesuítas eram também responsáveis pela administração do Hospital Real de Goa. Os inacianos possuíam uma tipografia na cidade e isso possibilitou muitas publicações que serviram para a divulgação e realização dos trabalhos de evangelização.
- 11. O início da atuação da Companhia de Jesus no Oriente está associado ao nome de Francisco Xavier, que partira de Lisboa, em abril de 1541, na nau que transportava também o novo governador do Estado da Índia, Martim Afonso de Sousa, só chegando a Goa em maio de 1542. Foi acompanhado por Francisco de Mansilha e Paulo Camarte, ou Micer Paulo, como é chamado nas cartas jesuíticas, que tinham entrado na ordem recentemente. Xavier estava investido do cargo de superior das missões no Oriente e no de legado do papa, o que lhe granjeava grande autoridade. Nos dez anos em que viveu no Oriente, foi responsável por grande número de batismos, pela estruturação administrativa inicial da Companhia de Jesus e por um número impressionante de viagens, além da própria amplitude delas: costa da Pescaria, Cochim, Meliapor, Malaca, Molucas, Japão, chegando próximo à China, que estava fechada à entrada de estrangeiros, onde aliás veio a falecer, em 2 de dezembro de 1552. Dessa forma, pode-se perceber que o tempo que passou na cidade de Goa, propriamente dita, foi diminuto. Mas, através de uma freqüente correspondência ficava a par dos problemas e questões pertinentes à sua função e tomava as decisões necessárias.
- 12. Dauril Alden, *The making of an enterprise*: the Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond, 1540-1750, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 50. Segundo o autor, sua ascendência era tanto de judeus quanto de mouros convertidos ao cristianismo.
- 13. Antônio Lourenço Farinha, *Vultos missionários da Índia quinhentista*, Cucujães, Editorial Missões, 1955, p. 73-74. Quando Henrique Henriques entrou para a Companhia ainda não havia sido feita a redação final das constituições da ordem, que vieram a proibir a admissão dos descendentes dos judeus entre os jesuítas. Depois de promulgadas, Henriques solicitou ao papa dispensa de impedimento, mas, em carta de 27 de janeiro de 1552, Loyola informou que quem já estava na Companhia que continuasse. Além disso, não criou nenhum impedimento para os três votos solenes aos cristãos-novos. Cf. José Wicki, *Documenta Indica*, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1950, v. 2., p. 312. Dessa forma, Henriques pode fazer profissão em 1560. Mas é notável que, ao longo de 52 anos de trabalhos missionários na costa da Pescaria, nunca tenha subido na hierarquia da Companhia de Jesus no Oriente. Para conhecer as listas de jesuítas que foram para o Oriente, ver Jerônimo P. A. da Câmara Manuel, *Missões jesuíticas no Oriente nos séculos XVII e XVII*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1894.
- 14. José Wicki, op. cit., v. 5, p. 380. Carta de 19 de dezembro de 1561 ao geral Lainez e aos companheiros do colégio de Coimbra.
- 15. Ines Zupanov, Do sinal da cruz à confissão em tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia meridional (séculos XVI-XVII), in Antônio Manuel Hespanha, *Os construtores do Oriente português*, Porto, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 160.
- 16. ibidem, p. 161.
- 17. idem. O uso das línguas locais pelos jesuítas parece ter se tornado um padrão, assim como

as críticas a essa prática por parte dos colonos em geral. Pode-se inclusive comparar com a questão da "língua geral" utilizada pelos jesuítas na evangelização dos indígenas e que fomentou duras críticas dos colonos no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

- 18. Os *varnas* fundamentais na tradição védica eram quatro: os brâmanes (espécie de sacerdotes e letrados); os kxátrias (guerreiros); os váixias (comerciantes) e os sudras (trabalhadores braçais). Os homens das três primeiras castas são *dvijas*, "duas vezes nascido", pois se considera que receberam o *upanayana* (iniciação). Os párias ou intocáveis não pertencem a nenhum *varna* e não podem ter contato com nenhum deles. Os brâmanes não se alimentam de carne de vaca, cebola, alho, vinagre e não podem beber vinho. Sua vida está dividida em quatro estágios: *brahmachari* (iniciação não basta ser brâmane por nascimento, deve-se ser iniciado no conhecimento dos livros sagrados); *grihastha* (vida de casado); *vanaprastha* (renúncia à sociedade e isolamento na floresta); *saniassa* (completa renúncia). Ver Mircea Eliade e I. P. Couliano, *Dicionário das religiões*, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 177.
- 19. Para o caso da América, ver Luís Felipe Baêta Neves, op. cit.; e Maxime Haubert, Índios e jesuítas no tempo das missões, trad. Maria Appenzeller, São Paulo, Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990.
- 20. Carta de Nobili para o papa Paulo V, por volta de 1620, apud Dauril Alden, op. cit., p. 151.
- 21. O padre Gonçalo Fernandes nasceu em Lisboa, em 1541. No ano de 1561 entrou para a Companhia de Jesus como noviço, após ter participado da armada de d. Constantino de Bragança. Recebeu a aprovação do padre Henrique Henriques, que o recomendou em carta ao geral Laínez. Em 1583, foi sacerdote e procurador da missão da costa da Pescaria. Em 1588, foi admitido como coadjutor. Em 1595, construiu uma igreja em Maduré com aprovação do naique. Depois de voltar à costa da Pescaria em 1596, retornou ao Maduré e em 1599, além da igreja, já tinha edificado uma escola e um hospício para enfermos. Em 1618, foi para o colégio de Cochim. Em 1621, pediu ao provincial para retornar à costa da Pescaria para que fosse enterrado aos pés do padre Henrique Henriques. Morreu no dia 6 de abril de 1621. José Wicki, *Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo* (Maduré, 1616), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973, p. XI-XVII.
- 22. Carta ao padre visitador de Maduré, de 7 de maio de 1610, apud Maria de Deus Beites Manso, *A Companhia de Jesus na Índia: 1542-1622*: aspectos da sua ação missionária e cultural, op. cit., p. 251-252.
- 25. José Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*: encontros culturais, aventuras teóricas, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000, p. 45.
- 24. Fernão Guerreiro, Relaçam anual que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas partes da Índia Oriental & em algumas outras partes da conquista deste reino no ano de 606 & 607 & do processo de conversão da cristandade daquelas partes, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609, p. 112.
- 25. A missão na China do padre Matteo Ricci começou em 1582 quando de sua chegada a Macau. Até sua morte, em 1610, este jesuíta desenvolveu um método denominado oficialmente de accommodatio, que utilizava os elementos culturais locais e exteriores, tais como vestimentas e hábitos cotidianos, como forma de aproximação para desenvolver o trabalho de evangelização. Ver Jonathan D. Spence, O palácio da memória de Matteo Ricci, op. cit.
- 26. Fernão Guerreiro, op. cit., p. 112-113.
- 27. Carta para o padre visitador de Maduré, de 7 de maio de 1610, apud Maria de Deus Beites Manso, op. cit., p. 250.
- 28. ibidem, p. 253.
- 29. ibidem, p. 254.
- 30. Na costa da Pescaria, localizava-se uma comunidade hindu denominada de Paravás, uma casta marítima que vivia da pesca e da exploração de pérolas.
- 31. Augusto Truzzi, P. Roberto de Nobili e la sua apologia, in Enrico Fasana e Giuseppe Sorge, Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI-XVIII: l'apporto dei viaggiatori e missionari italiani, Milão, Jaca Book, 1988, p. 104.
- 32. O texto completo encontra-se na Biblioteca da Ajuda. *Resposta do padre Roberto Nobili às censuras de Goa.* Jesuítas na Ásia. Códice 49-V-7, fls. 334-345v. Esse texto datado de 1611 foi enviado a autoridades eclesiásticas em Goa, Lisboa e Roma.
- 33. Apesar dessa decisão do papa, a questão não foi definitivamente superada. O maior proble-

ma foi a reação de outras ordens rivais que, no final do século XVII, acabaram denunciando os jesuítas de permitirem a prática de "usos gentílicos", conhecida como a querela dos ritos malabares, sempre associada à questão dos ritos chineses. A polêmica continuou e só teve fim no século XVIII, quando Bento XIV, em 1742, publicou a bula *Ex quo singulari*, em que condenou os ritos chineses como supersticiosos, e, em 1744, publicou a bula *Omnium sollicitudinum*, que resolve o mesmo sobre os ritos malabares.

- 34. O destaque maior é João de Brito, que ao tentar penetrar no Maravá acabou preso e degolado em 1693, a mando das autoridades hindus, e por isso foi canonizado em 1947. Ver João Paulo A. de Oliveira e Costa, *A missão de João de Brito*, Lisboa, Secretariado Nacional das Comemorações dos 5 Séculos, 1992.
- 35. Augusto Truzzi, op. cit., p. 106.
- 36. William V. Bangert, *História da Companhia de Jesus*, Porto/São Paulo, Apostolado da Imprensa/Edições Loyola, 1985, p. 290. Indica o número de 4.183 conversões. Já Dauril Alden, op. cit., p. 152, fornece o número de trinta mil conversões atribuídas a Nobili.
- 37. A biografia do religioso encontra-se em J. Castets, Roberto de Nobili, in *New Advent Catholic Encyclopedia*, on line edition, disponível em www.newadvent.ogr/cathen/11086a.htm.
- 38. Utiliza-se aqui a definição de religião de Clifford Geertz, A interpretação das culturas, Rio de Janeiro, Guanabara-Koogan, 1989, p. 104-105: "um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas".
- 39. Maria de Deus Beites Manso, op. cit., p. 206. Para a autora, os missionários italianos mostram sempre preocupação em relação aos programas e aos métodos a seguir, p. 86-87.
- 40. Cf. João Paulo de Oliveira e Costa, op. cit., p. 279.

Cláudia Beatriz Heynemann

Doutora em História Social. Pesquisadora do Arquivo Nacional.

O Tribunal das Letras Rafael Bluteau e a cultura portuguesa dos séculos XVII e XVIII

O padre Rafael Bluteau, de origem francesa, é considerado um dos mais importantes propagadores do pensamento moderno no universo intelectual português da corte de d.

João V. Classificado como um estrangeirado, tem entre seus principais títulos as Prosas portuguesas e o célebre Vocabulário português e latino, editados nas duas primeiras décadas do século XVIII. Os traços modernos de sua obra são aqui analisados perante o processo de formação do Estado moderno, o sistema filosófico da revolução científica e, sobretudo, a relação entre o pensamento racionalista e sua representação no discurso, explorando sob esse aspecto os ecos dos port-royalistas na obra de Rafael Bluteau.

Palavras-chave: ciència moderna; reformismo ilustrado; Estado absolutista; filosofia escolástica.

Father Rafael Bluteau, of French descent, is considered as one of the most important disseminators of modern thought in the

Portuguese intellectual universe of the court of King D. João V. Rated as an estrangeirado (imitator of foreigners), among his chief work titles are Prosas portuguesas and the famous Vocabulário português e latino, published in the first two decades of the 18th century. Herein, the modern traits of his work are analyzed in respect of the modern State formation process, the philosophical system of the scientific Revolution and above all, the relation between rationalist thought and its representation in the discourse, thus exploring under this aspect, the echoes of the Port-Royalists in the work of Rafael Bluteau. Keywords: modern science; Enlightenment; absolutism; scholasticism.

odos os homens são mortais, mas nem todos são indoutos. Na apresentação de seu Vocabulário português e latino, o padre Rafael Bluteau procurará mostrar que a riqueza das monarquias está também na

fecundidade das palavras, que a força das nações confunde-se com a da língua. A única arma contra a mortalidade é, assim, o conhecimento, manifesto em muitas instâncias, entre elas, os dicionários ou vocabulários. Exemplificando

a potência do conhecimento, Bluteau cita o 'milagre' da transformação de Hesíodo, no bosque das musas, e sua passagem de pastor a 'insigne' poeta.

Constante na obra do padre Rafael Bluteau, o recurso aos autores clássicos adquire múltiplos sentidos em uma leitura que se faça a partir da busca de influências e diálogos com o debate intelectual que marca a virada do século XVII para o XVIII. Aqui, referimo-nos, especificamente, à Querelle, à polêmica Antigos e Modernos que ecoaria, ainda, além dos marcos cronológicos habituais, perdurando pelo setecentos. Mas, não se trata de delimitar um certo "contexto" em que se move o autor. As definições de Bluteau, os exemplos a que recorre, os autores citados, compõem, internamente ao texto, uma história das idéias que se encontra com a ambiência intelectual de Portugal das cortes de d. Pedro II e d. João V, mas que também a ultrapassa.

Investindo um pouco mais no exemplo de Hesíodo, retiramos o caráter possivelmente fortuito da escolha de Bluteau, da narrativa do bosque percorrido pelo poeta, bosque das musas, únicas detentoras do saber absoluto, conhecedoras de todos os lugares, dos grandes feitos heróicos, e dos nomes, se nos lembrarmos que as musas são aquelas que

Possuem os princípios de ordenação desse saber e ensinam a arte de enumeração metódica, esse fio da memória que se desenrola para percorrer as listas, (...) percurso temporal da

genealogia divina ou heróica, da emergência do mundo no tempo dos homens, e que atestam, por exemplo, a *Teogonia* de Hesíodo e o *Catálogo das mulheres* que lhe é atribuído.²

ssa gênese dos dicionários, vocabulários, catálogos e encicloenunciando **1** pédias, conflituosos, e mesmo paradoxais, binômios memória e escrita, memória e história, conhecerá pontos de inflexão na presença fundadora do Liceu de Aristóteles, no nominalismo, nas coleções e bibliotecas formadas ou conservadas entre os séculos XVI e XVIII. Em Portugal, o Vocabulário pode apresentar antecedentes em seu gênero, tais como o Dicionário lusitano, de Agostinho Barbosa, de 1611, ou o Tesouro da língua portuguesa, de Bento Pereira, de 1666, mas há uma tendência a se perceber no Vocabulário uma ruptura, que se confunde com o perfil do religioso no âmbito do regime intelectual português. É certo que a idéia de obras "anteriores" pressupõe uma genealogia a ser verificada, devendo-se supor que boa parte de obras congêneres editadas em Portugal ao longo do século XVII estivesse compreendida nos parâmetros da escolástica seiscentista. Por outro lado, tal como desenvolveremos neste artigo, podemos perceber alguns outros vínculos, exemplarmente com as gramáticas gerais, racionalistas. O Vocabulário perpetuouse por intermédio de Morais e Silva, primeiro em uma revisão da obra de Bluteau,³ depois em seu próprio dicionário,⁴ consolidando-se, recorrentemente, como fonte na historiografia brasileira.

O padre Rafael Bluteau, nascido em Londres, em 1638, filho de pais franceses, formado em Paris e doutorado em ciências teológicas em Roma, surgiu na história de Portugal, principalmente, além da autoria dessa obra, como membro ativo do grupo que se reúne em torno dos condes de Ericeira, as Conferências discretas e eruditas, no final do século XVII. Clérigo regular, membro da Ordem de São Caetano, Rafael Bluteau chegou pela primeira vez em Portugal em 1668, voltando à França em 1687 e regressando, definitivamente, a Portugal em 1704. Membro das academias Real de História, dos Generosos e dos Aplicados, estudou no La Flèche, o famoso colégio dos jesuítas, por onde passou, entre outros, René Descartes. A indiscutível importância da formação jesuítica para o sistema cartesiano, uma reação à filosofia escolástica, que é, em si, demonstrativa da autoridade do aristotelismo tomista no início do século XVII, projeta-se sobre Bluteau, divulgador da cultura francesa e das academias européias em Portugal.

Apresentado como um estrangeirado (em oposição aos castiços), Bluteau será considerado por muitos um integrante do movimento que teria precedido as reformas pombalinas. Um moderno em vários sentidos, sobretudo em sua afinida-

de cartesiana com Fontenelle, em sua adesão a algumas teses de Gassendi, à pedagogia de Boileau. Esses traços da ação do padre teatino serão marcados no comentário de Francisco Falcon sobre a sua presença no círculo dos Ericeiras, cujas atividades convergiriam, em seguida, para o apoio régio de d. João V. Bluteau, diz Falcon, "põe os portugueses em dia com o movimento das academias científicas de outros países, critica as questões escolásticas comuns nas aulas de filosofia e de teologia, denominando a lógica utilizada nas escolas de 'labirinto de questões inúteis'".5

Observando as transformações operadas pelos jesuítas em Coimbra e Évora, essencialmente os cursos conimbricenses da escolástica. Antônio Camões Gouveia identifica uma tentativa de "rejuvenescimento" e preservação da escolástica, da Segunda Escolástica, que em sua versão seiscentista e setecentista era uma "permanência poderosa e desejada pelos poderes".6 Analisando o verbete 'postilas' em Bluteau, que as define também como comentários efetuados à margem dos textos jurídicos, Antônio Gouveia detém-se no trecho no qual é comentado que "hoje nas Universidades postila é a lição que dão os lentes, fazendo as pausas, e intervalos que se costumam quando se dita (...). Tomar postila, às vezes vale o mesmo que estudar".7 A descrição daquilo que os Estatutos de Coimbra de 1653 haviam fixado como função dos docentes, a glosa das autoridades,8 soa, assim, crítica, inscrevendo Bluteau como um moderno, oposto à escolástica. Desenvolvendo a idéia que em meio à trama apertada da visão de mundo jesuítica infiltram-se outros fios, coloridos e de outros formatos, a corte de d. João V é espaço também para o cartesianismo, o saber prático, a técnica, promovidos pelo mecenato de homens como o conde de Ericeira. É nesse sentido que Gouveia constrói o perfil do "eiriceirense Rafael Bluteau" e da sua definição de 'experiência' no Vocabulário: "conhecimento de efeitos particulares, adquirido com o uso de repetidos ensaios, e provas (...). A experiência é filha natural do tempo, e mãe dos bons conselhos: é a guia do entendimento, a regra da vontade, a alma da prudência".

O elogio da experiência e a crítica ao método escolástico nas universidades responderiam, assim, como signos da inserção de Bluteau entre os modernos que rompem o cerco da Companhia de Jesus na corte de d. João V. No entanto, devemos rever o sentido da idéia de "experiência" nesse universo, enunciada em termos muito próximos da máxima "a experiência que é madre das coisas, nos desengana e toda dúvida nos

tira" que, nos ensina Sérgio Buarque de Holanda, estabelece antes uma continuidade com o "realismo desencantado, voltado sobretudo para o particular e o con-

creto"9 que predominou nο Renascimento português e nos Descobrimentos, expressando o predomínio da filosofia aristotélica e da escolástica. Cumpre também deslocarmos um pouco essas cesuras, como indica Pierre Chaunnu, avaliando que cedo os jesuítas "haviam compreendido (...) o interesse da filosofia mecanicista. Aceitaram dar um lugar vasto às matemáticas, lado a lado com o latim, e na prática renunciaram sem drama à física de Aristóteles". Como comentava um religioso no século XVIII, não havia curso em que não houvesse "exposições precisas das concepções de Aristóteles, de Epicuro, de Descartes e de Gassendi". Essa variedade não impedia, simultaneamente, uma forte resistência contra Newton, fazendo com que Descartes fosse um argumento contra o materialismo newtoniano. 10 Por outro lado, a idéia de experiência nós podemos encontrar em Aristóteles, um aspecto que será destacado sobretudo no que se refere à história natural, em uma leitura moderna de sua obra, mas que ocupa um lugar ainda maior, figurando na imagem do Liceu, na comprovação do discurso. O que discutimos aqui não é a permanência intocável de uma lógica, porém o caráter da ruptura que

como se perguntará
Camões Gouveia, afirmando ser "banal dizermos que o Portugal cultural de 1620 é diferente daquele de 1777-1807. Não duvi-

damos (...). Mas interessa pôr a pergunta: quais as permanências e como se mantêm? Quais as alterações e como se integram?".¹¹

A combinação entre aquilo que permanece e as transformações ensaiadas no meio cultural e científico português talvez esteja na fórmula "retórica farfalhante e ciência incipiente". Mas relevante, acrescenta Francisco Falcon, um início.12 O reinado joanino seria marcado por contrastes: entre o reino cadaveroso e as iniciativas de rompimento com a hegemonia sufocante da Companhia de Jesus, que, ainda assim, edita os quatro primeiros tomos do Vocabulário. 13 Uma ruptura com o universo barroco, visível nas três frentes enumeradas por Falcon: ericeirense, oratoriana e régia, tal é a tônica do fenômeno do estrangeiramento, 14 assinalando a sua diferença em relação aos castiços, representantes do pensamento tradicional e que compõe um dos traços de identidade lusa. O tema da ruptura, adiado ou antecipado em relação ao período pombalino, faz com que se vislumbre na leitura dos modernos, na adesão ao cartesianismo, na produção de memórias como a Instrução sobre a cultura das amoreiras e a criação dos bichos da seda, que Bluteau publica pela primeira vez em 1679,15 a retomada de algo interrompido na história portuguesa: o desenvolvimento prenunciador da revolução científica seiscentista que estava na expansão marítima portuguesa.

Analisar o lugar de Bluteau na cultura portuguesa implica enfrentarmos a imagem de um século barroco e de uma época clássica. Uma conceituação histórica proposta por José Antonio Maravall para o barroco espanhol, para quem, mesmo sem datas definidas, pode-se partir de 1600 até 1670-1680. Reforçam-se aqui alguns nexos históricos que, forçosamente, levam à Itália e à consequente articulação entre o barroco e o classicismo, associados por meio da reforma católica, do fortalecimento da autoridade papal, da expansão da Companhia de Jesus, o que levou o crítico Hatzfeld a afirmar que "onde surge o problema do barroco, está implícita a existência do classicismo". 16 A definição do século XVII como uma época barroca significa, ainda, que o barroco qualifica todas as "manifestações da civilização do século XVII". No caso espanhol, ibérico, Maravall tem como horizonte certos elementos de ruptura o que, muito mais do que um traço temporal, significa uma passagem para o setecentos que se dá pelo rompimento com aquilo que qualificaria o barroco, a idéia de uma crise geral européia.

O que essa crise geral expressaria seria a fragmentação do mundo então garantido pela ordem escolástica e abalado pela lógica racionalista e matemática, pelo espaço euclidiano. É nesse sentido que o que unifica o barroco é o seu compromisso com a renovação do sentido religioso da vida e do mundo: "a sensibili-

dade barroca admite a fratura entre as ordens do transcendente e do imanente, a distância aparentemente invencível entre o sagrado e o temporal, mas quer de alguma forma superá-las". A urgência de uma ordem traduz-se, ainda, na importância do Príncipe, na fórmula do Estado absolutista. Em Portugal, o Estado barroco é o da Restauração de 1640 e sua tarefa de reconstrução do reino. A Restauração é, desse modo, "uma aposta que colocava em jogo a existência de um reino, e uma monarquia localista, regressiva, obcecada com o passado". 17 Admite-se, assim, um específico luso no quadro mais amplo das reflexões sobre o barroco, mesmo ibérico, e que sugere um encontro interessante entre a formação de Bluteau, constituída no seiscentos, e a sociedade portuguesa em que se moverá e publicará a sua obra.

Poderíamos lembrar, ainda, outros aspectos importantes desse século XVII, no qual Paul Hazard situa a crise da consciência européia. A ruptura com a ordem racional – promovida pelos cânones religiosos, uma das expressões da crise da época moderna - prossegue no enfrentamento do racionalismo com o empirismo, na tensão entre os procedimentos dedutivo e indutivo, entre a geometria cartesiana e a física de Newton, e se expressará na aliança que os salva do ceticismo da razão: "o espírito do século XVIII, que tem suas raízes no XVII, é racionalista por essência e empirista por transação".18 A vitória dos físicos,

geômetras e filósofos da idade barroca deixa para o século XVIII uma série de questões que ampliam ou retraem as fronteiras da época e que no universo intelectual e religioso ibérico e português configura, para alguns autores, um modelo próprio.

A obra de Bluteau comparece, via de regra, precedendo as reformas pombalinas, estas por sua vez entendidas como ingresso resoluto no mundo da ciência e do pensamento modernos. Quebrar essa subordinação mais imediata, identificando o que é próprio do reinado de d. João V, implica, como vimos, olhar para o século XVII, mais do que em seu sentido cronológico (que se justificaria pela formação intelectual de Bluteau), em suas muitas dimensões, do ponto de vista filosófico-científico, como o século em que com Galileu se deixa, definitivamente, o Renascimento, como afirmará Alexandre Koyré. Uma ruptura, Koyré assinala, que caracteriza uma separação entre o mundo sensível, qualitativo, aristotélico, relegado "a uma esfera subjetiva ou relativa ao ser vivo" e aquele real, escrito em números, reduzido ao geométrico.19 A cisão não marca, assim, o fim de uma dada apreensão do mundo, mas uma divisão que mobilizaria a ciência setecentista, balizando a relação entre a história natural e outros campos de matriz aristotélica e a física galilaico-newtoniana. É nesse sentido que François Châtelet dirá que

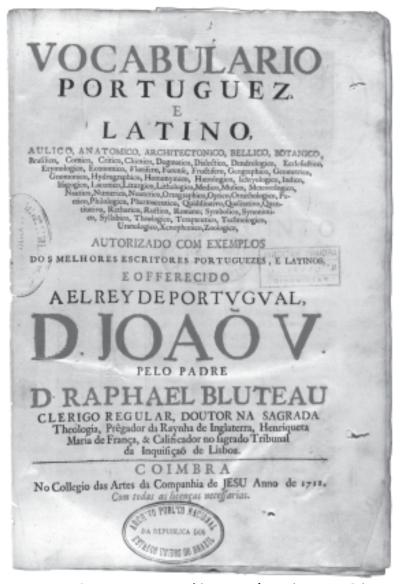
Quando o mesmo Galileu afirma que a

natureza fala a linguagem das figuras e dos números, pode-se pensá-lo platônico ou pitagórico. Mas a idéia fundamental que se delineia, que vai fundar toda a ciência ocidental, é que atrás da complicação visível do mundo há uma simplicidade invisível. Com Galileu, Descartes, Kepler, a relação da observação e da experimentação com

a teoria se impõe de modo decisivo. Essa idéia de experimentação, já presente em Aristóteles, desenvolvida por Bacon, se torna no pensamento moderno, por seu rigor e suas referências, o lugar mesmo da demonstração.²⁰

0

A passagem que Châtelet realiza, em uma história da razão, da herança clássica ao



Rafael Bluteau, *Vocabulário português e latino*, vol. I, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712. século XVII articula-se em torno dessa sorte de acontecimentos, que vão se recortando na querela Antigos e Modernos, na famosa 'querela do vazio', 21 nos impasses que se apresentam no interior da ciência vista sob o prisma pósgalilaico. A possibilidade de introdução do cogito cartesiano no mundo intelectual português da chamada Segunda Escolástica pode ser pensada por meio da interpretação de Eduardo d'Oliveira França, quando afirma que racionalismo cartesiano teria vindo para estabilizar o que a eclosão do humanismo havia abalado, "a ordem escolástica e a precisão seca de seus conceitos". Um século eminentemente normativo, que substitui a "instabilidade dolorosa do espírito" pela dúvida sistemática, tal é o século XVII que ele nos apresenta, sublinhando o desejo de uma ordem, desejo realizado na observação e nos sistemas de classificação da natureza. Mas a "precisão seca" da escolástica resiste nas mãos dos jesuítas, e não só: a fome de ordem, para esse autor, permanece renovada dentro das ordens religiosas, na teoria literária, na teoria da arte: "a escolástica, menos fecunda como método de pesquisa científica, era um terrível instrumento de clareza no jogo das idéias e um excelente fiador da ordem. Havia de ser carinhosamente preservada".22

O ensaio de compreensão da obra do padre teatino se faz na clave de sua inscrição moderna, de sua irrupção em meio ao 'reino cadaveroso'. Prenúncio dos novos tempos reivindicados no setecentos, essa consciência de época e a visão disciplinar de história que então se consolidou, tem sido diretamente reconhecida em Bluteau, a partir de quem se irradiaria um dos benefícios da Restauração, qual seja, a ruptura com a Espanha e, portanto, com o barroco. Esse é o caminho percorrido por autores como José Sebastião da Silva Dias que enxerga no ano de 1640 a possibilidade de "reatamento das nossas relações culturais com o mundo exterior à Península. Os portugueses tiveram então uma bela oportunidade para descobrirem o novo pensamento universal, quer viajando por terras estranhas, quer ouvindo na 'pequena casa lusitana' os peregrinos de outra origem".23 Um desses peregrinos era, sem dúvida, o padre Rafael Bluteau, cuja Prosas acadêmicas é aberta por destacado membro do círculo acadêmico de d. Francisco Xavier de Meneses, o conde da Ericeira, com o "oratório requerimento de palavras portuguesas agravadas, desconfiadas e pertencentes, apresentado no Tribunal das letras, erigido no ano de 1696, na biblioteca do conde da Ericeira, com o título de Conferências eruditas".24 Além do "genuíno significado" dos vocábulos portugueses, as prosas compreendem diversos outros assuntos das lições acadêmicas, tais como matérias físicas; prosas acadêmicas, críticas, históricas, políticas das sete maravilhas do mundo; assuntos de outras sete lições acadêmicas sobre as sentenças dos sete sábios da Grécia, combinados com outros tantos rifões dos Velhos da Lusitânia; assuntos das prosas acadêmicas, teológicas, fundados no atributo da independência divina.

a tradição das academias literárias, históricas e científicas do XVII, Bluteau participa das Conferências e da Academia dos Generosos, renovada em 1717, também na casa do conde da Ericeira. Nas lições que compõem as prosas, nas referências aos temas e autores modernos, entendidos no âmbito da Revolução científica, Bluteau deixaria entrever suas filiações, seu cartesianismo, a adesão a Gassendi, como procura sublinhar Silva Dias, especialmente no que se refere às teses sobre o vazio, a existência do vácuo. Na urgência de demonstrar o caráter moderno, antiescolástico do clérigo, Silva Dias o aproxima da "orientação gassendocartesiana", encobrindo que foi exatamente em torno da querela do vazio que se opuseram as idéias de Gassendi e Descartes, acusado pelo primeiro de ter permanecido, quanto ao método e ao seu dogmatismo metafísico, "fundamentalmente um escolástico".25 Mais do que nos guiarmos por essa disputa, queremos destacar que ao se classificar Bluteau como um moderno deve-se considerar a convivência na sociedade portuguesa do início do setecentos e também em outros círculos intelectuais europeus, de diferentes tradições do pensamento, a partir das duas maiores do

Ocidente, o platonismo e o aristotelismo, devidamente transformados pela leitura, tradução, comentário e todos os processos que envolvem a recepção das obras e das idéias. Considerada um enclave moderno na corte de d. João V, a obra de Bluteau nos convida também a pensar, por meio de seu Tribunal das letras e do exercício da "arte de falar", 26 o processo histórico que encaminha a estruturação dos estados absolutistas, a constituição de um campo científico, a associação entre palavra, razão e política.

0

Iniciando essa reflexão, vemos como no verbete 'dicionário' Bluteau dedica-se antes à impropriedade da palavra do que à sua definição, bastante sucinta, mas, ainda assim, significativa:

Livro, em que as palavras de uma ou mais línguas estão impressas por ordem alfabética. De ordinário lhe chamamos *Dictionarium*, que é palavra novamente forjada, e de tão pouco latina, que se deriva de *Dictio*, que em latim, (...) não significa uma dicção ou uma palavra. Outros lhe chamam *Vocabularium*, e tem este nome a vantagem de ter derivado de *Vocabulu*, de que Cícero usa para significar uma palavra.²⁷

O termo dicionário foi utilizado recorrentemente, como indica, por exemplo, o *Dictionarium seu Linguae latinae thesaurus*, de Robert Etienne, datado de 1531,²⁸ mas Bluteau insistirá no termo 'vocabulário', para definição desse gê-



nero, em sua autenticidade etimológica, contrariando a origem latina medieval do termo 'dicionário' e filiando-se a Cícero. A genealogia desses livros pode iniciarse nas compilações lexicográficas gregas, conjuntos de glosas de palavras raras de um ou outro autor (entre os quais muitos dedicados a Homero) ao dicionário de Bluteau, revelando, sem qualquer linearidade, mudanças no sentido filosófico das palavras, na técnica de expressão, nos projetos de sistematização do conhecimento.

Esses livros onde se imprimem as palavras de uma língua participam de um processo em que protagonizam os "filhos do Livro", como chamará Jacques Rancière aqueles que proferem palavras, tais como 'déspota', 'tirano' e outras que fazem adoecer o corpo político e que ensejarão o diagnóstico hobbesiano de que a doença da política é a doença das palavras.29 Em seu ensaio, Rancière parte da morte do rei, no Mediterrâneo de Braudel, para refletir sobre a morte do acontecimento na 'nova história', morte que se confunde com a do monarca, em um processo paralelo entre o tempo de Felipe e o 'anúncio' de seu desaparecimento ao final do Mediterrâneo. A morte ocorre, primeiramente, devido ao que Braudel havia intitulado a "papelada dos pobres", uma outra ordem de discurso que não é a crônica dos príncipes ou dos embaixadores, mas constituindo-se das "vozes e escritas parasitas que sobrecarregam o corpo do soberano – o verdadeiro corpo do povo – de um fantasma feito de palavras sem corpo – o fantasma de um ser que deve ser morto – e confere assim à multidão dispersa dos 'qualquer um' os atributos do corpo político". 30

Essa morte do soberano, detectada por Hobbes no Leviatã, ao se referir às causas da sedição, deve-se então a esses nomes sem referencial que fazem adoecer a política, frases que não têm existência real senão por duas 'cumplicidades': a primeira, dos "homens do verbo encarnado", que dizem 'déspota' ou 'tirano' sobre os que se opõem à sua expansão da fé, e a segunda, "é a dos textos que dão vida e consistência à figura do déspota, esses textos antigos, cheios de histórias de déspotas, de teorias da tirania e suas desgraças, histórias e poemas em honra dos tiranicidas que sustentam a outra grande doença do corpo político, a hidrofobia".31

Existem outras maneiras de expressar esse diagnóstico hobbesiano, do excesso de palavras, das palavras que investem contra o rei, o corpo soberano do povo? Aqui se tratava de combater a guerra civil, a consciência privada, que deveria ser destituída de sua repercussão política. Assim, Koselleck expressará o que considera o passo definitivo dado por Hobbes, revelando que não era apenas a "vontade de poder" que conduzia à guerra civil, mas também a "invocação da consciência sem amparo externo". Ou seja, que a consciência não leva à paz, mas é "em sua pluralidade subjetiva, uma causa belli civilis". 32 A idéia do Estado como juiz racional de homens irracionais, fundando uma razão política, enuncia um processo dedutivo do mundo, uma equação da qual conhecemos, antecipadamente, os termos. Seu nome, nome do instrumento que flexiona a passagem para uma pacificação dos homens: contrato. Racionalismo cartesiano, procedimento dedutivo, medo e esperança, na leitura de Renato Janine Ribeiro sobre as paixões compreendidas no discurso hobbesiano.

Esse percurso em torno de Hobbes, além de sublinhar a dimensão política das palavras, pretende traçar o paralelo entre um modelo de ciência e uma forma de escrita que se situa entre a lógica de seu enunciado e a sua relação com o mundo empírico. Assim, no *Leviatā*,

Trata-se de fazer uma genealogia do Estado; os homens são criadores do político a quem o texto revela a sua criação. Seremos súditos leais porque somos os sujeitos que instituíram; obedeceremos porque geramos o Estado

(...). Com isso se assegura a inteligibilidade: porque, se o modelo desta é a geometria, a qual conhecemos porque suas figuras e conceitos nós criamos, então só poderemos ter uma ciência do Estado quando também o reconhecermos produto nosso.³³

A relação entre uma ciência política e a ciência seiscentista, cartesiana e dedutiva estabelece-se, assim, em um modelo de inteligibilidade que, na escrita de Hobbes, se dá na genealogia do Estado absoluto, processo dedutivo racionalista que, no entanto, é fendido pelo ato de vontade, o contrato. Tal é um processo em que as palavras solicitam um assentimento, dos homens e do leitor, mas que como ato de vontade não é nem escolástico nem cartesiano, diz Renato Janine: é uma vontade reduzida a uma "operação aritmética com forças".34 Aqui, importa esse paralelo entre as palavras e aquilo que elas podem estabelecer, imbuídas de um racionalismo cartesiano ou do enunciado aristotélico tomista, expressando um momento histórico em que as palavras que são proferidas pelos religiosos, aquela que está na "papelada dos pobres", enfim, todas conspiram nessa revolução moderna, que é antes de tudo a seguinte:

> A revolução dos filhos do Livro, daqueles que reúnem os poderes da imitação e da profecia. Revolução da papelada pela qual a legitimidade real e o princípio da legitimidade política encontram-se desfeitos, despedaçados na

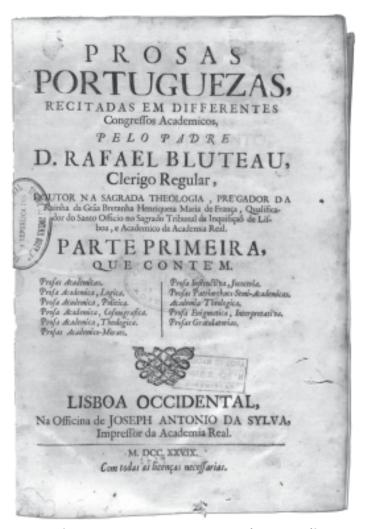
multiplicidade das falas e dos faladores que vêm atualizar outra legitimidade, a legitimidade do povo surgida nas entrelinhas da escrita testamentária ou da de Tácito. Tal é no tempo de Felipe II e de Hobbes, a papelada dos monarcomacas, dos soldados de Deus e dos apaixonados pela Antigüidade. Assim multiplicam-se os focos de palavra 'legítima' e, ao mesmo tempo, os repertórios e os dicionários que permitem mudar os nomes, construir argumentações e figurações que fazem aparecer em tal ou tal lugar, sob tais ou tais traços o despotismo ou a liberdade.35

A desordem da política coincidiria, portanto, com a desordem do saber, 36 algo que Hobbes detectaria, ainda que não a tenha nomeado. Uma produção e deslocamento de sentido que brota das palavras nos repertórios e dicionários, dos textos dos antigos, textos da retórica, os relatos da "história profana", como define Bluteau, convocando a 'memória pública', como a chama Cícero, "porque na História perseveram memórias do passado", e ainda Cícero, na clássica passagem "a história é a testemunha do tempo, a luz da verdade, a vida da memória, a mestra da vida e a mensageira da Antigüidade".37

Nesse momento várias genealogias podem ser percorridas: a da história profana que só se torna verídica com a fundação de Roma; a recorrência a Cícero, reafirmado ao longo da obra, refazendo

parte de uma origem, indicando uma oposição à escolástica e ao aristotelismo, às memórias do passado e da Antigüidade, ao tempo e espaço do que será concebido como Antigüidade; e o Vocabulário de Bluteau, "homem do verbo encarnado", que se inscreve em uma tradição de obras que nomeiam, definem e sistematizam. A temporalidade que o Vocabulário exibe é múltipla, comportando a tensão e a complexidade histórica dos sistemas de pensamento que estão aqui investidos. Assim, podemos ler o século XVII, clássico e barroco, século de Hobbes, de Descartes e do Estado absoluto, como aquele que conheceu a crítica aos Antigos, a Revolução científica, o confronto entre os sistemas dedutivos, racionalistas e o pensamento indutivo e experimental. Os dicionários e repertórios, obras que designam e recolhem o significado das coisas, localizam-se, filosoficamente, em Aristóteles, como nos conduzem, também, à tradição nominalista e pela qual Bluteau parece haver se decidido. Como produto da 'questão dos universais', nascida no interior do aristotelismo do apogeu gótico, a vitalidade do nominalismo na época moderna é reveladora da crítica ao caráter especulativo do Renascimento e, também, ao racionalismo seiscentista, em favor da eleição dos sentidos como meio para percepção do real, procurando manter a "integridade do pensamento racional e da observação empírica", sem escapar ao que Erwin Panofsky chamará " O eterno problema do empirismo". ³⁸ Seja como for, Bluteau e sua obra são devedores desta afirmação, de que tudo é singular e que o é por si próprio, de que só existem os indivíduos ou as entidades particulares, de um terminismo, enfim, que atravessa essas obras. Por outro lado, está na arquitetura dos sistemas, igualmente, a constituição desse gênero de escrita, da possibilidade de classificar, ordenar, hierarquicamente ou de forma enumerativa, o conhecimento.

Incorporar essa gênese importa-nos como forma de reflexão teórica acerca dessas obras, como matriz filosófica que anima e constrói os dicionários, enciclopédias, coleções e que, igualmente, fomenta, nos séculos XVII e XVIII, um momento privilegiado de realização e embate, na Querelle: a polêmica antigos e modernos. Por um lado, vemos que enquanto se recorre aos textos da Antigüidade nega-se o "caráter modelar da civilização clássica", nas palavras de



Rafael Bluteau, *Prosas portuguesas recitadas em diferentes congressos acadêmicos*, Lisboa Ocidental, Na Oficina de José Antônio da Silva, 1728.

Paolo Rossi,⁵⁹ para quem Bacon e Descartes não disputam com os Antigos, recusando sim o próprio campo da disputa. Por outro lado, além dos dilemas próprios a alguns campos do saber, como o da história natural, estão as diversas apropriações, releituras, das heranças platônica e aristotélica no Ocidente, assumindo novas configurações a cada questão que se enuncia.

Um momento importante desse confronto estará na doutrina jansenista, do bispo Cornélio Jansênio, que projeta no retorno às teses de Santo Agostinho uma reforma católica, tendo sido condenado pelo papa Inocêncio X. Com a adesão de Pascal e dos chamados senhores de Port-Royal, o jansenismo francês prospera após a morte do cardeal Richelieu, em 1642, tendo a frente aquele que seria o "doutor" do movimento por quase meio século: Antoine Arnauld. O funcionamento de escolas junto ao austero convento abre as portas, mais do que para a teologia, para um ensino e um pensamento que se deseja à frente dos jesuítas, na eficácia do método, no rigorismo, no ensino em francês, abrindo espaço às 'novas ciências', incentivando a publicação, pelos mestres, de obras de pedagogia ou de filosofia geral "que tiveram um lugar em primeiro plano no desenvolvimento da vida francesa: a Logique de Port-Royal, a meio caminho entre o Discours de la méthode e a Recherche de la vérité de Malebranche, é a mais bela ilustração".40

De autoria de Arnauld e Lancelot, é também a famosa Gramática de Port-Royal ou Gramática geral e razoada contendo os fundamentos da arte de falar, 41 explicados de modo claro e natural; as razões daquilo que é comum a todas as línguas e das principais diferenças ali encontradas,42 de 1660, que é, para muitos, a fundadora das gramáticas gerais. Os senhores de Port-Royal eram, em sua vocação agostiniana, platônicos e identificados com o cartesianismo. Haviam desenvolvido, no interior da filosofia cartesiana, um ramo ainda não abordado, o da linguagem, compreendendo as palavras como "uma das grandes provas da razão: é o uso que dela fazemos para expressar nossos pensamentos".43 Palavra, na definição de Rafael Bluteau, é "dicção articulada, que consta de uma ou mais sílabas e com que entre todos os animais só o homem se declara. A palavra foi dada ao homem para intérprete de seus pensamentos, imagem de sua alma e espelho de seu espírito".44

ão perceptíveis em Bluteau os ecos da gramática de Arnauld. Nela também se afirmará que a palavra, mais do que em seu aspecto material, o som (comum a alguns animais, como o papagaio), devia ser considerada em sua parte espiritual, o que a tornava uma das maiores vantagens que o homem tinha sobre os animais. 45 A palavra como evidência da razão, das operações do espírito – conceber, julgar, raciocinar –, como definem os

gramáticos de Port-Royal, 46 associa, sob esse aspecto, o padre Bluteau a uma tradição gramática racionalista, compatível mesmo com sua formação. Elementos humanísticos e científicos informam seu vocabulário, sempre referido a uma tradição clássica romana, ainda que não faltem as necessárias referências aos filósofos gregos.

As gramáticas gerais constituem uma das manifestações do que Foucault considera "a linguagem elidida, discreta e soberana". No capítulo IV de As palavras e as coisas, intitulado "Falar", vemos que, na idade clássica, "as palavras receberam a tarefa e o poder de representar o pensamento". Mas, ele adverte, não se trata de uma representação de algo visível, de "fabricar um duplo material que possa, na vertente externa do corpo, reproduzir o pensamento em sua exatidão. Representar deve-se entender no sentido estrito: a linguagem representa o pensamento como o pensamento representa a si mesmo".47 Em outro artigo, dedicado especificamente à Gramática de Port-Royal, Foucault sublinhará o critério presente na obra de Arnauld e Lancelot, válido para as gramáticas gerais até o fim do século XVIII: "não é uma gramática que analisa e compara um material lingüístico heterogêneo; é uma gramática que toma distância em relação a uma ou duas línguas dadas e que, na distância assim instaurada, reconstitui os usos particulares dos princípios universalmente válidos", estabelecendo, em outro nível, a relação entre o geral e o racional, admitindo, portanto, a existência de leis gerais.48 Marcando a passagem do comentário, da exegese (típicos do Renascimento, em que se procuram nas marcas do texto como que uma segunda linguagem), à crítica, Foucault traça, assim, o caminho pelo qual a linguagem, na época clássica, adquire o caráter ambíguo que nos é contemporâneo. A crítica, diz ele, "só pode analisar a linquagem em termos de verdade, de exatidão, de propriedade ou de valor expressivo". Por outro lado, não pode deixar de interrogar a linguagem sobre a sua verdade ou a sua mentira, sua transparência ou opacidade, "portanto do modo de presença daquilo que ela diz nas palavras pelas quais a representa". Uma das formas de interrogar a linguagem está em questionar seu funcionamento, sua natureza e suas virtudes de discurso, e. citando as reflexões de Hobbes e de Locke sobre o sistema de sinais e signos da linguagem, Foucault chegará à definição de linguagem como análise do pensamento, instauração profunda da ordem no espaço: "é aí que se situa esse domínio epistemológico novo que a idade clássica chamou 'gramática geral'".49 Ao longo desse capítulo, ele percorrerá a experiência da linguagem, concluindo que

A tarefa fundamental do "discurso" clássico consiste em atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser. Durante dois séculos, o discurso ocidental foi o lugar da ontologia.

Quando ele nomeava o ser de toda representação em geral, era filosofia: teoria do conhecimento e análise das idéias. Quando atribuía a cada coisa representada o nome que convinha e, sobre todo o campo da representação, dispunha a rede de uma língua bem feita era ciência – nomenclatura e taxinomia.⁵⁰

Compreender a obra de Bluteau significa compreender o lugar das palavras no século XVII e início do XVIII, fundando uma epistemologia própria, uma representação pelas palavras e pelo nome, marcando uma profunda relação entre a linguagem analítica e a classificação taxinomia -, em um modelo em que ciência, política, retórica, gramática e filosofia são pensadas a partir de regimes de racionalidade distintos daquele que informara o comentário e a ordem escolástica. Mas, consideramos que em um mesmo movimento e aqui, em uma perspectiva distinta da arqueologia foucaultiana, dialoga-se com a tradição, retomando os temas do Renascimento, da Antigüidade, reclamando antecedentes históricos e filosóficos nessa escrita. nesse relato racional. A obra de Bluteau traça a dupla dimensão da história portuguesa e da relação entre ciência, política e cultura na época moderna, descrevendo, implicitamente, o gesto da escrita como instância da história. A tradução do pensamento e da cultura francesa das academias e das tensões intelectuais que esta comportava, tem seu impacto histórico avaliado pelas rupturas ou acomodações que o reformismo pombalino anunciava: esplendor barroco e fanatismo devoto, nas palavras de Francisco Falcon, precedem a época das reformas, tendo em sua outra face os estrangeirados e oratorianos.⁵¹

Há também um tempo que existe na realidade das palavras e das definições formuladas no Tribunal das letras, tempo profundo que dialoga com a tradição clássica, discurso que se dá no presente da sua escrita. A historicidade que se configura, manifesta-se nas referências à ordem régia e eclesiástica, por meio de verbetes como "Estado", em que são evocados os três estados e as ordens dos mecânicos na sociedade portuguesa, ou nas variadas definições de "razão", como faculdade, em sua dimensão divina, e como razão de estado, ratio politica, em seu tributo a Cícero, no reconhecimento de um vocabulário das colônias ultramarinas, nos verbetes dedicados à medicina, à astronomia, aos sistemas. Está, também, no investimento historiográfico em Rafael Bluteau como um moderno: no conteúdo crítico das lições proferidas na biblioteca seiscentista do Bairro Alto lisboeta; em sua principal obra, o Vocabulário português e latino; e, essencialmente, na tarefa que se exige, no projeto de travar, de forma sistemática, esta relação entre a língua e o mundo.

Artigo recebido para publicação em outubro de 2003.

N O T A S

- Rafael Bluteau, Ao muito alto e muito poderoso rei d. João o Quinto, XXI dos naturais reis de Portugal, in Vocabulário português e latino, v. I, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712. Publicado entre 1712 e 1727, integra o acervo de obras raras do Arquivo Nacional.
- 2. Christian Jacob, Athènes-Alexandrie, in Roland Schaer, *Tous les savoirs du monde*: encyclopédies et bibliothèques, du Sumer au XXIe siècle, Paris, Bibliothèque Nationale de France/Flammarion, 1996, p. 44.
- 3. Rafael Bluteau, *Dicionário da língua portuguesa*, reformado e acrescentado por Antônio Moraes e Silva, Lisboa, Na Oficina de Simão Tadeo Ferreira, 1789, 2v.
- Antônio de Moraes Silva, Dicionário da língua portuguesa, Lisboa, Tipografia de Antônio José da Rocha, 1813.
- 5. Francisco José Falcon, *A época pombalina*: política econômica e monarquia ilustrada, 2. ed., São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 206.
- Antônio Camões Gouveia, Estratégias de interiorização da disciplina, in Antônio Manuel Hespanha (org.), História de Portugal: o Antigo Regime, Lisboa, Editorial Estampa, 1993, p. 425.
- Rafael Bluteau, Vocabulário português e latino, apud Antônio Camões Gouveia, op. cit., p. 426.
- 8. Autoridade aqui pode ter o sentido que assume na filosofia medieval, na qual *auctoritas* é uma opinião inspirada pela graça divina, podendo ser a decisão de um concílio, uma máxima bíblica, a *sententia* de um padre da Igreja. Como instância superior à razão, o recurso à autoridade é típico da filosofia escolástica. Cf. autoridade e escolástica em Nicola Abbagnano, *Dicionário de filosofia*, 4. ed., São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- 9. Sergio Buarque de Holanda, Visão do paraíso, 6. ed., São Paulo, Brasiliense, 1994, p. 5.
- 10. Cf. Pierre Chaunnu, A civilização da Europa das Luzes, v. I, Lisboa, Estampa, 1985, p. 218-220.
- 11. Antônio Camões Gouveia, op. cit., p. 424.
- 12. Francisco José Falcon, op. cit., p. 206.
- 13. A partir do tomo 5 o editor passa a ser a Oficina de Pascoal da Silva.
- 14. Francisco José Falcon, op. cit., p. 204-205.
- 15. Também publicadas nas Prosas portuguesas como Prosa econômica, dedicada a d. Pedro.
- José Antônio Maravall, A cultura do barroco: análise de uma estrutura histórica, São Paulo, Edusp, 1997, p. 42.
- 17. Cf. Rubem Barboza Filho, *Tradição e artificio*: iberismo e barroco na formação americana, Belo Horizonte, Ed. UFMG, Rio de Janeiro, IUPERJ, 2000.
- 18. Paul Hazard, La crise de la conscience européenne, Paris, Fayard, 1994, p. 226.
- 19. Alexandre Koyré, *Estudos de história do pensamento científico*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1991, p. 53.
- 20. François Châtelet, Une histoire de la raison, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 13.
- 21. A querela do vazio marcou, no século XVII, a polêmica de Gassendi e Pascal contra a máxima, dita aristotélica, mais claramente tomista, de que a natureza tem horror ao vazio. A negação da vacuidade envolvia também Descartes, que será criticado e apontado por Gassendi como um 'escolástico'. Cf. Simone Mazauric, *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*, Paris, PUF, 1998.
- 22. Ver Eduardo d'Oliveira França, Portugal na época da Restauração, São Paulo, Hucitec, 1997.
- 23. J. S. S. Dias, Portugal e a cultura européia (séculos XVI a XVIII), Biblos, revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v. XXVIII, 1952. Agradeço a Beatriz Catão a indicação desse artigo.
- 24. Rafael Bluteau, *Prosas portuguesas recitadas em diferentes congressos acadêmicos*, Lisboa Ocidental, Na Oficina de José Antônio da Silva, 1728. Esse título integra o acervo de obras

- raras do Arquivo Nacional.
- 25. Simone Mazauric, op. cit., p. 96.
- 26. Rafael Bluteau, Prosas portuguesas, op. cit., t. 1, p. 4.
- 27. Rafael Bluteau, Dicionário, in Vocabulário português e latino, op. cit., v. III, p. 214.
- 28. Georges Matoré, Histoire des dictionnaires français, Paris, Librairie Larousse, 1968, p. 59.
- 29. Jacques Rancière, As palavras da história, in *Políticas da escrita*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1995, p. 208.
- 30. ibidem, p. 209.
- 31. idem.
- 32. Reinhart Koselleck, *Crítica e crise*: uma contribuição à patogênese do mundo burguês, Rio de Janeiro, EDUERJ/Contraponto, 1999, p. 30.
- 33. Renato Janine Ribeiro, *Ao leitor sem medo*: Hobbes escrevendo contra o seu tempo, 2. ed., Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999, p. 30.
- 34. ibidem, p. 32.
- 35. Jacques Rancière, op. cit., p. 210.
- 36. Em Hobbes, o poder é conhecimento, e para que cessem as guerras civis é necessário que esse conhecimento seja único. Bruno Latour esclarece que para Hobbes um dos maiores perigos para a paz civil vem da crença em corpos imateriais, como os espíritos, que estariam acima do poder civil. Isso é válido também para a ciência, realizada através do método experimental, fora do controle do Estado: "é importante evitar a qualquer custo que determinada facção possa invocar uma Entidade superior a Natureza ou Deus que não seria plenamente controlada pelo soberano". A separação moderna entre o mundo natural e o mundo social é parte de uma mesma constituição, sendo esta a principal tese de Latour. Cf. Bruno Latour, Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia assimétrica, Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.
- 37. Rafael Bluteau, Vocabulário português e latino, op. cit., v. IV, p. 40.
- 38. E. Panofsky, Arquitetura gótica e escolástica, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 9.
- 39. Cf. Paolo Rossi, O nascimento da ciência moderna na Europa, Bauru, SP, EDUSC, 2001.
- 40. R. Mandrou, *Des humanistes aux hommes de science*: XVIe et XVIIe siècles, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 183.
- 41. Observamos o uso da expressão "arte de falar", também empregado por Bluteau nas prosas portuguesas. Como observará Michel Foucault, a gramática não é a arte de "bem falar", mas, simplesmente, a arte de falar. A gramática racional é assim no século XVII "uma disciplina que enuncia as regras pelas quais é preciso que uma língua se ordene para poder existir. Ela deve definir a regularidade de uma língua, que não é seu ideal, seu melhor uso (...) mas a forma e a lei interna que lhe permitem simplesmente ser a língua que ela é". Cf. Michel Foucault, Introdução (in Arnauld e Lancelot, Grammaire général et raisonné, Paris, Republications Paulet, p. III-XXVII), in Michel Foucault, Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento, organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000, p. 127.
- 42. Cf. Antoine Arnauld, Gramática de Port-Royal, São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- 43. ibidem, p. 27.
- 44. Rafael Bluteau, Palavra, in Vocabulário português e latino, op. cit., v. 6, p. 194.
- 45. Antoine Arnauld, op. cit., p. 27.
- 46. ibidem, p. 28.
- 47. Michel Foucault, *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas, 2. ed., São Paulo, Martins Fontes, 1981, p. 93.
- 48. Michel Foucault, Introdução (in Arnauld e Lancelot), op. cit., p. 125.
- 49. ibidem, p. 95-98.
- 50. ibidem, p. 137.
- 51. Francisco José Falcon, A época pombalina, op. cit., p. 203.

PERFIL INSTITUCIONAL

Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais — CERIS

Rogerio Dardeau Secretário-Executivo Adjunto.

Fundado em 1962, como ato conjunto da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), o CERIS tem como missão propiciar aos setores mais pobres e excluídos da sociedade a obtenção de melhoria das próprias condições de vida, estimulando reflexões e práticas sociais transformadoras, sobretudo aquelas de caráter local, realizadas pelas próprias comunidades.

Palavras-chave: práticas transformadoras; melhoria das condições de vida.

Established in 1962, due to a decision of the National Conference of Catholic Bishops of Brazil (CNBB) and the Conference of Religious of Brazil (CRB), CERIS is a NGO and its mission is to contribute with the acquisition of better conditions of life, by the poorest and excluded human being in the society, encouraging them to use transforming social practices, mainly local experiences, done by their own groups. Keywords: transforming social practices; better conditions of life.

CERIS foi criado em 1962, como ato conjunto da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), para atender a uma exigência bem precisa da ação pastoral e social da Igreja. Era um momento em que a Igreja Católica sentia a ne-

cessidade de compreender melhor a sociedade para ter uma ação pastoral eficaz. A V Assembléia Ordinária da CNBB firmou o "compromisso de procurar basear nossa atividade pastoral em sondagens objetivas e estudos sociológicos". Naquela assembléia, a CNBB completava dez anos e se dava conta da impor-

tância de ter um órgão especializado, que realizasse estudos e pesquisas a fim de subsidiar a elaboração dos planos de trabalho da Igreja no Brasil.

Em novembro de 1963, foi designado como seu primeiro diretor-executivo, o sociólogo padre Affonso Felipe Gregory. Em 27 de dezembro de 1964, o CERIS inaugurou sua sede própria, na 1ª Assembléia.

Os primeiros anos foram dedicados à coleta e à elaboração de dados estatísticos sobre a Igreja e a estudos de caráter sociográficos. Depois se ampliaram os estudos e as pesquisas às áreas socioeconômica e socioreligiosa.

Em 1966, o CERIS publica o 1º Anuário Católico. De 1970 a 1975, realiza várias pesquisas, uma delas bem extensa sobre obras sociais da Igreja Católica, publicada em *Documentos da CNBB*, nº 34.

Desde então, vem ampliando seu escopo de atividades, caracterizando-se sempre por uma independência em relação
ao governo e por manter compromisso
humanitário, não tendo fins comerciais.
O CERIS é uma instituição de utilidade
pública federal, nos termos do decreto
de 18 de setembro de 1967, e está
credenciado como participante do Programa Fome Zero, sob o número 1.101.
Sua missão é propiciar aos setores mais
pobres e excluídos da sociedade a obtenção de melhoria das próprias condições de vida, estimulando reflexões e

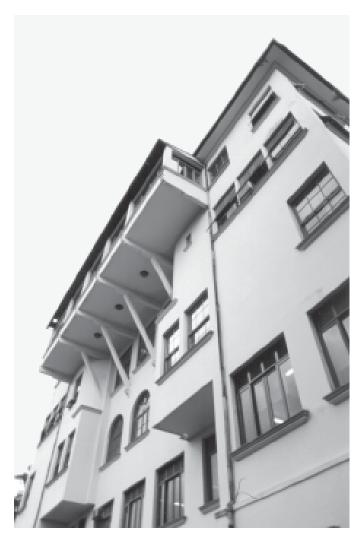
práticas sociais transformadoras, sobretudo aquelas de caráter local, realizadas, portanto, pelas próprias comunidades. O financiamento da instituição dá-se por contribuições diversas e convênios com organismos nacionais e internacionais de cooperação. Podem-se relacionar as seguintes ações correntes e outras recentemente realizadas, entre as mais significativas:

- Censo Anual da Igreja Católica do Brasil. Atividade de caráter permanente, da qual decorre, bienalmente, o Anuário Católico do Brasil.
- Apoio financeiro a iniciativas comunitárias, sobretudo no que se refere à geração de trabalho, emprego e renda, com recursos de organismos de cooperação nacionais e internacionais, especialmente da Alemanha, Holanda e Suíça.
- Acompanhamento de projetos sociais, relativamente às capacidades técnica, política e financeira, capacitando seus gestores em métodos de planejamento, elaboração de diagnósticos e análise de resultados; realizando capacitação em gênero, segurança alimentar, saúde, protagonismo infanto-juvenil e captação e gestão de recursos.
- Análises de projetos sociais, com a elaboração de pareceres, a partir da demanda de agências e organizações que apóiam esses projetos.
- Realização permanente de pesquisas

sociológicas, voltadas a investigar, entre outros temas, religião, realidade urbana e ambiente educacional, além de seminários sobre temas sociais relevantes.

- Publicação de séries de livros e cadernos temáticos, abordando temas sociais da atualidade, a partir das próprias pesquisas e atividades.
- Elaboração e distribuição de materiais didáticos de auto-instrução para

- uso por trabalhadores e formadores sindicais.
- Avaliação do programa de formadores de lideranças sindicais do Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos (DIEESE), com financiamento do Banco Interamericano de Desenvolvimento.
- Pesquisa de dados secundários, pesquisa de opinião e levantamento entre formadores de opinião de carac-



Fachada da sede do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais – CERIS.

- terísticas socioambientais do bairro de Santa Teresa, no sentido da elaboração da Agenda 21 local do bairro, em parceria com a ONG Viva Santa.
- Concurso Nacional Ação Durban, com o objetivo de premiar ações de organizações da sociedade civil brasileira, orientadas pelo protocolo da Conferência das Nações Unidas contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, em setembro de 2001, em parceria
- com a Fundação Ford.
- Convênio com o Instituto de Tecnologia Social, para a realização do Centro Brasileiro de Referência em Tecnologia Social.

O CERIS desenvolve suas ações por meio de uma equipe multidisciplinar de técnicos e profissionais de apoio, aos quais se incorporam outros, temporariamente, na medida da necessidade dos projetos.

Artigo recebido para publicação em setembro de 2003.

BIBLIOGRAFIA

- ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise*: the Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond, 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- _____. Some considerations concerning jesuit enterprises in Asia. In: GONÇALVES, Nuno da Silva (coord.). *A Companhia de Jesus e a missionação no Oriente*. Atas do Colóquio Internacional. Lisboa: Brotéria/Fundação Oriente, 2000.
- AMÂNCIO, Tunico. O Brasil dos gringos: imagens no cinema. Niterói: Intertexto, 2000.
- ARAÚJO, Waldenir. *Parentesco religioso afro-brasileiro do Grande Recife*. Dissertação de mestrado em antropologia social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1977.
- AUGRAS, Monique. O duplo e a metamorfose. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BAPTISTA, Anna Paola P. Modernismo e tradição na arte religiosa: a querela da Pampulha. Locus: revista de história. Juiz de Fora, v. 5, n. 2, 1999, p. 127-144.
- _____. Pio XII e a legislação sobre arte sacra. *Cultura Vozes*. Petrópolis, v. 97, n. 3, 2003, p. 63-70.
- BARRETO, Maria A. *A Casa Fanti-ashanti em São Luís do Maranhão*. Tese de doutorado em antropologia social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1987.
- BARROS, José Flávio P. O segredo das folhas. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.
- BARTHES, Roland. Sade, Fourier, Loiola. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições*: Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gênero*. Rio de Janeiro: Relume Dumará e Editora UFRJ, 1995.
- BRANDÃO, Maria do Carmo. *Xangôs tradicionais e xangôs umbandizados do Recife*.

 Tese de doutorado em antropologia social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1987.
- BULHÕES, Maria Amélia e KERN, Maria Lúcia Bastos (orgs.). *As questões do sagrado na arte contemporânea da América Latina*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.
- BURITY, Joanildo. *Identidade e política no campo religioso*: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial. Recife: Editora da UFPE, 1997.
- CAPONE, Stefania. La quête de l'Afrique dans le candomblé. Paris: Karthala, 1999.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. In: *Identidade, etnia e estrutura social.* São Paulo: Pioneira, 1976.
- CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Editora Museu do Estado da Bahia, 1948.
- CARVALHO, José Jorge. Nietzsche e xangô. In: *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo: Edicon/Edusp, 1989.
- CHÂTELIER, Louis. *La religion des pauvres*: lês sources du christianisme moderne, XVI°–XIX° siècles. Paris: Aubier, 1993.
- CHESTERTON, J. K. Santo Tomás de Aquino. Nova Friburgo: Edições Co-Redentora, 2002.
- COSSARD-BINON, Giselle. A filha-de-santo. In: Olóòrisà. São Paulo: Ágora, 1981.
- COSTA LIMA, Vivaldo. *A família-de-santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia*: um estudo de relações intragrupais. Dissertação de mestrado em ciências humanas. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1977.
- DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- DANTAS, Beatriz G. *Vovó nagô, papai branco*: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELUMEAU, Jean. Nascimento e afirmação da Reforma. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DIAS, José Sebastião da Silva. *O ecletismo em Portugal no século XVIII*: gênese e destino de uma atitude filosófica. Separata da *Revista Portuguesa de Pedagogia*. Coimbra, 1972.
- _____. Portugal e a cultura européia, séculos XVI a XVIII. *Biblos* (separata), n. 28. Coimbra: Ed. Universidade, 1953.
- DOUGLAS, Mary. The irish bog. In: *Natural symbols*. Pennsylvania: Pantheon Books, 1970.
- DUMONT, Louis. Introdução. In: Homo hierarchicus. São Paulo: EDUSP, 1995.
- DURKHEIM, Émile. Definição do fenômeno religioso e da religião. In: *As formas ele*mentares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ECO, Umberto e MARTINI, Carlo Maria. *Em que crêem os que não crêem?* Rio de Janeiro: Record, 2000.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. Os nagô e a morte. Petrópolis: Vozes, 1988.
- ELIADE, Mircea e COULIANO, Ioan P. Dicionário das religiões. Trad. Ivone Castilho

- Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- ENCICLOPÉDIA Conhecimento Judaico. Rio de Janeiro: Editora Tradição, v.1 e 3, 1967.
- FERNANDES, Rubem César. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá! *Ciência Hoje*, n. 21, 1985, p. 24-31.
- FERRETI, Sérgio F. Querenbentan de zomadonu. São Luís: EDUFMA, 1986.
- FICHTE, Hubert. *Etnopoesia*: antropologia poética das religiões afro-americanas. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala. 18. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
- FRIEDMAN, Menahem. Habad as messianic fundamentalism: from local particularism to universal jewish mission. In: MARTY, E. Martin & APPLEBY, R. Scott (eds.). *Accounting for fundamentalisms*: the fundamentalism project. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado*: o cristianismo e a dessacralização do sagrado. São Paulo: Paulus, 2003.
- GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: TLC, 1989.
- GIARD, Luce e VAUCELLES, Louis (dir.). Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640). Grenoble: Editions Jérôme Million, 1996.
- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, U.; GIDDENS, A. & LASH, S. *Modernização reflexiva*. São Paulo: UNESP, 1997.
- GIROTO, Ismael. *O candomblé do rei*. Dissertação de mestrado em antropologia social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1980.
- GOLDMAN, Márcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de mestrado em antropologia social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1984.
- GRIN, Mônica. Diáspora minimalista: a crise do judaísmo moderno no contexto brasileiro. In: SORJ, Bila (org.). *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GRINBERG, Keila. A formação da identidade étnica na escola judaica: um estudo de caso. In: LEWIN, Helena (org.). *Judaísmo*: memória e identidade. 2 v. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997.
- GROOT, C. F. G. de. *Brazilian Catholicism and the Ultramontane Reform, 1850-1930*. Amsterdå: CEDLA, 1996.
- GRUZINSKI, Serge. Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres «connected histories». *Annales HSS*. Paris, n. 1, jan./fév. 2001, p. 85-117.
- HERSKOVITS, Melville J. Pesquisas etnológicas na Bahia. Afro-Ásia, n. 4-5, 1942.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris: Calman-Levy, 2001.
- HESPANHA, António M. *Os construtores do Oriente português*. Porto: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- EISENSTEIN, Elizabeth L. *A revolução da cultura impressa*: os primórdios da Europa moderna. Sã Paulo: Ática, 1998.
- JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (orgs.). *Festa; cultura e sociabilidade na América portuguesa.* 2 v. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2001.
- JOHNSON, Paul C. Kicking, striping, and re-dressing a saint in black: visions of public space in Brazil's recent holy war. *History of Religions*, v. 37, n. 2, 1997, p. 122-140.
- KRAMER, Eric. Law and the image of a nation: religious conflict and religious freedom in a Brazilian criminal case. *Law and Social Inquiry*, v. 26, n. 1, 2001, p. 35-62.
- KRUMENACKER, Y. L'école française de spiritualité. Paris: Cerf, 1998.
- LANDES, Ruth. The city of women. New York: Macmillan Company, 1947.
- LAWTON, David. Blasphemy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.
- LE GOFF, Jacques. São Francisco de Assis. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- LÉPINE, Claude. Contribuição ao estudo de classificação dos tipos psicológicos no candomblé ketu de Salvador. Tese de doutoramento em antropologia social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LEWIN, Helena. O olhar do jovem sobre sua identidade judaica. In: LEWIN, Helena (org.). *Judaísmo*: memória e identidade. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997.
- LODY, Raul, Tem dendê, tem axé, Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- LOUREIRO, Rui Manuel e GRUZINSKI, Serge (coord.). *Passar as fronteiras*. Il Colóquio Internacional sobre Mediadores Culturais. Séculos XV a XVIII. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes, 1999.
- MANSO, Maria de Deus Beites. *A Companhia de Jesus na Índia: 1542-1622*: aspectos da sua ação missionária e cultural. 2 v. Tese de doutoramento em história. Évora: Universidade de Évora, 1999.
- MARQUES, João Francisco e GOUVEIA, Antônio Camões (coords.). *História religiosa de Portugal*: humanismos e reformas. v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- MARTINA, Giacomo. *La iglesia, de Lutero a nuestros dias*. II Epoca del Absolutismo. Madrid: Ediciones Cristandad, 1974.
- MARX, Murillo. Nosso chão: do sagrado ao profano. São Paulo: Editora da Universidade

- de São Paulo, 1988.
- MOTT, Luís. *Rosa Egipcíaca*: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- PELIKAN, Jaroslav. *A imagem de Jesus ao longo dos séculos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2000.
- PENZO, Giorgio e GIBELLINI, Rosino (orgs.). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- PEREIRA, Nunes. A casa das minas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979. (1944)
- PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil*: a study of race contact at Bahia. Chicago: University of Chicago Press, 1942.
- RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.
- REIS, João José. *A morte é uma festa*: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RIBEIRO, René. *Religião e relações raciais*. Rio de Janeiro: MEC/Departamento de Imprensa Nacional, 1956.
- RIO, João do (Paulo Barreto). As religiões no Rio. Rio de Janeiro: Editor Simões, 1951.
- RODRIGUES, Nina. L'animisme fetichiste des nègres de Bahia. Salvador: Reis & Comp., 1900.
- _____. Os africanos no Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- ROMERO, Sílvio. *O evolucionismo e o positivismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Clássica de Alvares & Comp., 1895.
- SACHAR, Howard. The impact of western culture on Jewish life; The rise of Jewish life in the New World; The growth of the American-Jewish community. In: *The course of modern Jewish history*. New York: Vintage Books, 1990.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O pináculo do temp(l)o*: o *Sermão* do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII. Brasília: UnB, 1996.
- SCHUBERT, Guilherme. *Arte para a fé*: igrejas e capelas depois do Concílio Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979.
- SEGATO, Rita L. *Santos e daimones*: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: UnB, 1995.
- SERRA, Ordep. Águas do rei. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SEVCENKO, Nicolau. A revolta da vacina. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SCLIAR, Moacyr. Judaísmo. Rio de Janeiro: Ática, 1994.
- SILVA, Vagner Gonçalves. Orixás da metrópole. Petrópolis: Vozes, 1995.

- _____. Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: CEAO/Pallas/CNPq, 1999.
- SKINNER, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor*: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *O medo da vida e o medo da morte*. Dissertação de mestrado em antropologia social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1990.
- SODRÉ, Muniz. A verdade seduzida. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*. Rio de Janeiro, n. 11, p. 176-177.
- SPENCE, Jonathan D. *O palácio da memória de Matteo Ricci*: (a história de uma viagem: da Europa da Contra-Reforma à China da dinastia Ming). Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- TACCA, Fernando. O feitiço abstrato. *Cadernos da Pós-graduação*. Campinas: Instituto de Artes, Unicamp, ano 3, v. 3. n. 2.
- TEIXEIRA, Maria Lina L. *Transas de um povo-de-santo*: identidades sexuais no candomblé. Dissertação de mestrado em ciências sociais. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1986.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- VARAZZE, Jacobo de. *Legenda áurea*: vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VAUCHEZ, André. Saints, prophètes, visionaires: le pouvoir surnatures au Moyen Age. Paris: Albin Michel, 1999.
- VEER, Peter van der. *Religious nationalism*: Hindus and Muslims in India. Berkeley: University of California Press, 1994.
- VELLOSO, Mônica P. As tradições populares na Belle Époque carioca. Rio de Janeiro: Funarte, 1988.
- VERGER, Pierre. *Orixás*: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1981.
- ZIEGLER, Jean. Les vivants et les morts. Paris: Seuil, 1977.

Instruções aos Colaboradores

- I. A revista Acervo, de periodicidade semestral, dedica cada número a um tema distinto, e tem por objetivo divulgar e potencializar fontes de pesquisa nas áreas de ciências humanas e sociais e documentação. Acervo aceita somente trabalhos inéditos, sob a forma de artigos e resenhas.
- II. Todos os textos recebidos são submetidos ao Conselho Editorial, que pode recorrer, sempre que necessário, a pareceristas.
- III. O editor reserva-se o direito de efetuar adaptações, cortes e alterações nos trabalhos recebidos para adequá-los às normas da revista, respeitando o conteúdo do texto e o estilo do autor. Os textos em língua estrangeira são traduzidos para o português.
- IV. O material para publicação deve ser encaminhado em uma via impressa e uma em disquete ou por intermédio de e-mail com arquivo anexado, no programa Word 7.0 ou compatível, acompanhado de resumo em português e inglês, com cerca de cinco linhas cada. Os textos devem ter cerca de 15 laudas, excetuando-se as resenhas, com aproximadamente cinco laudas, e conter de três a cinco palavras-chave. Após o título do artigo constam as referências do autor (instituição, cargo, titulação).
- V. Devem ser enviadas também de três a cinco imagens em preto e branco, com as respectivas legendas e referências, preferencialmente com indicação, no verso, sobre sua localização no texto. As ilustrações devem ser

remetidas em papel fotográfico.

- VI. As notas figuram no final do texto, em algarismo arábico. A citação bibliográfica deve ser completa quando o autor e a obra estiverem sendo indicados pela primeira vez. Ex: Renato Ortiz, *A moderna tradição brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1991, p. 28.
- VII. Em caso de repetição, utilizar Renato Ortiz, op. cit., p. 22.
- VIII.A bibliografia é dispensável. Caso o autor considere relevante, deve relacioná-la ao final do trabalho. Essas referências serão publicadas na seção BIBLIOGRAFIA, figurando em ordem alfabética, conforme os exemplos abaixo:

Livro: FERNANDES, Florestan. *A re-volução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

Coletânea: REIS FILHO, Daniel Aarão e SÁ, Jair Ferreira de (orgs.). *Imagens da revolução*: documentos políticos das organizações clandestinas de esquerda de 1961 a 1971. São Paulo: Marco Zero, 1985.

Artigo em coletânea: LUZ, Rogerio. "Cinema e psicanálise: a experiência ilusória". Em *Experiência clínica* e experiência estética. Rio de Janeiro: Revinter, 1998.

Artigo em periódico: JAMESON, Fredric. "Pós-modernidade e sociedade de consumo". *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo: nº 12, jun. 1985, pp.16-26.

Tese acadêmica: ANDRADE, Ana Maria Mauad de Sousa. Sob o signo da imagem: a produção da fotografia e o controle dos códigos de representação social da classe dominante no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX. Tese de doutoramento em história. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1990.

- IX. Caso o artigo ou resenha seja publicado, o autor terá direito a cinco exemplares da revista.
- X. As colaborações poderão ser enviadas para o seguinte endereço:

Revista Acervo

Arquivo Nacional – Coordenação-Geral de Acesso e Difusão Documental

Rua Azeredo Coutinho, 77 – sala 303 Centro – Rio de Janeiro – RJ – Brasil 20230-170

XI. Informações sobre o periódico podem ser solicitadas pelo telefone (21) 2224-4525 ou via e-mail (difusaoacervo@arquivonacional.gov.br).