

ISBN: 978-989-757-033-9

I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

Anais

Coordenação de:
Paulo Mendes Pinto
Carlos Calvacanti
Sérgio Junqueira
Eulálio Figueira

Volume VI

Catolicismo, Tradição, Modernidade

Coordenação

Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-MG)
Renata Flecha (PUC-MG)

I Congresso
Lusófono
de Ciência das
religiões


UNIVERSIDADE
LUSÓFONA

DEPARTAMENTO
DE CIÊNCIA
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015
Edições Universitárias Lusófonas

Congresso Lusófono de Ciência das Religiões

Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Universidade do Estado do Pará

Universidade Federal de Juiz de Fora

Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:

Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:

Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

Índice

- 05 *Rodrigo Coppe Caldeira e Renata Flecha*, Catolicismo, Tradição, Modernidade
- 06 *Reinaldo Batista Cordova e Cristian Santos*, A Formação de uma Nova Cristandade: Projeto Político Discursivo do Caminho Neocatecumenal
- 18 *Alessandro Garcia Da Silva*, Modernidade e Intelectualidade Católica no Brasil
- 30 *Ana Paula Magno Pinto*, Caridade em Ação: as Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo em Portugal e no Brasil (1819-1862)
- 47 *Carla Valéria Da Costa Feitosa*, A Ressacralização do Mundo - As Novas Formas de Manifestar a Fé
- 61 *Elisângela Maciel*, Bispos Reformadores e a Romanização na Amazônia
- 80 *Fabio Lanza; Andressa Alves Silva Melo; Gabriella Nobrega Tamiozzo; José Wilson A. Neves Jr e Vinicius Soares Corrêa*, As Páginas Históricas da Imprensa Católica Paulistana - Permanências, Transições e Censura a Partir do Jornal O São Paulo (1972-1978)
- 97 *Luiz Ernesto Guimarães e Fabio Lanza*, A 28ª Romaria da Terra do Paraná: Análise entre Religião e Política na Igreja Católica
- 109 *Heber Ramos Bertuci*, A Doutrina da Infabilidade Papal - Origem, Natureza e Implicações Teológicas
- 125 *Joana Morato e Ernesto Seidl*, A Igreja Católica E A Política Na Sociedade Moderna
- 138 *João Manuel Martins Sabóia*, As Constituições Sinodais do Bispado do Algarve, 1673: As Visitações Como Instrumento Pastoral e Corretivo.
- 151 *Ana Cláudia Rodrigues de Oliveira; José Wilson, Assis Neves Junior e Fábio Lanza*, Reedição da “Marcha da Família, com Deus Pela Liberdade” 50 Anos Depois do Golpe de 1964: Manifestações Anacrônicas em Favor da Ditadura Militar no Brasil
- 165 *Mariana de Matos Ponte Raimundo*, A Dupla Hermenêutica do Concílio Vaticano II e a Tradição dos Concílios Tardo-Antigos

178 *Vinícius Couzzi Mérida*, Tradicionalismo Católico: Cisma e Resistência ao Concílio Vaticano II na Diocese de Campos dos Goytacazes

190 *Maura Regina Petruski*, Festa para a Padroeira: Sant'ana e suas Comemorações na Cidade de Ponta Grossa (1930-1961)

216 *Rogério Luiz de Souza*, A Invenção da Lusitanidade nas Colônias Estrangeiras do Brasil: a Influência da Igreja Católica no Processo de Reconfiguração das Tradições Culturais em Tempos de Nacionalização (1930-1945)

227 *Rogério Luiz de Souza*, A Prática da Solidariedade na Modernidade: um Projeto da Educação Jesuíta A Invenção da Lusitanidade nas Colônias Estrangeiras do Brasil: a Influência da Igreja Católica no Processo de Reconfiguração das Tradições Culturais em Tempos de Nacionalização (1930-1945)

Catolicismo, tradição, modernidade

Coordenadores:

Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-MG)

Renata Flecha (PUC-MG)

Marcado pela emergência de uma conjuntura religiosa assinalada pela pluralidade, pelo processo de secularização e o surgimento de novas sensibilidades religiosas, o catolicismo experimenta sua existência histórica num horizonte que dela exige novas formas de ser e agir. A proposta deste grupo é reunir estudiosos do catolicismo, com particular interesse teórico em situá-lo no contexto das novas configurações do campo religioso, privilegiando suas inúmeras correntes, no horizonte de análise que marca suas posições entre a tradição e a modernidade. Pretende ser um espaço de debates entre aqueles que têm como objeto os variados movimentos e manifestações católicas, identificando as problemáticas em torno das suas inúmeras sociabilidades, identidades e gramáticas específicas.

A FORMAÇÃO DE UMA NOVA CRISTANDADE: PROJETO POLÍTICO DISCURSIVO DO CAMINHO NEOCATECUMENAL

Reinaldo Batista Cordova – SRMB¹ e Cristian Santos² - FCRB

Resumo

A pesquisa examina o fenômeno político representado pelo Caminho Neocatecumenal, emergente no cenário eclesial durante a década de 1960 e que, segundo um dos seus fundadores, Francisco Gomes-Argüello está presente em mais de 100 países. Enquanto método de pesquisa, utilizou-se os discursos proferidos pelos iniciadores, bem como os decorrentes da relação com a hierarquia eclesial. A análise limitou-se ao projeto de resgate do cristianismo primitivo, bem como a intencionalidade de formação de uma nova cristandade. O projeto político de transformação apresentado, tende a reduzir a distância entre o mundo Temporal e Espiritual. A abordagem metodológica foi balizada pelos postulados de Patrick Charaudeau, que entende a política de maneira abrangente e cultural. Conclui-se que o Caminho Neocatecumenal utiliza-se de recursos discursivos políticos para divulgar e converter a sociedade a seu projeto de cristandade, causando eventualmente instabilidade no cenário católico devido a seu poder de convencimento e movimentação dos fiéis.

Palavras-chave: Igreja Católica. Caminho Neocatecumenal. Cristandade. Política

Abstract

This research examines the political phenomenon represented by the Neocatechumenal Way emerging Christian initiation in the ecclesiastical scene during the 1960s and, according to one of its founders, Francisco Gomes-Argüello is present today in more 100 countries. While research method, we used the speeches delivered by the initiators as well as arising from the relationship with the Church hierarchy. The scope of the analysis was limited to the bailout bill of early Christianity presented by the group as well as the formation of intentionality of a new Christendom identified in his speech. As a result of the research, we can see that the political transformation project presented by the group tends to reduce the distance between the Temporal and Spiritual world, in a clash that resembles, in certain contexts. The methodological approach was limited by assumptions of Patrick Charaudeau, who understands the cultural and

¹ Mestre em História Social pela Universidad de Murcia, Espanha e doutorando, pela mesma instituição. Professor de História no Seminário Redemptoris Mater de Brasília. E-mail: cordovarey@gmail.com.

² Pós doutorando em História pela Fundação Casa de Rui Barbosa. Doutor em Literatura e Práticas Sociais pela Universidade de Brasília. Mestre em Ciência da Informação, graduado em Filosofia, Teologia, Tradução, Biblioteconomia e Letras (Língua e Literatura Francesas). Dedicou-se, principalmente, ao estudo da mística, do anticlericalismo e da presença do sagrado na literatura. É membro do Grupo de Estudos Literários Magrebins Francófonos e professor no Seminário Redemptoris Mater de Brasília. E-mail: crijol@gmail.com

comprehensive way policy. It follows that the Neocatechumenal Way makes use of political discursive resources to disseminate and convert society to their Christianity project, eventually causing instability in the Catholic scenario due to its power of persuasion and movement of the faithful.

Keywords: Catholic Church. Neocatechumenal Way. Christianity. Policy

Introdução

Ao nos debruçarmos sobre a produção discursiva da Igreja, bem como de grupos que a compõe, nos deparamos com projetos de cunho religioso salvífico, bem como com objetivos políticos. Seria ingenuidade considerar que tanto a Instituição eclesíastica, quanto seus mais variados grupos e realidades possuem exclusivamente enunciados e programas relacionados ao sagrado. Inúmeros posicionamentos e falas de representantes da Igreja configuram-se na dimensão política, conforme explicitado por Mainwaring (1989) e Amaral (2010).

Por política entendemos um aspecto amplo, que supera o âmbito partidário ou os poderes do Estado. Trata-se de um conceito polissêmico é verdade, mas que diz respeito aos fenômenos circunscritos ao civilizacional, incluindo a natureza do governo ou administração do Estado (BOBBIO, 2009), mas também às condutas da vida social (AMARAL, 2010). Relacionado à política está o poder, ou seja, política e poder se inter-relacionam, são interdependentes. O homem político se confunde com o homem pessoa, é inviável tentar separar esses dois aspectos do mesmo ser, o homem atua politicamente ao mesmo tempo em que age na dimensão religiosa, familiar ou escolar. Nas palavras de Bobbio (2009) *poder* poderia ser: “uma relação entre dois sujeitos, dos quais um impõe ao outro a própria vantagem e lhe determina, malgrado seu, o comportamento” (2009). Essa situação é perceptível em fatos e ações concretas, como a formulação de discursos, cuja pretensão é convencer e dominar o outro por meio da persuasão (CHARAUDEAU, 2011).

Dizer que uma instituição religiosa possui caráter político, não é depreciá-la, senão perceber que as pessoas e as comunidades são mais complexas do que a observação apressada poderia revelar. A reflexão sobre atos intencionais ou não, de grupos religioso, demonstram jogos de poder. Por exemplo, quando o Caminho Neocatecumenal se posiciona e se institucionaliza, age como instituição religiosa e política, sem prejuízo de um ou outro, mas são perspectivas de um mesmo fenômeno.

A formulação do Estatuto do Caminho Neocatecumenal, assim como inúmeras catequeses, entrevistas e aulas de seus líderes demonstram essa relação, pois são documentos não estatais, mas que pretendem legitimar suas intenções e ações a seus pares e para a sociedade eclesial de maneira mais global, e no caso específico do Estatuto pretende legalizar as práticas neocatecumenais perante outros espaços e entes eclesiais, como documento jurídico.

Quando um grupo, ou itinerário,³ como o Neocatecumenato se manifesta através de um documento oficial, pretende de maneira clara assumir uma burocratização, como ação necessária para sua melhor difusão pelos espaços cristãos católicos. Simultaneamente, quando um texto eminentemente jurídico é produzido atua de maneira política, considerando o fato de que pretende convencer o leitor ou o destinatário, do poder que o enunciador do discurso possui (CHARAUDEAU, 2011).

O Estatuto surge a partir do estímulo de João Paulo II para que os iniciadores formalizassem o Caminho diante da Igreja. A partir daí deu-se início ao processo de formulação, com aprovação temporária em 2002⁴. Naquela ocasião o Pontífice disse tratar-se de “un paso muy importante, que abre la senda hacia su formal reconocimiento jurídico por parte de la Iglesia, dándoos una garantía ulterior de la autenticidad de vuestro carisma” (JOÃO PAULO II, 1997). Assim fixa-se o Estatuto na categoria de documento jurídico, com caráter político.

Ao mesmo tempo em que o Estatuto logra consolidar o Neocatecumenato como um seguimento válido do catolicismo, delimita seu espaço de atuação e seus limites. Desde a indicação de suas intenções, passando por suas práticas até concluir com o processo sucessório dos iniciadores do movimento; o trio que coordena os projetos e ações neocatecumenais, de maneira centralizada e hierarquizada.

O discurso produzido no Estatuto reflete uma intencionalidade de firmar-se como instituição legítima a propagar a Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja. Lendo esse fato como uma ação intencional política, seria possível concluir que é um discurso de poder, no qual seus autores, representando a vontade da Equipe Responsável Internacional do Caminho, demonstram as peculiaridades do grupo, de modo a

³ João Paulo II In NEOCATECUMENATO, 2008 .Art 1º §1 “Reconheço o Caminho Neocatecumenal como um itinerário de formação católica, válida para a sociedade e para os tempos de hoje”

⁴ Pontifício Conselho para os leigos. “la aprobación "ad experimentum", por un período de cinco años, de los Estatutos del Camino Neocatecumenal” 29 de junho de 2002.

convencer o destinatário de que sua interpretação bíblica e magisterial está correta e por isso é confirmada pela Santa Sé.

Além do lado pragmático do Estatuto, também promove e reforça um imaginário entre os adeptos de Caminho Neocatecumenal, o qual fica descrito e pormenorizado, de maneira singela e inteligível para seus integrantes, porque os discursos fazem sentido para aqueles que compreendem seu contexto, promovendo as conexões apropriadas e assim criando sentido ao texto (FAIRCLOUGH, 2008).

2 Estatuto e intertextualidade

Uma das peculiaridades do Estatuto (NEOCATECUMENATO, 2008), bem como de outros enunciados neocatecumenais é sua intertextualidade⁵. Afim de garantir a legalidade e legitimidade, recorrem a documentos do Magistério Eclesiástico, onde obtém subsídios para fundamentar sua ideologia e práxis. Bastante frequente nas 23 páginas do documento é a citação de falas papais. João Paulo II, por exemplo, foi citado direta ou indiretamente 21 vezes, enquanto Paulo VI foi citado 2 vezes e Leão Magno 1 vez. Provavelmente a grande ausência fique por conta de João XXIII, o responsável pela convocação do Concílio Vaticano II, que não é citado nenhuma vez.

Assim verificamos a presença de vários textos para justificar o documento neocatecumenal. O Magistério é empregado de maneira lícita, garantindo ao Neocatecumenato a plena integração à Igreja, entre outras dimensões, ao colocar-se submisso à autoridade da hierarquia eclesial, quando diz no Art 1º §2: “El Camino Neocatecumenal está al servicio de los Obispos como una modalidad de realización diocesana de la iniciación Cristiana y de la educación permanente de la fe, según las indicaciones del Concilio Vaticano II y del Magisterio de la Iglesia” (NEOCATECUMENATO, 2002)

Nesse ponto, fundamentam seu argumento na indicação conciliar de se restaurar o catecumenato para adultos. Percebe-se que essa é uma construção histórica do grupo, pois a princípio não haveria essa vinculação com os textos conciliares, conforme dito por Francisco (Kiko) Argüello (2007) à rádio COPE. De qualquer maneira, busca-se com essa citação estabelecer uma relação de obediência e subserviência ao projeto de

⁵ “É basicamente a propriedade que têm os textos de ser cheios de fragmentos de outros textos, que podem ser delimitados explicitamente ou mesclados e que o texto pode assimilar, contradizer, ecoar ironicamente, e assim por diante” FAIRCLOUGH, 2008, p. 114

“atualização”⁶ da Igreja, proposto por João XXIII ao convocar o Concílio Ecumênico Vaticano II.

Trata-se de uma estratégia encontrada pelos líderes do “Itinerário” para conseguir apoio a seu projeto, que encontrou opositores no seio eclesial, como os apontados pelos cardeais Raymond Burke e Francis Arinze, acerca da Sagrada Liturgia (LA REPUBBLICA, 2012). Os discursos são construídos também nas trocas simbólicas, que por sua vez se organizam numa relação de forças (CHARAUDEAU, 2011), por esse motivo trabalham para estabelecer que as ideias e ações neocatecumenais estão em consonância com a vontade papal e conciliar, minando assim o argumento dos opositores, que lhes acusam de perigosas inovações na celebração da missa, como o fato de comungarem, até passado recente, sentados ao redor de uma mesa eucarística e pronunciarem monições que rivalizariam com a Sagrada Escritura.

A Igreja de maneira geral é afeita ao simbólico, dessa maneira a recorrência ao Magistério, conferiria credibilidade ao que se está fazendo, pois o catecumenato remontaria aos primeiros tempos do cristianismo, ainda no império romano, conforme ressaltado no Estatuto (Art 1º, § 3), bem como a uma vinculação com a Sagrada Família de Nazareth (NEOCATECUMENATO, Art. 7º, § 2). Apesar da busca por uma relação com o princípio da Igreja, o Caminho Neocatecumenal está contextualizado no século XX, por isso, ao longo de todo o documento estatutário, busca-se determinar que é uma realidade para as pessoas da contemporaneidade, que desconhecem o evangelho ou se afastaram dele (NEOCATECUMENATO, Art. 5º § 1).

Dessa maneira, enuncia-se que os destinatários do discurso neocatecumenal, seriam pessoas concretas, com características específicas, incluso previstas em textos magisteriais, como o Diretório Catequético Geral. A delimitação do destinatário é significativa, porque demonstra que os neocatecumenos pretendem restaurar valores antigos, perdidos na sociedade contemporânea, afeita a projetos hedonistas.

De maneira abreviada, pode-se dizer que o Neocatecumenato entende sua existência como uma ferramenta para conduzir as pessoas à Igreja, sem com isso tirá-las da sociedade, que no entendimento dos formuladores do enunciado, está corrompida pelas drogas e pela imoralidade (NEOCATECUMENATO, notas do Art. 13º § 2). Por isso, é necessário o entendimento do discurso dentro de seu contexto (FAIRCLOUGH, 112),

⁶ Aggiornamento é o aspecto do mistério da Igreja com a necessidade de dar atenção aos sinais dos tempos, destacado por João XXIII

como alternativa para salvar as paróquias, as famílias e os jovens da destruição (SCHÖNBORN, 2014).

Sem pretendermos forçar nosso objeto a dizer o que desejamos, podemos encontrar nos Estatutos um caráter legislativo e burocrático. Pretendendo comprovar para a Cúria romana e demais prelados a legalidade e legitimidade do Caminho Neocatecumenal. Nesse sentido, recorre à tradição histórica e Magistério, para afirmar que suas práticas estão alicerçadas na mais sincera tradição dogmática da Igreja, portanto, de maneira evidente no ideal de propagação de um modelo preciso de cristianismo católico.

As referências a discursos pontifícios, canônicos e catequéticos rompem a fronteira do espaço sagrado e evangélico, ao objetivar e demonstrar que as supostas inovações introduzidas pelo Caminho, no âmbito litúrgico ou catequético, estão previstas em textos e documentos jurídicos da Igreja. O reconhecimento de suas práticas é uma questão política também, por pretender convencer setores da Igreja de que o projeto faz parte da estratégia de conversão ao catolicismo.

O discurso fundante e presente no Estatuto serve simultaneamente para os prelados que administram a Igreja, como para os leigos e religiosos que integram as comunidades neocatecumenais. A opinião dessas pessoas passa a ser moldada pelo discurso político, elaborado pela Equipe Responsável Internacional. A projeção do ideal neocatecúme no transformaria tão profundamente seus integrantes, que sua linguagem social se altera, assim como seu posicionamento político-partidário, ideário socioeconômico, concepção do papel da justiça, poder governamental, e participação cidadã no Estado. Evidencia-se esse fato, quando se diz que os neocatecúmenos serão altruístas e estarão atentos às necessidades materiais, afetivas e espirituais de seus pares, como apresentado no Estatuto

À medida que os neocatecúmenos crescem na fé, começam a manifestar-se os sinais da “koinonia”: o não julgar, a não-resistência ao mal, o perdão e o amor ao inimigo. A “koinonia” visibiliza-se também no socorro aos necessitados, na solicitude pelos doentes, por aqueles que sofrem e pelos anciãos, e na ajuda, na medida do possível, àqueles que estão em missão (NEOCATECUMENATO, 2008. Art. 16º §1)

Fica evidenciado que o pertencimento às comunidades transformará o sujeito, que por sua vez, promoverá mudanças em sua sociedade. Sendo um dos intuitos do Caminho Neocatecumenal fazer com que a sociedade assuma a face de Cristo, seja através da observação das experiências daqueles que saem em Missão, bem como, na projeção da paróquia como modelo de organismo perfeito, quando resplandece “perante os homens como Corpo visível de Jesus Cristo ressuscitado” (NEOCATECUMENATO, 2008. Art. 16º § 3).

Portanto estaria em cena a projeção de humanidade, justiça, misericórdia e altruísmo de Cristo, em pessoas ordinárias, que vivem na sociedade, mas não pertenceriam, necessariamente a ela. Os neocatecúmenos assumem o papel de protagonistas da transformação do mundo, a partir da comunidade, paróquia ou família, apresentando ao conjunto social a senda iluminada para a concretização de um projeto teleológico e salvífico. Visto como o mais apropriado, por concretizar o arquétipo civilizacional desenhado por seus iniciadores, ao qual, inclusive o Estado se submeteria, como estratégia de sobrevivência e preservação, uma vez que suas estruturas estariam corroídas pelo utilitarismo hedonista.

A propagação desse ideal se daria graças à replicação das experiências vividas em comunidade, que implica na escuta e aprendizagem das catequeses, ponto basilar do ordenamento discursivo do grupo. É a catequese que os capacita a viver na sociedade como cristãos (NEOCATECUMENATO, 2008 Art. 17 § 1).

O neocatecúmeno é preparado para a missão eclesial, está predisposto a evangelizar, onde for necessário, para isso deixa sua zona de conforto para arriscar-se a depender dos outros. O novo evangelizador deverá mostrar-se coerente em sua vida fora da Igreja, respeitando os preceitos éticos onde estiver, sendo um sinal para a sociedade.

O Caminho Neocatecumenal é uma instituição social estruturada de maneira bastante hierarquizada. No topo a Equipe Responsável Internacional formada por dois iniciadores do grupo: Francisco (Kiko) Argüello e Carmen Hernández, ambos celibatários, e pelo sacerdote Mario Pezzi. Essa equipe vitalícia é liderada por Kiko, autor das principais catequeses e pela reformulação estética de templos e edifícios utilizados pelo Caminho, que seriam uma forma visível do novo ordenamento da Igreja e da sociedade.

Para assegurar a continuidade do projeto, o Estatuto em seu Art. 35º apresenta o ordenamento para a substituição desses integrantes. A substituição dessa equipe

ocorrerá de maneira diferenciada: quando um dos iniciadores falecer, o outro assumirá automaticamente a função de responsável da equipe; se o presbítero renunciar ou quando falecer, caberá ao demais integrantes da equipe a indicação de outro sacerdote para o posto, cujo nome deverá ser apresentado ao Pontifício Conselho para os Leigos, que deverá confirmar o nome. É interessante ressaltar que a possibilidade de renúncia dos iniciadores não foi cogitada no documento. A equipe será plenamente recomposta quando os dois iniciadores falecerem; garantindo que o responsável da Equipe Internacional será sempre um leigo (NEOCATECUMENATO, 2008).

No Estatuto aprovado estabelece-se a obrigatoriedade da equipe eleita submeter-se ao dicastério. “A confirmação da eleição da Equipe será pedida pelo responsável ao Pontifício Conselho para os Leigos, segundo o direito. Em caso de falta de confirmação, proceder-se-á a nova eleição de toda a Equipe”. (NEOCATECUMENATO, 2008, Art. 35, §2 4º)

Todo esse processo demonstra uma estrutura política consolidada, com governança definida e burocratizada. O fato da Equipe Responsável Internacional ser constituída por três integrantes, em certa medida garantiria decisões democráticas, mas é fato que o papel de cada membro é distinto e desigual, de tal maneira que é possível perceber na Equipe vigente, um desequilíbrio de poderes, posto que Kiko Argüello recebe mais espaço na mídia e na replicação dos discursos, que os demais integrantes. As falas de Kiko Argüello são valorizadas e significadas. Ele indica a direção que o grupo seguirá, por exemplo, na formulação de novas estratégias de evangelização, tais como as Famílias em Missão, conforme estabelecido no Art 33º do estatuto.

O tema família é aspecto essencial para o grupo, haja vista, as catequeses presentes no Diretório Catequético do Neocatecumenato, bem como nos encontros multitudinários organizados pelo Caminho, que congrega famílias de vários países, como os realizados em Madri a partir de 2007. O peso e poder do discurso sobre as famílias assume papel tão relevante, que recebeu espaço privilegiado no Estatuto, quando, definiu-se a importância da celebração das Eucaristias nos sábados pelo noite, como forma de preservar o domingo para a convivência familiar e impedir os jovens de frequentarem discotecas e se protegerem do contato com as drogas (NEOCATECUMENATO, 2002. Art 13º §2).

A fala neocatecúmena pretende transformar a realidade pessoal e social, por meio do fomento da moralidade cristã, citada no Estatuto na nota do Art 8º, § 3, onde se lê: “No centro de todo o percurso neocatecumenal há uma síntese de pregação kerigmática,

mudança de vida moral” (NEOCATECUMENATO, 2008). Por moralidade nesse caso, pode-se entender várias situações, mas pela tradição tantas vezes citada, recairia em alguma medida na moralidade sexual, pois muitas catequeses têm essa temática como objeto examinado.

Evidentemente há o desejo de formar uma nova cristandade, onde as pessoas tenham claro seu papel social, político e religioso. Evitar, por exemplo, discotecas é ir contra a ordem social, posto que a juventude habitualmente frequenta esses locais para se divertir. Manter uma vida casta antes do matrimônio e constituir uma família aberta à vida, é dizer não evitar a gravidez, são exemplos, de práticas que destoam das ações tidas como normais na sociedade Ocidental contemporânea.

3 Caminho, Política e Sexualidade

O projeto do Caminho Neocatecumenal inicia-se pelas mudanças pessoais, de tal sorte que, poder-se-ia dizer que a identidade das pessoas seria reformulada. A forma como passariam a enxergar os fenômenos sociais seria visto a partir da lente dos ensinamentos transmitidos pelos catequistas e formulados pela Equipe Responsável Internacional.

Para o sucesso dessa empreitada é preciso constituir uma nova mentalidade, a ser assumida por jovens, idosos, solteiros e casados como verdade revelada. Surge assim um novo imaginário de grupo, que interpreta eventos cotidianos como ações religiosas, independentemente se estão ocorrendo no espaço eclesial, estatal ou civil (ORLANDI, 2007). Sendo assim seria a intenção constituir uma nova cristandade, onde os mais diversos ambientes são regidos pelos ideais cristãos.

Para o sucesso do projeto é preciso que seus integrantes assumam também uma nova estrutura linguística, obtida a partir do aprofundamento do saber bíblico, até o ponto de se familiarizarem com sua palavra, sua linguagem (ORLANDI, 2007), conforme informado no Art 19º, § 1, que trata da primeira etapa de conversão, que dura aproximadamente dois anos. Nessa etapa, não apenas a linguagem bíblica será apreendida, mas também a estrutura de fala do grupo, que assegura o reconhecimento dos participantes das comunidades.

Verifica-se dessa maneira que a proposição de conversão, mudaria a percepção espiritual do cristão, seu intuito teleológico, bem como seus ideais e ações sociais e políticas. Haja vista, por exemplo, as famílias em missão, uma situação na qual o núcleo familiar deixa seu local de residência, escola, amigos e trabalho para viver em uma

localidade onde o cristianismo esteja enfraquecido, extinto, ou seja desconhecido Art. 33°.

A motivação surge do projeto de transformação da sociedade a partir daquilo que alguns chamam de “célula básica da sociedade” (ANDERSON, 1980; WOJTYLA, 1978). No caso as catequese consideraram que a sociedade está desvirtuada e que existe um projeto para destruir a família cristã. De fato é um discurso que congrega muitas pessoas, devido a seu poder. Vale dizer que esse poder lhe é conferido, porque isoladamente não o teria (FOUCAULT, 1987). É dizer inúmeras pessoas acreditam e propagam essas ideias, valorizando os discursos e legitimando-o.

Para Michel Foucault (1987) os discursos produzidos por todas as sociedades estão controlados, seccionados e redistribuídos por procedimentos que objetivam fazer uma aliança por meio de um juramento de poderes e perigos. É o que veríamos no caso do discurso sobre as famílias, que se concretizaria na formulação de uma práxis vista por alguns seguimentos sociais e eclesiais como radical.

Não por coincidência o campo da política e da sexualidade seriam, segundo Foucault, os dois mais controlados e obscuros da discursividade e provavelmente da sociedade. Ainda que a opção pela obediência ao Magistério eclesial seja um ponto de coerência do Neocatecumenato, é visto por oponentes do Caminho Neocatecumenato como intransigente e ultraortodoxo, que termina por gerar exclusões do grupo e de seus integrantes, porque seu discurso seria inadmissível para alguns seguimentos sociais (FOUCAULT, 1987). Entretanto, é uma estratégia clara dos líderes do grupo, que no Estatuto se colocam em posição de subserviência ao Sumo Pontífice, de maneira especial aos pontífices Paulo VI e João Paulo II.

Poderíamos especular que o campo da sexualidade e política se mesclam no Neocatecumenato. O primeiro encontro das famílias em Madri, em dezembro de 2007, ocorreu quando José Luis Rodriguez Zapatero se apresentava às eleições marcadas para março de 2008. Naquela ocasião Kiko Argüello admoestava a multidão reunida na praça Colón a posicionar-se contra o divórcio, que naquele contexto tinha uma mensagem clara, uma vez que o governo do PSOE, liderado por Zapatero, aprovara em 2005 o denominado “divórcio express” e o matrimônio homossexual.

Segundo Kiko em entrevista à rádio COPE em 2007, o matrimônio é indissolúvel, porque os cristãos não se separam. Deus ensinaria a amar o inimigo, ainda que o inimigo seja o cônjuge. O ambiente social contemporâneo, em sua perspectiva, está enfermo e está contra os cristãos. Tanto é assim, que na atualidade católicos se separam.

Diz ainda que a Europa caminha para a apostasia, uma razão para que os cristãos vivam em comunhão, ajudando-se mutuamente, como foram as primeiras comunidades cristãs. E afirma de maneira categórica: “Não há no caminho pessoas que se separam, que se divorciam. A pequena comunidade cristã salva a família e a família salva a Igreja” (ARGÜELLO, 2007, tradução nossa). Nesse ponto, sua fala é contundente no sentido de dizer às pessoas e aos sacerdotes, bispos e cardeais, que através das famílias neocatecumenas a igreja será salva. Fica evidenciado o lado político do discurso, que demarca seu lugar com um posicionamento de poder.

Em entrevista ao periódico espanhol La Razón, Kiko Argüello, disse após ser perguntado, como nascera a ideia de celebrar o Encontro das Família no dia 30 de dezembro de 2007.

Surge depois de ter visto como na Itália tínhamos promovido o “Family Day”, um encontro a favor da família contra a tentativa do Governo italiano de legalizar as uniões estáveis e as uniões homossexuais [...] depois aqui na Espanha o divórcio “Express”, com 90.000 matrimônios fulminados, pensamos em por quê não fazer algo em apoio à família”. [...] “não é ir contra alguém, nem fazer política, mas os cristãos necessitam um apoio, ver milhares de famílias inteiras, contentes, que se veja que as famílias são uma alegria imensa, o paradigma do amor de Deus à humanidade”. (ARGÜELLO, 2011, tradução nossa)

Evidencia-se o claro projeto político-social de refundar a cristandade, salvando a sociedade de uma catástrofe anunciada, por conta de seus desvios morais, que maculam as relações interpessoais e destroem o contrato social.

4 Considerações finais

Os enunciados do Neocatecumenato são interpretações da Sagrada Escritura e do Magistério, enquadram-se na categoria apontada por Foucault (1987), de relação entre discurso e comentário. A qual está em constante transformação, sendo que em cada período e contexto assume um sentido diferente. O comentário é entendido como a diferença de fases, a chamada desfase, representada pelo ocorrido entre o primeiro e o segundo texto. Esta situação permite a criação de novos discursos surgidos a partir do primeiro.

Nada é imóvel, tampouco o discurso, por consequência, o novo está para atualizar o antigo, em dizer aquilo que já foi dito, mas reinterpretando-o, assumindo significados, às vezes diferentes daquele pensado e desejado pelo texto/discurso primordial.

Os discursos neocatecumenais se enquadram nessa lógica, pois não teriam objetivo direto de ser político, pelo menos em sua vertente partidária, mas assumem caráter político quando interferem no ordenamento civil ou legislativo de um Estado, bem como, quando produz documentos oficiais com o interesse de fazer-se reconhecer pelos mais variados estratos eclesiais, como no caso da elaboração e publicação de seu estatuto.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Roniere Ribeiro. Milagre político: catolicismo da libertação. São Paulo: Annablume, 2010.

ANDERSON, Michael: Sociología de la familia. México: El trimestre económico, 1980.

ARGÜELLO, Francisco (Kiko) José Gomes Wirtz: Entrevista a [dez. 2007] Entrevistadora: Cristina López-Schlichting, Madri-Espanha, Cadena COPE, 2007 Cadena COPE. Entrevista concedida ao programa “La tarde con Cristina”.

_____. In: PAREJA, José R. Navarro. Se busca cambiar la sociedad con el ataque a la familia. La Razón, Madri-Espanha, 14 de fev. 2011. Disponível em: <www.larazon.es/detalle_movil/noticias/LA_RAZON_31415/se-busca-cambiar-la-sociedad-con-el-ataque-a-la-familia#VMZJA9m9Kc0>. Acesso em: 25 jan. 2015.

BOBBIO, Norberto. Dicionário de política. Brasília: editora UnB, 2009.

CHARAUDEAU, Patrick. Discurso político. São Paulo: Contexto, 2011.

FOUCAULT, Michel: El orden del discurso. Barcelona: Tusquets editores, 1987.

FAICLOUGH, Norman. Discurso e mudança social. Brasília: Editora UnB, 2008.

JOÃO PAULO II, Discurso a catequistas del Camino Neocatecumenal. In: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 7 de febrero de 1997, p. 8.

LA REPUBBLICA, Le due righe firmate B XVI per fermare i neocatecumenali. La Repubblica, Milão, jun. 2012. Disponível em: <http://www.repubblica.it/esteri/2012/06/04/news/le_due_righe_firmate_b_xvi_per_fermare_i_neocatecumenali-36500087/> Acesso em: 26 de jan. 2015.

NEOCATECUMENATO, Caminho. Estatuto provisório, de 29 de junho de 2002, Dispõe de maneira provisória sobre a natureza e práxis do Caminho Neocatecumenal. Disponível em <<http://www.camminoneocatecumenale.it>>. Acesso em: 26 de jan. de 2015.

_____. Estatuto, de 11 de maio de 2008, Dispõe sobre a natureza e práxis do Caminho Neocatecumenal. Disponível em <<http://www.camminoneocatecumenale.it/public/file/Estatuto%202008%20Portugues.pdf>>. Acesso em: 26 de jan. de 2015.

ORLANDI, Eni P. A autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Campinas: Pontes, 2007.

SCHÖNBORN, Christoph, O Kerigma: comentário teológico, In: ARGÜELLO, Kiko, O Kerigma: na favelas com os pobres. Petrópolis: Vozes, 2014.

WOJTYLA, Karol. Amor y responsabilidad. Madrid: Editorial razón y fe, 1978.

MODERNIDADE E INTELLECTUALIDADE CATÓLICA NO BRASIL

Alessandro Garcia da Silva⁷, UFRJ/IFF

Resumo

O objetivo do presente artigo consiste em compreender a formação de uma intelectualidade católica brasileira a partir do processo de modernização que tem início no Brasil em meados do século XIX com o contato das elites nacionais com as ideias iluministas europeias e que passa pela abolição da escravidão e da queda da monarquia e avança até a consolidação do Estado Novo.

A percepção da modernidade como ruptura com a tradição cristã e a desconfiança para com diversas instituições modernas fez com que a Igreja na Europa atuasse pastoral e politicamente a partir de uma ótica da restauração e da conservação. E foi a partir dessa postura que a figura do intelectual católico leigo despontou, por exemplo, na França.

O Brasil não ficou alheio a este movimento. Apesar disso, as disputas teológicas e políticas europeias ao ecoarem em terras brasileiras o faziam em um contexto de modernização bem diferente do europeu. Entender tal contexto é de fundamental importância para a compreensão do surgimento da intelectualidade católica brasileira e dos traços específicos do pensamento produzido pela mesma.

Palavras Chave: Modernidade, Intelectualidade Católica, modernização brasileira, Pensamento católico

⁷ Doutorando em Sociologia no Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor de Sociologia no Instituto Federal Fluminense. Email para contato: algasi3@hotmail.com

Abstract

The main goal of this paper is to present an understanding of the formation of a Brazilian catholic intellectuality through the modernization process that started in the middle of the nineteenth century with the contact of the national elites with ideas from the European Enlightenment, developed through the abolition of the slavery and the fall of the monarchy, and advanced until the consolidation of the Vargas Era.

The perception of the Modernity as a rupture with the Christian tradition, and the suspicion towards many modern institutions led the Church in Europe to act both pastorally and politically from a conservative and restorative stance. It was from this attitude that the catholic layman's role emerged in France, for instance.

Brazil certainly was not alien to such movement. Despite the European theological and political disputes having echoed throughout the country, they did it in a context of modernization quite different from the European one. The correct understanding of this context is of utmost importance to fully grasp the emergence of a Brazilian catholic intellectuality and to uncover the particular traits of its thought.

Keywords: Modernity, catholic intellectuality, Brazilian modernization, catholic thought

O Século XIX e o Surgimento do Intelectual Católico Leigo

O século XIX foi um período de grandes tensões para a Igreja Católica. O avanço de correntes de pensamento contrárias ao credo da Igreja, as grandes modificações da sociedade europeia oriundas das revoluções Francesa e Industrial, a perda dos Estados pontifícios, os novos posicionamentos de teólogos na interpretação da Bíblia e da Tradição da Igreja e o questionamento da autoridade papal foram alguns dos elementos da crise enfrentada.

As raízes dessa tensão são, no entanto, mais profundas e dizem respeito à relação da Igreja com a modernidade e a quebra da hegemonia cultural exercida pela instituição durante longo período da história. A Reforma Protestante, e posteriormente o Iluminismo e a ascensão de novas formas de organização social colocaram o catolicismo em uma posição distinta daquela ocupada durante toda a Idade Média. Esse reposicionamento da Igreja no cenário político e cultural fez com que ela tivesse que repensar suas estratégias de relacionamento com a sociedade em seu entorno.

Durante quase todo o século XIX, nos documentos pontifícios a modernidade é lida com uma ruptura com a tradição cristã. A sociedade liberal é vista como uma inimiga, uma vez que, ao menos legalmente, iguala o catolicismo aos demais credos e relega à religião ao âmbito privado. Nesse contexto, a separação entre o Estado e a Igreja é sentida como um forte golpe pelos católicos.

A encíclica que marca o posicionamento católico frente à nova configuração liberal das sociedades europeias é a *Mirari Vos*, do Papa Gregório XVI, que foi publicada em 1832. Nesse documento, o Papa critica a separação entre a Igreja e o Estado, a liberdade de imprensa, além de lamentar aquilo que julgava como a cruel situação dos tempos e afirmar a imutabilidade da doutrina e da disciplina da Igreja.

Essa crítica à sociedade liberal é mantida e ampliada em 1864 na encíclica *Quanta Cura* do Papa Pio IX. A temática desta carta, colocada logo após seu título, é bastante reveladora: “Sobre os principais erros da época”. Na *Quanta Cura* são comentados aqueles que são considerados os maiores equívocos da modernidade. Mais repercussão que a própria encíclica teve seu famoso apêndice: o *Syllabus*, no qual os erros da modernidade foram listados.

O mesmo Pio IX que publicou o *Syllabus*, convocou o Concílio Vaticano I no qual a autoridade do Papa foi reafirmada com o dogma da infalibilidade papal. O grande projeto deste Papa era a restauração da sociedade cristã vista como ameaçada por fenômenos como o liberalismo, a negação do sobrenatural, o afastamento progressivo das sociedades e Estados em relação à Igreja. Pio IX acreditava que as tensões com a modernidade traduziam-se também em crises internas à Igreja e a afirmação da autoridade pontifícia era necessária no combate a tal situação.

Mesmo após o concílio Vaticano I e o pontificado de Leão XIII que, embora crítico à modernidade, apresentou um tom mais conciliador, as tensões continuaram e se expressaram principalmente nas querelas em torno do modernismo. Este movimento filosófico e teológico é de difícil definição uma vez que autores com características bastante distintas receberam o rótulo de modernistas. Tendo em conta essas dificuldades, o historiador Giacomo Martina explica o movimento nos seguintes termos:

“Os modernistas tendem, portanto, no mínimo a relativizar o momento intelectual das fórmulas da fé e do dogma. Eles sublinham o predomínio de categorias como “vida”, “desenvolvimento”, “experiências religiosas” etc. Por trás de tudo isso se escondia o mal-estar diante de uma neoescolástica fortemente intelectualista, que não se mostrava capaz de resolver os problemas suscitados em primeiro lugar pela moderna crítica histórica. A fé, segundo os modernistas, não se apoia na história, que pretende nos mostrar a identidade entre o Jesus histórico e o Jesus que é objeto da fé, esquecendo que, com a fé, dá-se um salto para categorias que nos transportam para um terreno diferente. É óbvio que se tende a fazer da religião e da fé a simples expressão das próprias experiências

interiores. Renuncia-se assim com facilidade ao fator que na fé cristã constitui algo externo a nós mesmos, ou seja, a aceitação de uma revelação objetiva, extrínseca, de um Deus transcendente. As teorias modernistas continham, em síntese, uma tendência bastante forte nessa direção: em alguns casos, não se tratava mais de simples tendências, mas de um passo decisivo”. (Martina, 1997, p. 80)

Com o modernismo, a Igreja sentiu-se atingida nas suas próprias bases doutrinárias, afinal os dogmas perdiam seu valor objetivo, e os pares fé e razão e fé e história eram colocados em âmbitos separados. Os autores mais marcados pelas tendências modernistas, por sua vez, ao empreenderem tais separações julgavam estar salvando e atualizando a fé. Do ponto de vista da hierarquia da Igreja, o que estava em curso era uma subversão dos fundamentos da fé cristã, o que fez com que tal movimento fosse chamado de “a síntese de todas as heresias”.

A reação mais forte ao modernismo ocorreu com a encíclica *Pascendi* de 1907. Logo em sequência à encíclica, e com base nela, é formulado o juramento antimodernista que devia ser feito por bispos, padres e professores de instituições católicas. Este juramento causou resistência em diversos setores da Igreja, embora em vários contextos sua interpretação tenha sido em uma linha conciliatória e branda.

As teses defendidas nas encíclicas *Mirari Vos*, *Quanta Cura* e *Pascendi* deixam claro que um dos grandes problemas enfrentados pela Igreja durante o século XIX é a crise de sua autoridade, tanto no que diz respeito à sua influência sobre a cultura e a política, quanto na relação das novas correntes teológicas para com o Magistério eclesiástico. Nos documentos pontifícios, a Igreja é descrita como que atacada em diversos flancos e cerceada em direitos tidos como certos até pouco tempo antes. Este diagnóstico de crise da autoridade leva a uma crítica da liberdade. Neste contexto ganha força nos meios católicos (embora não apenas neles) a oposição liberdade x autoridade que tanto marcará o pensamento político dos pensadores ligados à Igreja, seja na Europa seja fora dela.

A percepção da modernidade como ruptura com a tradição cristã e a crítica a diversas instituições modernas fez com que a Igreja atuasse pastoral e politicamente a partir de uma ótica da restauração. Cabia então aos católicos restaurar a sociedade cristã perdida ou em vias de perder-se. A defesa da Igreja é ligada então à defesa do legado de uma civilização que o mundo moderno estava destruindo. Esta perspectiva pode ser

encontrada em autores católicos como Joseph de Maistre e mesmo em alguns conservadores agnósticos como Maurras.

Nessa situação de crise de autoridade e de enfrentamento cultural surge uma figura nova, o intelectual católico leigo. Com a autoridade clerical minada e a imprensa possuindo relevância crescente, este intelectual torna-se uma voz da Igreja em um mundo cada vez mais secular. (Serry, 2004)

Henry Serry defende que entre os anos de 1900 e 1910 ocorre “uma forma inédita de mobilização católica: a partir de um trabalho de definição de uma estética fundada na religião, um grupo de jovens escritores católicos se erige em ponta de lança da reconquista de uma sociedade na qual a República leiga se impõe e devolve a religião ao domínio privado” (Serry, 2004). Para este autor, a ascensão destes intelectuais leigos está diretamente ligada ao afastamento dos clérigos da arena intelectual no contexto da crise modernista. Estes novos intelectuais acabam possuindo uma esfera de liberdade maior por seus trabalhos serem principalmente de cunho literário e não teológico.

É um dado importante que grande parte destes intelectuais tenha passado por um processo de conversão ou reconversão ao catolicismo. Não é incomum terem escrito relatos autobiográficos nos quais apontavam a insatisfação com a situação cultural de sua época marcada, por exemplo, pelo positivismo. Um caso emblemático é o de Jacques Maritain, cuja trajetória de conversão ao catolicismo é narrada por sua esposa Raïssa no livro “Grandes Amizades”. A narração do caminho do filósofo neotomista segue os seguintes passos: insatisfação existencial e intelectual causada pela aridez cultural de seu tempo, ruptura com o materialismo através das aulas de Bergson, encontro com o cristianismo via a obra e a pessoa de Leon Bloy, obra intelectual marcada pela defesa da Igreja (MARITAIN, 1956).

Conversão e engajamento foram, em grande parte dos casos, dois lados na mesma moeda no que diz respeito à intelectualidade católica do fim do século XIX e começo do século XX. Muitas vezes o intelectual convertido já possuía certo renome no campo intelectual e já havia escrito obra com alguma repercussão.

Com o surgimento dos intelectuais católicos, uma nova autoridade católica emergia (Serry, 2004). Se a opinião dos padres e bispos havia, para muitos setores da sociedade, caído em certo descrédito, a Igreja Católica possuía agora porta-vozes que ocupavam espaços nos quais sua influência decrescia, como a imprensa e o mundo das ciências e das artes.

O intelectual católico leigo é uma figura que surge em um momento de fraqueza da Igreja, em um momento no qual a mesma se percebe como que perdendo o prestígio cultural e político que outrora ocupou no cenário da cultura europeia. Essa fraqueza teve como contraparte o aquilo que ficou conhecido como renascimento literário católico (Serry, 2004), fenômeno cuja ocorrência é tradicionalmente é demarcada entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX.

O Intelectual Católico Leigo no Brasil

O Brasil não ficou alheio a este movimento. Não é exagero dizer que também aqui ocorreu algo que possui alguns paralelos com o renascimento católico europeu. As três primeiras décadas do século XX testemunharam uma sucessão de autores que retiravam da experiência religiosa católica sua inspiração. E mais que isso, muitos tinham a defesa da Igreja e a propagação dos ideais católicos um grande objetivo. Uma lista exaustiva de tais intelectuais iria além dos objetivos deste projeto, mas podem ser citados: Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Gustavo Corção, Perilo Gomes, Hamilton Nogueira, Octávio de Faria, Lucio Cardoso, Jorge de Lima, Murilo Mendes.

O surgimento dos intelectuais católicos no Brasil, embora guarde paralelos com o renascimento católico na França e na Inglaterra. As disputas em torno do liberalismo e do modernismo atingiam também aqui a Igreja Católica brasileira. Uma prova disso é, ainda no século XIX, a chamada questão religiosa que teve como principal protagonista o bispo de Olinda, Dom Vital, que expulsou os maçons das confrarias religiosas e que, por isso, acabou sendo preso pelas autoridades civis, além de causar uma forte polêmica na imprensa do país.

A atitude de Dom Vital (e também de Dom Macedo Costa, bispo do Pará) foi uma tentativa de fazer valer no Brasil as diretrizes do Vaticano, expressas tanto no Concílio Vaticano I quanto na encíclica *Quanta Cura*. Tal postura, no entanto chocou-se com as prerrogativas do poder civil que possuía autoridade sobre as decisões eclesiais devido ao regime do padroado. (FRAGOSO, 1980)

Apesar de as disputas teológicas e políticas da Igreja na Europa ecoarem no Brasil, elas aqui ganhavam traços específicos ligados às disputas internas ao próprio país. A separação entre a Igreja e o Estado, por exemplo, não teve aqui os contornos dramáticos vivenciados na França. Embora a Igreja se ressentisse de ter perdido o caráter de religião oficial com a proclamação da República, a liberdade que veio da quebra do

padroado fez com que a instituição pudesse se reorganizar de maneira que melhor atendesse a seus interesses.

Alguns autores buscaram escrever sobre esse momento de transição para a Igreja Católica no Brasil, entre eles Gilberto Freyre. Para Freyre, o embate do bispo Dom Vital com o Império acerca da questão da expulsão dos maçons das ordens religiosas é marco de uma virada para o catolicismo brasileiro. Dom Vital ao não retirar sua ordem de excomunhão aos maçons, mesmo sabendo que isso desagradaria ao Imperador e poderia lhe trazer sérias consequências, afirmou uma autonomia até então inédita para a Igreja durante o regime imperial. Com a proclamação da República tal autonomia alcançaria a dimensão legal.

Gilberto Freyre diz que a Igreja vivenciou no ocaso do século XIX um momento de grande progresso, no sentido de conseguir afirmar sua identidade e autonomia. Durante boa parte da história, a Igreja Católica se viu no Brasil quase que sob o domínio do patriarcalismo rural. O clero era mal formado e muitas vezes residia dentro da própria Casa Grande dos engenhos. Além dessa submissão aos senhores havia o padroado que, na prática, deixava a Igreja sob a tutela do Estado, com o Imperador com poder em várias decisões importantes para a instituição, como a escolha de novos bispos. A partir da década de 1850 foi proibido o ingresso de novos membros nas ordens religiosas. Tal situação só mudaria com o advento da República. Sobre a renovação católica brasileira, o Freyre resume seu argumento da seguinte maneira:

E não nos esqueçamos de datar, ainda de mil oitocentos e setenta e poucos a presença vulcânica de D.Vital, como bispo de Olinda, na vida católica do Império: presença de conservador revolucionário que, mesmo breve, como foi, marcou o começo de um novo tempo de um novo ritmo na mesma vida. O início de um conjunto de alterações à sua rotina que podem ser consideradas tanto pelo volume como pela qualidade de alguns de seus efeitos sobre o comportamento do clero, dos católicos e dos brasileiros, em geral, uma fase de progresso católico. Progresso, como todos os progressos do ponto de vista estritamente sociológico ou antropológico-social, relativo. Mas progresso de acordo com os padrões, quer brasileiros, em particular, quer ocidentais, em geral, quer católicos em particular, quer cristãos em geral, do que seja aperfeiçoamento de conduta, pela maior aproximação entre os ideais religiosos ou éticos – o de castidade cristã, por exemplo – e as práticas sociais; entre as normas anunciadas como características de um sistema ético e a sua objetivação se não cotidiana,

quase cotidiana, no ramerrame da existência ou do funcionamento desse sistema. (FREYRE, 2004. P. 835-836)

O diagnóstico de Gilberto Freyre acerca de tal período é confirmado por outros autores, como, por exemplo, Sérgio Miceli. Em “A Elite Eclesiástica Brasileira”, por exemplo, é um argumento importante que após a proclamação, a Igreja viveu um período de grande expansão organizacional, com a criação de dezenas de dioceses e a abertura de diversos seminários.

Não é exagero afirmar que a Igreja Católica brasileira durante o início do período republicano vivenciou uma verdadeira reforma interna. Reforma administrativa para se adequar a nova situação de ser uma entidade sem financiamento público e que não mais estava sob a tutela do estado. Reforma moral, com a tentativa de combater diversos comportamentos do clero que, de acordo com as orientações da instituição, não estavam corretas.

Essa reforma, que autores como Miceli chamaram de romanização, foi levada a cabo em muito graças à ajuda de padres estrangeiros. O ingresso de religiosos estrangeiros no Brasil durante o início da República gerou um movimento muito intenso na Igreja. Em parte, esses padres vinham suprir a carência de vocações nacionais. Gilberto Freyre afirma que uma das principais causas para a diminuição do número de padres brasileiros foi o maior rigor da Igreja no Brasil em relação à questão do celibato. Para este autor, durante boa parte da história do Brasil, a moral sexual de uma significativa parcela do clero foi um tanto quanto frouxa. Há também, é claro, a revogação da proibição para com as ordens religiosas.

A presença de padres, freiras e frades estrangeiros no Brasil não foi desprovida de problemas. Havia a barreira do idioma e as diferenças culturais que tornavam a pessoa do sacerdote ainda mais distante dos paroquianos. Apesar disso, tais religiosos tiveram grande impacto na cultura. Vários colégios, por exemplo, foram abertos pelas mais diversas congregações. Além disso, várias ideias que circulavam no catolicismo europeu chegaram ao Brasil através destes missionários.

Apesar de ser um momento de liberdade e crescimento para a Igreja, a República não foi apenas celebrada pelos católicos. Havia todo o receio da influência liberal e positivista, além de todo um imaginário ligado ao regime que tinha raízes nos confrontos ocorridos na Europa entre republicanos e católicos. Compreender essa

relação ambígua com a República é importante para o entendimento dos intelectuais católicos que cresceram no começo do século XX.

Dois documentos que claramente mostram o duplo posicionamento da hierarquia católica brasileira no que diz respeito à República nascente são as pastorais coletivas dos bispos brasileiros publicadas em 1890 e em 1900.

A primeira foi escrita tendo em vista o projeto de constituição para a República. A Igreja temia que seus bens fossem confiscados ao mesmo tempo em que criticava a separação entre a Igreja e o Estado e a liberdade de culto para todas as religiões. Tanto a encíclica *Mirari Vos* de Gregório XVI quanto a *Quanta Cura* de Pio IX são citadas explicitamente neste documento conjunto dos bispos brasileiros. Apesar do tom de preocupação para com a futura constituição republicana, a queda da monarquia é vista como algo providencial, como

“um destes acontecimentos pelos quais dá o Altíssimo, quando lhe apraz, lições tremendas aos povos e aos reis; um trono afundando de repente no abismo que princípios dissolventes, medrados á sua sombra, em poucos anos lhe cavaram. (Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro. In: Rodrigues, 1981, p.17)

Já no documento de 1900 é feito um diagnóstico negativo do período imperial. Desta vez, no entanto, a República é tida em linha de continuidade com o Regime anterior. Muitos dos males trazidos pela nova situação política são para os bispos maturação de sementes já lançadas no Império. Tais sementes estão ligadas principalmente à liberdade de culto que teria desembocado na separação entre a Igreja e o Estado.

Esta postura de crítica aos princípios, mas aceitação do regime marcou não apenas a hierarquia, mas também os primeiros intelectuais católicos no que tange as relações com o regime republicano. Embora tenham existido exceções ilustres como Carlos de Laet, não houve por parte da nascente intelectualidade católica brasileira uma defesa da monarquia. Embora o conservadorismo viesse a ser uma característica marcante dessa geração, este conservadorismo não se traduziu em um movimento pelo retorno do “antigo Regime”. A aliança entre o Trono e o Altar havia ficado no passado, restava agora influir na República.

Se no contexto europeu, o papel dos intelectuais estava ligado a uma reconquista de valores perdidos, o caso brasileiro se mostrava um pouco diferente. A maioria absoluta da população declarava-se católica; esta maioria numérica, no entanto, não se traduzia em influência política e cultural. Para a hierarquia católica, tal situação era consequência de que no Brasil as classes populares, embora católicas não conheciam

a doutrina que afirmavam aderir e, por isso, a viviam mal; já as elites eram tidas como cada vez mais descristianizadas, marcadas pelo positivismo e pela maçonaria.. Mais do que reconquistar um espaço perdido, era necessário purificar o catolicismo brasileiro e ao mesmo tempo fazer com que este se tornasse relevante para a elite cultural e política. O Brasil que já era católico deveria ainda tornar-se católico. Neste projeto, que posteriormente ficou conhecido como neocrisandade, os intelectuais leigos desempenharam papel fundamental.

O próprio pensamento conservador europeu, referência fundamental para os católicos brasileiros, foi utilizado a partir de certas adaptações. Não se tratava apenas de conservar o passado ou mesmo, para os reacionários, voltar a ele. Havia muito que se conservar, mas também havia muito que se modificar. A cristianização das elites, por exemplo, visava criar uma alta cultura católica até então inédita no país. Embora seja necessária uma pesquisa de corpo a corpo com os textos dos autores para fazer uma afirmação mais contundente, é uma intuição interessante pensar que mais que um regresso ou a conservação de instituições, grande parte intelectuais católicos brasileiros propunham uma modernização pautada pelo catolicismo. Toda a defesa que Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção fazem do distributismo chestertoniano⁸, por exemplo, pode ser lida nessa chave.

Embora tenha tido predecessores, como Carlos de Laet e Eduardo Prado, não é exagero colocar Jackson de Figueiredo como uma espécie de marco inicial do, para fazer um paralelo com o caso francês, nascimento literário católico brasileiro. Em torno de sua figura criou-se um grupo de intelectuais que teria grande repercussão no cenário nacional. Este grupo, que se institucionalizou no Centro Dom Vital e que teve como principal veículo de comunicação a revista “A Ordem”, consolidou-se como porta voz da Igreja Católica nos cenários intelectual, artístico e político brasileiro. Embora a sede do Centro Dom Vital estivesse no Rio de Janeiro, diversas filiais foram abertas em outros estados e a “A Ordem” possuía assinantes em todo o país.

Considerações Finais

Estes intelectuais católicos participaram de todos os principais debates do Brasil de seu tempo. Marcaram presença tanto nas querelas políticas quanto nas estéticas. Como verdadeiros paladinos da instituição a que pertenciam, os intelectuais católicos

⁸ G.K. Cheserton (1874-1936), junto com Hilaire Belloc desenvolveu uma proposta econômica e social denominada distributismo. Tal proposta consistia, em linhas gerais, em um liberalismo de pequenos proprietários.

brasileiros da primeira metade do século XX possuíram uma atuação marcante no cenário de sua época. Apesar de sua importância, essa intelectualidade católica ainda é pouco estudada. Intelectuais como Jonathas Serrano, Hamilton Nogueira, Perilo Gomes, Leonel Franca ou não foram abordados ou só o foram superficialmente. Mesmo Jackson de Figueiredo e Gustavo Corção possuem poucos trabalhos dedicados às suas obras e trajetórias.

Em toda essa situação de “esquecimento” há uma grande exceção: são vários os estudos sobre a atuação política e a obra de Alceu Amoroso Lima, o Tristão de Athayde. A atuação de Alceu como escritor e líder católico justifica essa situação. Dos intelectuais católicos brasileiros, Alceu foi o que teve mais destaque, atuando em diversas instituições, tanto civis quanto eclesiais. Foi praticamente a voz oficial da Igreja Católica no Brasil nos meios intelectuais.

Esta ênfase em Alceu acaba, no entanto, tendo um efeito negativo e não esperado. Gera a sensação de homogeneidade no discurso dos intelectuais católicos brasileiros. Amoroso Lima representa o Centro Dom Vital e o Centro Dom Vital representa a intelectualidade católica brasileira – esse parece ser a pressuposição tácita quando se fala sobre Tristão de Athayde, ou ao menos sobre ele em sua primeira fase⁹.

Embora Alceu tenha sido uma grande referência para os intelectuais do Centro Dom Vital e este tenha sido uma espécie de ponta de lança do projeto de neocristandade da Igreja no Brasil, havia diversidade política e teórica entre os membros. Para sustentar tal ponto de vista basta lembrar que Jonatas Serrano apoiou a Escola Nova (AMOROSO LIMA, 2000) e que Sobral Pinto foi advogado de defesa de Luiz Carlos Prestes a contragosto de Amoroso Lima (DULLES, 2001).

Para dar conta dessa diversidade interna à intelectualidade católica brasileira, e em especial àquela que se reuniu no Centro Dom Vital, é útil colocar o termo neocristandade no plural e falar de neocristandades. Embora existisse um projeto institucional ao qual muitos dos intelectuais católicos estiveram ligados, suas interpretações para esse projeto passaram por apreciações próprias. Isso fez com que a leitura que cada um fez da cena cultural e política brasileira da primeira metade do século XX tenha matizes próprias. Matizes estas que ainda precisam ser estudadas.

⁹ Alceu Amoroso Lima, em sua longa trajetória intelectual, passa por diversas mudanças em seus posicionamentos políticos. A passagem do “primeiro” para o “segundo” Alceu é bem trabalhada no livro “Um Itinerário no Século” de Marcelo Timotheo da Costa.

REFERÊNCIAS

AMOROSO LIMA, Alceu. *Memórias Improvisadas: Diálogos com Medeiros Lima*. 2.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

DULLES, John W.F. Sobral Pinto: *A Consciência do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2001.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na Formação do Estado Liberal. In: HAUK, João Fagundes (Org). *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época*. Petrópolis: Vozes, 2008.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global Editora, 2004.

MARITAIN, Raissa. *As Grandes Amizades*. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja. Vol. IV*. São Paulo: Loyola, 1997

MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RODRIGUES, Anna Maria Moog Rodrigues. *A Igreja na República*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

SERRY, Hervé. Literatura e Catolicismo na França (1880-1914): contribuição a uma sociohistória da crença. *Tempo Social*, São Paulo, vol 16, nº 1, 2004, pp.129-152.

**CARIDADE EM AÇÃO.
AS FILHAS DA CARIDADE DE SÃO VICENTE DE PAULO
EM PORTUGAL E NO BRASIL (1819-1862)**

Ana Paula Magno Pinto¹⁰, FIOCRUZ, RJ, Brasil.

Resumo

A história da saúde e das doenças e está diretamente ligada à pobreza e à luta por minimizar seus efeitos, notadamente pelos movimentos de assistência e da economia social. Esse artigo pretende refletir sobre o projeto de organização da sociedade elaborado por São Vicente de Paulo, inicialmente construído para a sociedade francesa no século XVII e adaptado à Portugal e ao Brasil do século XIX. Para isso, analisei os Manuais da Congregação da Missão e das Filhas da Caridade, traduzidos em Lisboa nas primeiras décadas dos oitocentos, quando também chegaram ao Brasil, ambas sociedades em processo de desenvolvimento capitalista e em transformações políticas e sociais que evidenciaram tensas relações entre a Igreja e o Estado. Com o objetivo principal de se praticar a caridade, os Manuais ofereceram um modelo com estruturas homogeneizadoras, são compostos de instrumentos moralizadores das comunidades e de modelos de sistema de assistência que deram aos atores sociais subsídios para a sua implantação e para atuação em ambas as sociedades, portuguesa e brasileira, que vivia os efeitos da pobreza e da implantação de governos liberais. Para a análise neste artigo, foi dada ênfase no movimento feminino das Filhas da Caridade e nas consequentes migrações geradas.

Palavras-chaves: Pobreza; Companhia das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo; Caridade.

Abstract

The history of health and disease is directly linked to poverty and struggle to minimize its effects, notably the assistance of movements and the social economy. This paper reflects on the organization design of the company prepared by St. Vincent de Paul, initially built for the modern French society in the seventeenth century and adapted to Portugal and Brazil in the nineteenth century. For this, I analyzed the Congregation of the Mission Manuals and the Daughters of Charity, translated in Lisbon in the first decades of the eight hundred, when also arrived in Brazil, both companies in capitalist development process and in political and social transformations that showed strained relations between Church and the State. With the main objective to practice charity, the manuals offered a model with homogenizing structures are composed of moralizing instruments for the communities and assistance system models that have social actors subsidies for its implementation and performance in both societies , Portuguese and Brazilian, who lived the effects of poverty and the implementation of liberal governments. For the analysis in this article, the emphasis is on the women's movement of the Daughters of Charity and the consequent migration generated, as well as in his

¹⁰ Historiadora Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da COC/ FIOCRUZ, no Rio de Janeiro, Brasil, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Otávio Ferreira e co-orientação da Prof^a Dr^a Laurinda Abreu, da Universidade de Évora, Portugal. Grupos de pesquisa: História da Assistência à Saúde (CNPq) e História das Políticas, Instituições e Profissões em Saúde (FIOCRUZ). A pesquisa recebe financiamento da CAPES. Contatos: anapmagno@gmail.com

works aimed at assisting the poor, the condemned, the abandoned children and hospitals and hospices.

Keywords: Poverty; Daughters of Charity of St. Vincent de Paul; Charity.

Introdução

A caridade medieval se constituiu numa forma de devoção (Geremek, 1986) e as reformas da caridade ocorridas no início do período moderno não extinguiram o monopólio da Igreja. De acordo com Isabel Sá (1997) não houve uma laicização da assistência à pobreza a partir da criação e difusão das Misericórdias em Portugal. A tendência reformista não teria cessado o monopólio da Igreja, uma vez que sua competência estaria no campo espiritual, não sendo responsável pela criação e administração de instituições assistenciais. As confrarias medievais não estiveram submetidas a autoridade eclesiástica. O que a transformavam em instituições religiosas era o caráter devocional.

A Companhia das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo é uma congregação religiosa católica, de vida apostólica e comunitária, fundada em 1633 por Vicente de Paulo (1581-1660)¹¹ e Luísa de Marillac (1591-1660)¹², que assumiu os conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência, conforme suas constituições e regras, para servir corporal e espiritualmente os pobres, vendo neles a pessoa de Jesus Cristo. Foi a primeira congregação religiosa feminina católica a ter vida apostólica, pois até então existia apenas a vida claustral para as freiras. A atuação fundamental das Filhas da Caridade é o serviço aos pobres nos hospitais, nas escolas, nas paróquias, nos campos de batalha, aos doentes mentais, às crianças abandonadas, às mulheres marginalizadas, às pessoas idosas, entre outros.

Sua fundação está ligada ao contexto da Contrarreforma, um movimento católico que tem origens nas mudanças sociais provocadas pelo crescimento das cidades ainda na chamada Baixa Idade Média, embora a Igreja tenha estabelecido suas mudanças no Concílio de Trento, convocado após o movimento protestante da Reforma, iniciado por Lutero, no início do período moderno. Dentre as mudanças destacaremos aqui o

¹¹ Vicente de Paulo é considerado um dos protagonistas da Contrarreforma na França. Filho de camponeses do sul, ordenou-se padre e dedicou-se aos pobres camponeses, defendeu a confissão semanal obrigatória e a autoridade do Papa. Fundou quatro obras principais, a saber: Damas da Caridade (agosto de 1617), hoje Associação Internacional de Caridades (AIC); as Confrarias da Caridade (dezembro de 1617); a Congregação da Missão (abril de 1625), cujos membros são padres seculares conhecidos como “Lazaristas” porque ocuparam inicialmente o antigo leprosário francês consagrado à São Lázaro ou “padres vicentinos” e a “Congregação das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo” (novembro de 1633) com Luísa de Marillac (1591-1660), obras que compõem, ao incluir a Sociedade São Vicente de Paulo, fundada por Frederico Ozanam, em Paris de 1833, o que se conhece atualmente como “família vicentina”.

¹² Luísa de Marillac era órfã de mãe e perdeu o pai na adolescência, casou com Antônio Le Gras, secretário da rainha Ana, mãe de Luís XIV, teve um filho e ficou viúva em 1625. Com o padre Vicente de Paulo participou das obras Damas da Caridade e Confrarias da Caridade, mas foi designada pelo Vicente para liderar as Irmãs ou Filhas da Caridade.

incentivo à catequese com a criação de novas Ordens religiosas, como os jesuítas, as medidas de reafirmação da autoridade papal, a edição do catecismo tridentino e as reformas nos seminários e universidades.

Esse artigo pretende refletir acerca da presença da Congregação das Filhas da Caridade na sociedade portuguesa no contexto de desenvolvimento das relações capitalistas, da presença do Liberalismo e da atuação das instituições que defendiam a separação das relações entre a Igreja e o Estado, pois a pressão social criada pela fome, pelas epidemias ou pela superpopulação das cidades derivada da presença de imigrantes levou a um aumento do número de pessoas pobres que precisavam de auxílio. Trata-se de refletir sobre o projeto de organização da sociedade elaborado por São Vicente de Paulo, inicialmente construído para a sociedade francesa no século XVII e adaptado à Portugal e ao Brasil do século XIX. Para isso foi analisada a ação dos atores sociais representantes das instituições vicentinas frente às questões como a expansão das epidemias, as dificuldades vividas pela população pobre e suas relações com a Corte portuguesa. Foram utilizados como fontes os Manuais vicentinos elaborados no início do período moderno e sua doutrina, publicados em Lisboa no período analisado, que direcionaram e testemunharam as ações vicentinas em Portugal e no Brasil.

Ao tratar da caridade católica vicentina, buscou-se identificar tanto as questões socioeconômicas que deram o tom às reformas e como também às relações entre a ideologia católica e a prática da caridade. O período analisado marca a chegada das Filhas da Caridade à Lisboa em 1819, sua migração para as sociedades lusas do “além-mar”, até a sua expulsão, em 1862.

O contexto de criação da Congregação da Missão e das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo.

A França de Vicente de Paulo e Luísa de Marillac se encontrava envolvida na Guerra dos Trinta Anos e na Fronda, ambas manifestações da decomposição do Estado Absolutista e da sociedade francesa no contexto de uma conjuntura econômica crítica, com problemas de organização política e coesão social, e tinham por objetivos iniciais limitar o poder real e discutir os abusos cometidos pelas Cortes. A Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), como ficou conhecida, foi um conjunto de conflitos de guerras em que diversas nações europeias travaram entre si, por motivos variados: rivalidades religiosas entre católicos e protestantes, questões dinásticas, problemas constitucionais germânicos, questões territoriais e comerciais e foi gradualmente transformada numa

luta europeia. As guerras causaram sérios problemas econômicos e demográficos na Europa Central, assumiram um caráter de conflito religioso entre católicos e protestantes e tiveram fim com a assinatura, em 1648, de alguns tratados que, em bloco, são chamados de Paz de Vestfália.

A Fronda (1648-1653) foi um conjunto de guerras civis ocorridas na França, no mesmo período em que o país esteve envolvido na Guerra Franco-Espanhola (1653-1659), em que a França anexou a parte norte da Catalunha, e a poucos anos após a Guerra dos Trinta Anos. A palavra “fronda” significa “funda”, um instrumento utilizado pelas massas para destruir as janelas dos nobres parisienses. A Fronda teve início no descontentamento com a crise econômica e com o aumento da pressão fiscal, especialmente pelos meios utilizados pela monarquia para aumentar os impostos. A morte do rei Luís XIII projetou sua esposa Ana como rainha regente, que confiou todos os poderes do Estado ao cardeal italiano Giulio Mazarino, não aceito pela maioria dos círculos políticos franceses, e que deu continuidade à centralização do poder iniciada pelo seu antecessor, o Cardeal Richelieu. Ao tentar aumentar o poder da Coroa, impôs um imposto aos membros do Parlamento composto na maior parte pelo alto clero e nobreza e, ao estender a todos, forçou os nobres de Paris ao pagamento, os quais até então estavam livres. A Fronda tornou-se uma luta de intrigas, de poder e controle. Os líderes eram nobres descontentes e príncipes, entre eles Gaston de France, que não escondeu a sua oposição a Mazarin; o Príncipe de Condé, que queria pertencer ao Conselho Real e Jean-François Paul de Gondi, o futuro Cardeal de Retz, coadjutor de Paris, que pretendia um cargo político e de cardeal. O Parlamento não só se recusou a pagar como anulou todas as medidas financeiras anteriores promulgados por Mazarino, que por conta disso mandou prendê-los, o que fez Paris ser tomada por revoltas. Luís XIV, filho da rainha Ana, e a Corte tiveram que deixar a cidade.

A região parisiense, especialmente o norte e o leste, foi transformada em campos de batalha: campos arruinados, plantações incendiadas, fome, epidemias, soldados feridos. A Casa Mãe de São Lázaro, onde se reuniam os padres da Congregação da Missão, tornou-se o principal centro da caridade católica e os irmãos distribuíam os socorros (Roux, 1990).

Vicente de Paulo ordenou-se padre aos 24 anos. Após uma viagem à Marselha e outras situações vividas em decorrência da viagem em que foi escravizado mais de uma vez, adquiriu conhecimentos sobre química e medicina e converteu seu algoz tunisiano, dirigiu-se à Roma, onde frequentou a universidade e se formou em Direito Canônico.

Com tantas experiências, atraiu as atenções do Papa Paulo V e do Embaixador da França, Savary de Breves.

De volta à França foi nomeado Capelão da Rainha Margarida de Valois, a rainha Margot, pelo rei Henrique IV. O Cardeal Pierre de Bérulle, Bispo de Paris, responsável por trazer para a França as religiosas carmelitas reorganizadas por Teresa D'Ávila, defendia a formação de padres católicos congregados para reafirmar a doutrina católica na França, frente a tantos conflitos com os protestantes. Nomeou o padre Vicente de Paulo como vigário de Clichy, um bairro afastado da cidade de Paris, onde conheceu Luísa de Marillac.

O padre Vicente tornou-se preceptor dos filhos do General das Galés de Paris, M. de Gondi, irmão de Jean-François Paul de Gondi, um dos líderes da Fronde. A esposa de Gondi concedeu-lhe a tarefa de instrução das aldeias e vilas de sua propriedade. Segundo Courtois (*op cit*), ali o padre pode observar a “miséria e ignorância em que viviam os camponeses, envolvidos em superstições”. Mais tarde foi chamado para uma paróquia em Lyon, onde os conflitos entre católicos e protestantes eram frequentes. Nas cidades a presença das universidades garantia a formação do clero urbano e no campo “prevalencia um clero mal formado e a ignorância dos camponeses” (Courtois, *op cit*). Padre Vicente teve contato com condenados que cumpriam pena nas galés, em Bordéus, neste período. Diante desta situação, o padre Vicente de Paulo fundou a Confraria do Rosário, que se dedicava a visitar e cuidar dos doentes, orientou os atendimentos. Por isso, ele se tornou Capelão Geral e Real da França. Em seguida, organizou as missões populares, associou-se a outros sacerdotes seculares e fundou a Congregação da Missão, sob autorização do então arcebispo de Paris (Paris havia se tornado arcebispado em 1622), Jean-François Paul de Gondi, irmão do General das Galés que ofereceu as instalações de um antigo colégio em troca dos serviços dos padres das Missões ao apostolado dos campos e assistência espiritual dos condenados e contou com o apoio financeiro dos senhores de Gondi.

A congregação nascente instalou-se e iniciou seus trabalhos em 1625. A aprovação das regras pelo arcebispo veio em 14 de abril de 1626. O objetivo era assim descrito pelo grupo: “viver em comunidade ou confraria para dedicar-se à salvação dos camponeses pobres”. Um decreto do arcebispo de Paris anexou as instalações do antigo Colégio Bons Enfants à congregação e em 1632 tomou posse do priorado de São Lázaro, subúrbio de Paris, deixando alguns padres no colégio, que tornou-se então um seminário “lazarista”.

Num apelo feito pelo Padre Vicente em Châtillon nasceu a Confraria da Caridade, conhecido também como o movimento das Senhoras da Caridade. A primeira religiosa foi uma camponesa, Irmã Margarida Nasseau, que teve orientação de Luísa de Marillac. Depois, o padre Vicente oficializou a Confraria das Irmãs da Caridade, atualmente conhecidas como Filhas da Caridade, lideradas por Luísa de Marillac.

Constituições e Regras da Congregação da Missão, publicadas em Lisboa em 1738.

A edição portuguesa analisada inicia seu texto explicando que a Missão da Congregação, dada por São Vicente de Paulo é “anunciar o evangelho aos pobres, especialmente os que habitam no campo, formar convenientemente os ministros sagrados na piedade e na doutrina, e exercitar toda a espécie de obras de caridade” (Constituições e Regras da Congregação da Missão, 1957: p. 15). Registra a aprovação das Regras em 1632 pelo Papa Urbano VIII (1568-1644) e a aprovação das “Constituições selectas” e a ratificação das Regras pelo Papa Clemente X (1590-1676), “a fim de concordarem interinamente as leis com as ações, como acontece numa cidade bem ordenada”, as quais “se uniram no decorrer dos tempos e se ajuntaram várias determinações das assembleias gerais da mesma Congregação” (Idem).

O documento é composto de duas partes: a primeira trata das Constituições e Regras da Congregação da Missão, composto de treze títulos, a saber: 1 – Da instituição e fim da congregação e da precedência entre as pessoas; 2 – Do governo e Constituição da Congregação; 3 – Dos superiores e das Assembleias da Congregação; 4 – Dos confessores; 5 – Dos bens temporais; 6 – Da admissão na Congregação e da provação dos confrades; 7 – Dos votos; 8 – Do que respeita aos estudos; 9 – Da sagrada ordenação; 10 – Dos irmãos coadjutores; 11 - Das obrigações e dos pios exercícios; 12 – Dos ministérios da Congregação e 13 – Da saída e demissão dos membros da Congregação. A segunda parte é uma compilação das Regras comuns da Congregação da Missão dadas por São Vicente de Paulo. Com subtítulos diferentes da primeira parte, inicia referindo-se ao Nosso Senhor Jesus Cristo, que segundo diz a sagrada escritura, “foi enviado ao mundo para salvar o gênero humano e começou a fazer e a ensinar. Cumpriu o primeiro praticando perfeitamente toda a sorte de virtudes e o segundo evangelizando os pobres e dando aos seus discípulos e apóstolos a ciência necessária para dirigir os povos”. Diz que a Congregação “pretende imitar Jesus Christo Senhor Nosso, mediante sua graça, e quanto lho permita a fraqueza das suas forças, assim em suas virtudes como nas funções pertencentes a salvação do próximo”. Portanto, sua

finalidade é: “1 – Trabalhar na própria perfeição, fazendo o possível para praticar as virtudes que este soberano Mestre se dignou ensinar-nos da palavra e exemplos; 2 – Evangelizar os pobres, mormente os camponeses; 3 – Ajudar os eclesiásticos a adquirir as ciências e virtudes necessárias ao seu estado”. Para tal, a Congregação “deve se revestir do espírito de Cristo, o qual resplandece principalmente na doutrina evangélica na sua pobreza castidade e obediência na caridade com os enfermos, na sua modéstia, no modo de viver e agir, que prescreveu aos seus discípulos, na conversação, nos quotidianos exercícios da piedade e nas missões e outros ofícios que exercitou em favor dos povos”.

Quem são os membros da Congregação da Missão

A Congregação é composta de eclesiásticos e leigos. A função dos eclesiásticos seria de exercer as Missões, ou seja, ir pelas vilas e aldeias, pregando e catequisando, “repartir aos pequenos o pão da palavra divina: aconselhar e ouvir confissões gerais de toda a vida passada; compor contendas e pleitos; instituir a Confraria da Caridade, dirigir os seminários e prestar outros serviços úteis e conforme essas ditas funções”. A função dos leigos é ajudar os eclesiásticos em todos os sobreditos ministérios, “fazendo o ofício de Marta”, conforme lhes for prescrito pelo Superior, cooperando com suas orações, lágrimas, mortificações e exemplos.

As Missões

As Missões eram as pregações eclesiásticas de evangelização com o objetivo de se estimular a fundação de Confrarias leigas de caridade. Voltadas aos pobres do campo e aos condenados, as Missões pretendiam levar a palavra de Cristo a todos e mobilizar a sociedade local para o exercício da caridade. Segundo as Regras, os que fossem às Missões deveriam comunicar aos Bispos das Dioceses as quais as Missões estavam planejadas com o Superior Geral da Congregação e levar sua aprovação, assim como dar conta aos mesmos dos resultados, após a consulta do Superior Geral, quem indicaria a pessoa e o modo de se dirigir ao Bispo (Idem, p. 238). Na entrada e na saída da Missão, os congregados deveriam pedir a bênção dos párocos locais e, no caso de sua ausência, ao vigário e não empreender nada que não fosse a vontade dos mesmos.

Nas Missões os congregados deveriam incitar a todos às práticas das boas obras (Idem, p. 237), porém, sempre ligadas aos exercícios espirituais, nas casas onde se propõem a cura de almas quando propostas pelo Superior, mas ninguém deveria escrever

instruções ou fórmulas de como viver. O texto explica que o nome “missionário” ou “padres da missão” foi imposto aos congregados pela voz comum dos povos, “ordenando-os assim a Divina Providência”, evidenciando a importância das Missões “que não devem ser omitidas sob pretexto de outras obras pias, com todo o afeto de alma que a eles se afeiçoará e sempre estará disposto sempre que for chamado à obediência” (Idem, p. 240).

As filhas da Caridade de São Vicente de Paulo

Segundo o texto, a Congregação da Missão é responsável por dirigir as Filhas ou Irmãs da Caridade de São Vicente de Paulo, mas nenhum membro se dirigirá a elas, não lhes irá pregar, mesmo nos discursos das Missões, não as visitarão nem mesmo falarão com elas sem a licença do Superior (Idem, p. 241).

Regras Communs das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo, publicado em Lisboa em 1822.

O “Manual” tem como título “Regras Communs das Filhas da Caridade e servas dos pobres enfermos”. É dividido em 9 capítulos: O capítulo I tem como título “Do fim e das virtudes principais de seu instituto”. Explica no início que a finalidade principal do chamado de Deus e da congregação é “honrar o Senhor Jesus Christo, como fonte, e modelo de toda a caridade, servindo-o corporal, e espiritualmente na pessoa do pobre, sejam enfermos, meninos, ou encarcerados, ou quaesquer outros que por vergonha não se atrevem a manifestar sua necessidade” (Regras Communs das Filhas da Caridade e Servas dos Pobres Enfermos, 1822: p. 3). Para que as congregadas possam atender a essa finalidade, ou “para que possam imitar tão perfeito exemplar”, deveriam viver santamente, a procura da própria perfeição, unindo os “exercícios interiores da vida espiritual” com os “ministérios exteriores da caridade cristã”, observando essas regras com fidelidade.

O capítulo II tem como título “Da pobreza” e contém características da pobreza a ser assistida pela confraria, inicialmente em visitas domiciliaries aos pobres mas também nas obras ou instituições da Congregação da Missão ou convocadas por ela. O capítulo III tem como título “Da caridade” e refere-se às concepções da caridade cristã, como um valor a ser alcançado por cada uma das Filhas da Caridade.

O capítulo IV tem como título “Da obediência”. Explica que as Filhas da Caridade estão submetidas à obediência aos Bispos das Dioceses em que se encontram fundadas; ao

superior da Congregação da Missão, que as administram e as visitam; à irmã superiora da Congregação das Filhas da Caridade ou à irmã sua assistente; às oficiais da casa em que estão servindo, que pode ser um hospital ou à irmã servente que pode ser nomeada na paróquia; às irmãs que as governam nas viagens e também “ao toque do sino, com a voz de Deos, que as chama aos exercícios da comunidade.

O capítulo V tem como título “Da caridade, e união que hão de ter entre si”, que trata da importância da convivência fraternal entre as Filhas da Caridade e o capítulo VI, que tem como título “De alguns meios para conservar a caridade e a união entre si” apresenta sugestões de como se deve resolver possíveis conflitos internos entre as freiras, apresentados como “questões da natureza humana”. Apresenta o silêncio como a resposta aos conflitos e após reflexão, que se busque um diálogo em que ambas se desculpem, de joelhos, juntas, com doçura.

O capítulo VII, com o título “Da caridade para com os pobres enfermos” refere-se a uma espécie de conselhos a serem seguidos em caso de enfermidade, uma espécie de manual para o tratamento dos doentes, seguindo a prescrição médica, quando houver, mas acrescenta sugestões de preparo de alimentação e higiene aos enfermos após procedimentos como a sangria, por exemplo.

O capítulo VIII tem como título “Dos exercícios espirituais” trata das orações que devem ser feitas junto aos tratamentos físicos, pois conforme a frase de São Vicente de Paulo: “quando deixais a oração para tratar de um doente, deixais a Deos por Deos. Tratar dos doentes é orar”. O capítulo IX e último tem como título “Do emprego do dia” e trata da rotina a ser seguida pelas Filhas da Caridade.

A chegada da Congregação da Missão e das Filhas da Caridade em Portugal e sua expansão lusa à expulsão de 1834

Segundo Silva (2008), acredita-se que a Congregação da Missão chegou à Portugal devido à viagem não planejada do jovem português José Gomes da Costa à Roma. Nesta cidade, o Sr. Gomes da Costa teria conhecido e ingressado na Congregação da Missão, onde se tornou superior na Casa dos Santos João e Paulo. Ao voltar à Lisboa, estabeleceu a Congregação junto a padres italianos e portugueses, inicialmente numa casa de aluguel e mais tarde, em 1720, adquiriu a Quinta de Rilhafolis, próxima à cidade de Lisboa, que ficou conhecida como a Casa Central dos Lazaristas portugueses até 1834.

A Congregação foi protegida por D. João V (1689-1750), que não simpatizava com a ideia da dependência lazariста ao Superior Geral de Paris e por isso não legalizou sua situação no país. O padre Gomes da Costa tentou temporizar e evitar rupturas, mas os padres italianos regressaram à Roma, restando apenas um, que o acompanhou junto ao padre português Joffreu, que assumiu a condição de superior de Lisboa em 1725, após a morte de Gomes da Costa. Após comemorativas celebrações pela canonização de São Vicente de Paulo em 1738, D. João V consentiu em reconhecer a autonomia do Superior Geral da Congregação da Missão e autorizou a inauguração do Seminário Interno da Congregação, com cinco noviços portugueses. A partir deste seminário os trabalhos da Congregação foram estendidos ao “além-mar”: em 1780 foi fundado um seminário e dois colégios da Congregação em Goa, em 1784 fundou-se um seminário em Macau e em 1801 estabeleceram um seminário em Pequim.

Por ocasião das invasões francesas em Portugal, alguns lazariста portugueses emigraram para o Brasil com a Corte. Neste período, devido aos acontecimentos da Revolução Francesa em curso, a Congregação ficou privada de Superior Geral e foram nomeados dois vigários gerais, um em França e outro em Roma. D. João VI viveu no Brasil de 1808 a 1821. Em 1820 convidou a Congregação da Missão para administrar o Santuário Mãe dos Homens, na serra do Caraça em Minas Gerais e estabelecer lá um colégio e um seminário, para promover uma reforma eclesiástica na Diocese de Mariana.

Em Portugal o Delegado Apostólico Monsenhor Macchi nomeou em 1812 um vigário geral da Congregação, o padre Antônio Martins, primeiro consultor provincial, o qual, em 1819 era o padre José Antônio da Silva Rebelo. Foi com o padre Rebelo, legítimo representante do Superior Geral em Lisboa, que se formou o primeiro núcleo das Filhas da Caridade nesta cidade. O decreto real de aprovação de D. João VI é de 1819, mas apenas em 1821 se reuniram as primeiras irmãs portuguesas com quatro irmãs francesas. O decreto de aprovação das Filhas da Caridade em Portugal foi uma resposta a um pedido de um grupo de senhoras da alta aristocracia portuguesa: Duquesa de Cadaval, as Marquesas de Tancos, de Borba, de Valença, das Minas, de Abrantes, de Niza, de Castelo Melhor; as condessas de Vimeiro, de Oeiras, de Soure, de Ficalho, de Mesquitela, de Rio Maior; as viscondessas da Baía, da Lapa, de Vila Nova de Souto d’El Rei, entre outras (SILVA, 2008: p. 9). Neste período as Cortes colocaram à disposição das irmãs o Hospício das Carmelitas Descalças, em Pernambuco, no Brasil, mas elas só se estabeleceram lá em 1831.

Em 1824 sete Filhas da Caridade portuguesas trabalhavam na enfermaria da Casa Pia (asilo de crianças) e treze no Hospital São José. As demais atendiam a domicílio. D. Pedro I abdicou do trono brasileiro e assumiu o trono português em 1826 como D. Pedro IV e estabeleceu um governo liberal com forte influência da Maçonaria e medidas de perseguição à Igreja (SILVA, 2008: p. 17). Em 1834, após a Guerra Civil Portuguesa¹³ e a vitória dos liberais, um decreto do ministro Joaquim Antônio de Aguiar aboliu as ordens religiosas em Portugal, as masculinas foram dissolvidas e as femininas proibidas de receber noviças, em rumo a uma lenta extinção. Apenas as Filhas da Caridade foram mantidas, por se tratar de uma Congregação com votos considerados temporários e uma missão humanitária. Entendia-se por “religiosas” aquelas irmãs que viviam na clausura, enquanto que as irmãs vicentinas atendiam aos pobres doentes, em suas casas, nos hospitais e nas escolas para meninos pobres, nos orfanatos, asilos, e casas para “loucos”, atendiam os prisioneiros entre outros. Um trabalho realizado, inicialmente, nas ruas de Paris, tendo permissão, posteriormente, para circular em outras cidades onde as freiras se estabeleceram. Para tentar escapar das perseguições políticas que consideravam a Congregação como uma instituição francesa e que deveria ser abolida também, ainda em 1834 as Filhas da Caridade portuguesas pediram ao Cardeal de Lisboa para que fossem submetidas a ele. Foi requerido um Breve do Papa que autorizou a separação das congregadas portuguesas das francesas, enquanto durassem as circunstâncias políticas do momento, mas em Lisboa ficariam isoladas, sem receber noviças e estabelecidas no Porto, a partir de 1845. No Brasil chegaram na década de 1840, atendendo aos pedidos da Santa Casa de Misericórdia em Minas Gerais, a princípio, suas ações se restringiram aos cuidados com os doentes e posteriormente se estenderam ao ensino, articulando caridade e assistência.

Do retorno da Congregação da Missão e das Filhas da Caridade francesas à Portugal à expulsão de 1862.

Em 1856 o *cholera morbus* e a febre amarela atingiram grandes proporções em Portugal. Em 1857 foram pedidas irmãs para dirigirem um asilo de crianças doentes em Viana do Alentejo. A imperatriz do Brasil, viúva de D. Pedro IV, fundadora da

¹³ Guerra Civil Portuguesa ou Guerra dos Dois Irmãos foi a guerra civil travada em Portugal entre os liberais constitucionalistas, liderados pela Rainha D.^a Maria II de Portugal com o apoio de seu pai, D. Pedro IV de Portugal e os absolutistas, do partido tradicionalista, liderados por D. Miguel de Portugal, irmão de D. Pedro IV, que havia sido aclamado rei pelas Cortes em 1828 com apoio do Reino Unido, da França, da Espanha e da Igreja Católica.

Protetora dos Órfãos para socorrer os órfãos das epidemias, patrocinada pelas infantas D. Maria Ana e D. Antônia, irmãs do rei, cujo secretário da Sociedade era o Conde da Ponte, avô da Filha da Caridade, irmã Ferrão, dirigiu um pedido ao Superior Geral da Congregação da Missão de Paris, padre Etienne, para que enviasse freiras francesas Filhas da Caridade a fim de atuar nas consequências das epidemias. O Superior Geral impôs que os missionários da Congregação da Missão pudessem se estabelecer em Lisboa ao mesmo tempo que as Filhas da Caridade para manter e conservar o espírito vicentino de sua vocação e com autorização oficial do governo português.

Uma circular do padre Etienne à D. Pedro V referiu-se a diligências e a propostas para enviar irmãs francesas à Portugal, pedido reforçado pela Sociedade Protetora dos Órfãos. O pedido estava acrescido da observação de que nos demais países as crianças pobres estudavam nos colégios dirigidos pelas Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo (Idem, p. 20). A petição foi endereçada ao Cardeal Patriarca de Lisboa e autorizado por D. Pedro V, que permitiu a entrada das freiras francesas em Portugal e dos missionários da Congregação da Missão.

Nessa ocasião, as Filhas da Caridade portuguesas demonstraram remorços por terem se desligado do Superior da Congregação da Missão de Paris em 1834, mas o Cardeal Patriarca de Lisboa prontamente devolveu a autoridade das irmãs ao Superior Geral, que se encontrava em visita à Lisboa, e as irmãs foram readmitidas na confraria. A província portuguesa das Filhas da Caridade foi fundada, com a irmã Ligarde como primeira visitadora, substituída em 1859 pela irmã Ville. Em 1858 vieram treze irmãs francesas, que atuaram imediatamente nas epidemias. Em seguida, vieram para Portugal mais cinco irmãs francesas e dois padres da Missão: padre Miguel Sípolis, no cargo de visitador e diretor das Filhas da Caridade e o padre Emílio Miel.

A infanta Isabel Maria, declarada protetora das Filhas da Caridade em Portugal, ofereceu um palácio na Ajuda para o asilo de crianças da Sociedade Protetora dos Órfãos e o asilo, administrado pelas Filhas da Caridade, recebeu esmolas até do Brasil. A infanta ofereceu às Filhas da Caridade um antigo convento de dominicanas em Benfica, onde ficou estabelecida a Casa Central das irmãs até 1862. Em parte da casa também se instalaram os Lazaristas, que inicialmente habitaram uma casa perto da Ajuda.

Mas as questões políticas liberais continuaram e a presença das irmãs e suas obras em Portugal eram apresentadas nos jornais como reacionárias e resultado do clericalismo. Os padres da Missão eram tratados como “jesuítas” (SILVA, 2008: p. 32). As agressões

públicas se iniciaram e o ministro da França protestou com o governo português, presidido pelo Marquês de Loulé, que acumulava funções da presidência do Conselho de Ministros com as de Grão Mestre da Maçonaria. O rei recebeu pressões públicas contra as freiras e pressões das damas da corte, a favor das freiras. Como as agressões públicas se tornaram físicas, a fim de preservar as irmãs, o padre Sípolis retirou as Filhas da Caridade do Asilo dos Anjos, em 1859.

A queda do Ministério de Loulé em março de 1959 deu mais liberdade às freiras, que iniciaram algumas obras: o Colégio de São Fiel, no distrito de Castelo Branco; em 1860 o Frei agostinho da Anunciação chamou os padres da Missão e cinco Filhas da Caridade, a Duquesa de Palmela chamou as irmãs para administrarem um hospital para crianças em Boa Morte, as irmãs também assumiram o hospital de São Luís dos franceses e a Igreja de São Luís foi oferecida aos padres da Congregação da Missão, que aceitaram a função. O padre Miel se empenhou pela reabertura do hospital francês de São Luís, que retomou suas atividades em 1860, administrado pelas Filhas da Caridade.

Neste período, D. Amélia, de origem francesa e segunda esposa de D. Pedro I do Brasil, também mantinha o título de imperatriz do Brasil, perdeu sua única filha com vinte e dois anos de idade para a tuberculose e fundou, em Funchal, Ilha da Madeira, onde a filha teria estado para o tratamento, o hospício D. Maria Amélia, inicialmente uma Casa de Caridade e em 1860 chamou as Filhas da Caridade para administrarem o hospital e os padres da Congregação da Missão para administrarem a capelania.

Em julho de 1860 o Marquês de Loulé voltou ao governo e iniciou uma campanha para readmitir as irmãs portuguesas para a administração do Cardeal Patriarca de Lisboa e expulsar as francesas de Portugal, assim como os padres da Congregação da Missão. No entanto, as epidemias foram responsáveis por muitos óbitos, em especial na Corte, em que incluiu-se D. Pedro V, aos 24 anos e as Filhas da Caridade continuaram atuando em suas obras. Em 1862 o presidente da Ordem Terceira do Porto escreveu ao Superior Geral de Paris, padre Fougeray, que sucedeu o padre Sípolis que estava no Brasil, dispensando as irmãs francesas do Porto. Todas as irmãs, incluindo as portuguesas se dirigiram à Lisboa e, como as campanhas contrárias à elas se intensificaram, o Superior Geral chamou-as de volta à Paris ainda em 1862, portanto, ano considerado da expulsão das irmãs. Segundo Silva (2008: p. 43) os apontamentos da Irmã Ville afirmam que apenas as quatro irmãs francesas que atuavam no Hospital São Luís dos franceses ficaram em Lisboa e que realizaram outras obras posteriormente, como aulas para as

crianças da colônia francesa, reuniões das Filhas de Maria, das Senhoras da Caridade, mães cristãs, vestuários para os pobres, entre outras.

A Maçonaria fundou asilos para substituir os das irmãs, “em favor das crianças abandonadas pelas Filhas da Caridade” (Silva, 2008: p. 45).

Considerações

O projeto de organização da sociedade elaborado por São Vicente de Paulo foi inicialmente construído para a sociedade francesa no século XVII com objetivo de aplicar as resoluções tridentinas. Em contexto de guerras e crises sociais, o objetivo de reafirmação da doutrina católica foi disciplinador e moralizador. A ação dos atores sociais representantes das instituições vicentinas frente às questões como a expansão da fome, das epidemias, das dificuldades vividas pela população pobre e suas relações com a Corte portuguesa evidenciaram suas relações com as elites locais, ao conectar os grupos de influência na Igreja e no Estado Absolutista e evidenciaram a criação de vínculos verticais, ao ligar os grupos dominantes locais às classes trabalhadoras francesas, em especial, os camponeses. A caridade se encontrava estruturada em aspirações seculares em que os grupos sociais que a praticavam estavam em competição pelo prestígio e influências na sociedade estamental, prestígio que se iniciava nas comunidades, nas paróquias, às quais as Missões deveriam satisfazer, após o planejamento junto ao Superior Geral.

Os Manuais vicentinos elaborados no início do período moderno e sua doutrina foram responsáveis pela ação homogeneizadora e fiel aos ensinamentos doutrinários vicentinos. Ao centrar a leitura nas Regras das Filhas da Caridade encontramos adjetivos que evocam a imitação da virgem Maria, como protetora, guardiã, exemplo, modelo, entre outros, ou seja, “meios para se encontrar o ideal”, a graça do amor divino, específico da vocação e da missão. A bondade, a doçura, o amor, a abnegação são as virtudes das Filhas da Caridade, que as deixam expostas à proteção e à tutela da Congregação da Missão. O modelo de caridade e de instrução da Companhia das Filhas da Caridade estava baseado na humildade e simplicidade, virtudes evangélicas de amor e de confiança na Mãe, um guia fraterno na vocação e no empenho de seguir a Jesus Cristo. Nesse sentido, conforme dizia o Padre Vicente de Paulo, as Filhas da Caridade foram especialmente escolhidas por Deus para educar as crianças órfãs e cuidar dos pobres doentes e desvalidos, funções identificadas pelo padre Vicente como “de pesadas cruzes”, entretanto, “a vida contemplativa é mais perfeita que a outra”, sendo

preciso perseverar nisso e procurar cumprir bem o ofício, fornecendo aos pobres e doentes a misericórdia espiritual e corporal. Na obediência do amor à Deus e na purificação dos modelos oferecidos se buscava a perfeição e a santidade.

Conforme assinala Arruda (2010), a Missão procurava difundir uma educação moral e religiosa calcada na manutenção dos “bons costumes”, representados em valores éticos e cristãos. Sua dimensão pedagógica não ficava restrita aos preceitos internos da Missão, estendendo-se a toda a sociedade, transformando os assistidos em bons cristãos e bons súditos (Arruda, 2010: 137). O conjunto de atitudes construíram um modelo feminino para as irmãs e para toda a sociedade, aspectos que contribuíram para os objetivos do Estado e da Igreja no período, valores que impulsionaram as migrações e sua aceitação pelos diferentes países.

Publicados em Lisboa, os manuais direcionaram e testemunharam as ações vicentinas em Portugal e no Brasil do século XIX. O Positivismo e as teorias civilizatórias projetaram um novo cidadão, o trabalhador operário, contudo, características cristãs contidas nos manuais como a obediência, a humildade e a simplicidade também contribuíam para formar a nova sociedade, assim como os seus líderes. Ambas as sociedades viviam a expansão do Liberalismo e das relações capitalistas, o que trouxe novas questões, como a pobreza urbana e suas consequências, o aumento da mendicância e as epidemias. As migrações do campo para as cidades impossibilitaram os mecanismos da prática da caridade estruturada nas comunidades, impondo-se uma nova prática caritativa, em que os grupos de elites se transformaram, assim como suas relações com o Estado e com a Igreja. A separação entre a Igreja e o Estado nas sociedades contemporâneas trouxe mudanças nas práticas da caridade, agora sob o controle gradual do Estado, um sinal de progresso e de racionalização. As mudanças políticas implicaram na mudança nos grupos de elite e numa redefinição das categorias sociais, assim como do conteúdo de seus privilégios, o que não extinguiu o sistema tradicional da caridade religiosa, mas a colocou em favor de novos grupos sociais. A mudança na prática da caridade para o controle do Estado estabeleceu gradualmente a ideia de bem estar social.

Convocados para reformas nos seminários no período do século XIX, além da continuidade dos serviços vicentinos de administração de obras das confrarias católicas, os padres da Congregação da Missão e as irmãs Filhas da Caridade estimularam a modernização da caridade ao buscarem no apostolado leigo a colaboração para suas funções vicentinas, apoiaram novas instituições leigas. A nova caridade não excluiu a

caridade voluntária e individual, organizada sob modelos adaptados às sociedades modernas em que a discriminação da categoria dos assistidos deixou de manter limites comunitários e passou por adaptações, conforme observado por Weindling (1991), que afirmou que a beneficência voluntária e as ações religiosas se desenvolveram concomitantemente aos avanços do Estado do *Welfare state* e citou as instituições leigas com patronos religiosos, como a Sociedade São Vicente de Paulo (1833), a luterana *Innere Mission* (1848) e a católica Caritas (1987). O apoio vicentino à Sociedade São Vicente de Paulo, foi responsável pela sua disseminação pelos países em que o trabalho da Congregação da Missão e das Filhas da Caridade havia sido implantado.

REFERÊNCIAS

ABREU, Laurinda. Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVIII). Évora: Edições Colibri-CIDEHUS, 2004.

ARRUDA, Maria Aparecida. Formar almas, plasmar corações, dirigir vontades: o projeto educacional das Filhas da Caridade da Sociedade São Vicente de Paulo (1898-1905). Orientador: José Gonçalves Gondra. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação, 2010.

COURTOIS, Pe. Gaston. Vida de São Vicente de Paulo. Tradução portuguesa de José Figueiroa. Rio de Janeiro, Conselho Nacional do Brasil da SSVP, 1989. 14ª edição.

CONSTITUIÇÕES E REGRAS DA CONGREGAÇÃO DA MISSÃO. Lisboa, Portugal: Casa Central da Província Portuguesa da Congregação da Missão. Rua do Século, 152, 1957.

GEREMEK, Bronislaw. A Piedade e a Força. História da miséria e da caridade na Europa. Lisboa, Portugal: Terramar, 1986.

REGRAS COMMUNS DAS FILHAS DA CARIDADE E SEVAS DOS POBRES ENFERMOS. Lisboa, Portugal: Typografia de Antonio Rodrigues Galhardo, 1822.

ROUX, Maria Genoveva (Irmã). No caminho de São Vicente ... mulheres missionárias. *In: Revista Ecos da Companhia*, nº 01, janeiro, 1990.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Catholic Charity in Perspective: The Social Life of Devotion in Portugal and its Empire (1450-1700). *In Journal of Portuguese History*, 4: 1 - 20, 2004.

_____. Quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no Império Português (1500-1800). Prefácio de Stuart Wolf. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

SILVA, Ruth Isabel da, Filha da Caridade. As filhas da Caridade de São Vicente de Paulo em Portugal. Lisboa, Portugal: Edições Colibri, 2008.

WEINDLING, Paul. *The modernization of charity in nineteenth-century France and Germany*. *In: Barry, Jonathan and Jones, Colin. Medicine and Charity before de Welfare State*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1991. pp.190-206.

<<http://jmvportugal.no.sapo.pt>>, acesso em: 25/01/2015.

<<http://www.filhasdacaridade.com.br>>, acesso em 25/01/2015.

A RESSACRALIZAÇÃO DO MUNDO

AS NOVAS FORMAS DE MANIFESTAR A FÉ

Carla Valéria da Costa Feitosa - FABAPAR¹⁴

Resumo

Participante do Simpósio “**Catolicismo, tradição, modernidade**”, este artigo questiona se vivemos em um momento de ressacralização do mundo tendo por panorama a realidade de que a Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil tem visto seu rebanho migrar para outras confissões de fé. A sociedade mudou assim como as maneiras de manifestar a religiosidade e lidar com o sagrado. Retomaremos previsões de teóricos sobre os rumos que a religiosidade percorreria contrapondo às ofertas no campo religioso hodierno, apresentando contaminações da religião nas áreas seculares e a apropriação dos símbolos religiosos para entretenimento. Concluímos que quem quiser entretenimento o encontrará, quem quiser praticar adoração também a achará. Utilizaremos Zepeda (2010), Portella (2006), dentre outros, para embasar nossa pesquisa.

Palavras-chave: Catolicismo; modernidade; ressacralização; entretenimento.

Abstract

Taking part of the symposium “**Catholicism, tradition, modernity**”, this article asks whether we live in a time of resacralization of the world by having as an overview the reality that the Roman Catholic Church in Brazil has seen its herd migrate to other confessions of faith. Society has changed and with it the ways to express religious and to deal with the sacred. We'll study about predictions from thinkers about the direction that religion would take in contrast to the offers in today's religious field, presenting contamination of religion in secular areas and the appropriation of religious symbols for entertainment. We come to the conclusion that who wants to find entertainment will do, who wants to practice worshipping also will do. We'll use Zepeda (2010), Portella (2006), among others, to support our research.

Keywords: Catholicism; modernity; resacralization; entertainment.

¹⁴ Mestra pela Universidade Tuiuti do Paraná em Comunicação e Linguagens; Docente do programa de Educação a Distância nas Faculdades Batista do Paraná; Integrante do GP Interações Comunicacionais (UTP). Email: Carlavaleria.feitosa@ig.com.br

Introdução

A constatação de que seu rebanho tem diminuído ao redor do mundo e, principalmente, no Brasil tem levado a Igreja Católica Apostólica Romana a repensar seus posicionamentos. Presencia-se um momento de mudança nas formas de manifestação da religiosidade bem como na maneira de se lidar com o sagrado. Dessa forma, o presente artigo tem por objetivo compreender se vive-se um momento de ressacralização do mundo, tendo por problemática: de que maneira a sociedade tem manifestado a sua fé e como a Igreja tem-se adequadamente, se tem, a essa nova manifestação? Informações e conceituações oriundas de livros e artigos impressos e digitais foram utilizadas como metodologia.

Primeiramente, sob o título *O Debate entre a Dessacralização e a Ressacralização*, o texto retoma previsões de teóricos sobre os rumos que a religiosidade percorreria contrapondo à variedade de ofertas no campo religioso hodierno. Em um segundo momento, subordinado ao título *A Apropriação dos Símbolos Religiosos*, serão apresentadas as contaminações da religião nas áreas seculares e a utilização dos símbolos religiosos para entretenimento. Em seguida, será demonstrado o esforço para que haja uma adequação do Catolicismo aos anseios do homem moderno e apresentado o investimento para que seja inaugurado um novo período no catolicismo brasileiro, tendo por título *O Brasil como Laboratório para Reconquistar os Fiéis*. Por último, sob o título *A Relação entre a Religião e o Entretenimento*, será exemplificado de que maneira a religião e o entretenimento têm-se relacionado.

A conclusão é que a sociedade optou por demonstrar religiosidade através de atos comuns do cotidiano, e a igreja se viu compelida a ter um posicionamento mais flexível a fim de resgatar seus fiéis.

1. O Debate entre a Dessacralização e a Ressacralização

Segundo Flusser (2002, p.13), na introdução ao livro *Da Religiosidade: a literatura e o senso de realidade*, desde o século XV vive-se a busca de uma nova religiosidade em virtude da problematização do real. Essa busca poderá conduzir o homem a professar seitas extravagantes ou à militância de partidos políticos como tentativa, consciente ou não, de dar novo campo à religiosidade. Eliade (2010, p.19), na introdução de *O Sagrado e o Profano*, aborda o mesmo assunto afirmando que “o homem moderno dessacralizou seu mundo e assumiu uma existência profana.” Mas tal existência

dessacralizada “conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo.” Albuquerque (2007, p.36) ressalta que os estudiosos da expansão industrial e da urbanização brasileira questionaram se a secularização no país também cresceria, como demonstravam estudos em outros países. Porém, o que se tem visto é que isso ocorreu somente em parte, atingindo apenas algumas camadas sociais.

O debate sobre a dessacralização e a ressacralização do mundo hodierno tem trilhado alguns caminhos. Na visão de Zepeda (2010, p. 129), baseado em Comte, Durkheim, Marx e Weber,

o advento da modernidade traria consigo o deslocamento do centro da vida da sociedade para a periferia, assim como transferiria algumas funções essenciais que a religião desempenhava nas sociedades tradicionais (legitimação, coesão social, sentido, etc) a outras instituições e referências simbólicas. Alguns autores inclusive chegaram a pensar que com a modernização da sociedade a religião poderia decrescer ou até desaparecer.

Porém, a partir do último terço do século XX, tem-se acompanhado “um intenso e extenso surgimento de novos movimentos religiosos” colocando à prova as teorias da secularização. Convém mencionar algumas características do período denominado modernidade (ou pós-modernidade, como preferem alguns), no entendimento de Zepeda: visão de mundo descentrada, profana e pluralista; individualismo; reflexão que desestabiliza a experiência, as instituições e os conhecimentos gerando uma realidade dinâmica, contraditória, ambígua e precária. Tais características desencadeiam uma alteração do papel legitimador e integrador da religião na sociedade, o que, no entendimento de alguns teóricos (Comte, Marx), implicaria uma sociedade sem religião. Tal visão não era compartilhada por Weber e Durkheim, que acreditavam que haveria um “ajuste” da religião aos novos tempos, mas seu desaparecimento era bastante improvável. Um dos motivos citados por Zepeda para a permanência da religião nos dias atuais foi apresentado por Lilian Voyé (1999 *apud* ZEPEDA, 2010, p.135), quando afirma que as tradições religiosas outorgam sentido, identidade e valores para os indivíduos. Em um mundo individualista, os movimentos religiosos que têm por base uma intensa carga emocional são os que mais proliferam hoje e se adaptam ao novo contexto: “carecem de pontos fixos de referência, tradição ou autoridade; apostam mais na experimentação do que na crença e são sincréticos por natureza” (ZEPEDA, 2010, p. 135). O que se vê é uma coexistência do processo de

dessacralização e de ressacralização à medida que mantém-se a emancipação de diversas instituições de tutela religiosa ao mesmo tempo em que as crenças e as práticas herdadas coexistem e interpenetram-se com novas crenças e movimentos religiosos, pois nem se trata de um simples retorno religioso do passado tampouco de uma dissolução da secularização (ZEPEDA, 2010, p. 136).

2. A Apropriação dos Símbolos Religiosos

Com a modernidade e a nova forma de fazer e viver a religião, observa-se a presença do campo religioso em atitudes políticas, esportivas, eventos culturais, moda e tendências musicais (PORTELLA, 2006, p. 75). Os capelães em hospitais, escolas, nas forças armadas comprovam a presença da religião em outras instituições. A Campanha da Fraternidade, realizada há 50 anos pela Igreja Católica, demonstra bem essa presença religiosa no campo social.

Mas não é somente a Igreja que tem tomado para si questões que outrora figuravam em outros campos; o inverso também tem ocorrido. Portella (2006, p. 76) menciona a experiência de um psiquiatra: “Assim, por exemplo, um psiquiatra, em uma sessão de terapia, pode, em sua equivalência laica, fazer a função de sacerdote e rito de passagem ou purificação dantes relegada às instituições explicitamente religiosas.”

Assim como o psiquiatra, que alivia o emocional enfermo, o médico, que dá saúde ao debilitado, e o juiz, que pune o infrator, o homem comum (muitas vezes não religioso) tem tomado para si os símbolos religiosos diversificando a sua utilização, desafiando a autoridade religiosa, que perdeu o controle sobre seus símbolos.

Crucifixos, versos bíblicos, figuras e nomes de personagens bíblicos e santos têm-se propagado em vestuários, tatuagens e outros locais pouco ortodoxos. Grifes como Dolce & Gabbana e Complexo B e cantores como Madonna têm-se utilizado dos símbolos religiosos para chamar atenção da mídia e ousar na atitude e no visual. A grife Dolce & Gabbana apresentou uma coleção voltada para os símbolos religiosos em seu desfile outono-inverno 2013/2014. Segundo a comentarista de moda Lilian Pacce¹⁵:

Dolce & Gabbana mergulha de vez no universo religioso do catolicismo, à italiana (ou seja, bem barroco), pro desfile de

¹⁵ PACCE, Lilian. Dolce & Gabbana: outono-inverno 2013/14. São Paulo, S.D. Disponível em: <<http://msn.lilianpacce.com.br/desfile/dolce-gabbana-outono-inverno-201314/>>. Acesso em: 11 jan. 2014.

outono-inverno 2013/14 apresentado na Semana de Moda de Milão. No começo, afrescos bizantinos aparecem literais nos vestidos. Depois entra uma sequência mais sóbria de cinzas (tipo “o quão minimal Dolce & Gabbana podem ser”), pretos (bem viúva negra), branco (virginal) e vermelho (cor bem significativa nos rituais da igreja, inclusive na indumentária ecumênica) – e aí volta o clima de afrescos com bastante dourado.

A grife Complexo B¹⁶, há 20 anos no mercado carioca, tem por identidade visual São Jorge. Beto Neves, dono da marca, atribui às imagens religiosas o sucesso da marca:

Ao longo de duas décadas, a marca se consolidou no mercado e se tornou conhecida por estampar, nas roupas, acessórios e brindes que produz, imagens de orixás e santos católicos, entre eles, São Jorge, o guerreiro, o “dono” da identidade visual da Complexo B. “O São Jorge acabou virando um ícone, por conta de atitude de luta que ele tem. A partir daí, ele virou pop no Rio e junto com ele veio a fé, o acreditar na moda e nas novas possibilidades. Depois, veio Iemanjá e todos os outros santos. E a macumba se deu”, conta o estilista, devoto fervoroso do santo guerreiro.

A missão da empresa denota bem o pensamento do homem hodierno: um ícone religioso tanto pode ser utilizado para trazer proteção como para entretenimento: “A marca propõe um estilo que, mais do que vestir, estimula proteção e prazer, para fugir do básico. Esse embate contra a mesmice vem encarnado na figura do guerreiro São Jorge.” (*Loc. cit*)

As tatuagens religiosas também têm ganhado cada vez mais espaços. Versículos bíblicos, ou apenas trechos, rostos de Cristo ou de santos, cruzes, mãos postas figuram entre os preferidos. O site Mundo das Tatuagens¹⁷ apresenta alguns motivos pelos quais as pessoas decidem tatuar o corpo com símbolos religiosos:

No mundo da música, os símbolos religiosos também têm sido utilizados com finalidades distintas. A cantora Madonna, a mais ousada na arte de chocar os religiosos,

¹⁶ COMPLEXO B. Complexo B comemora 20 anos de espírito carioca. Rio de Janeiro, S.D. Disponível em: < <http://complexob.com.br/index.php/a-marca>>. Acesso em: 11 jan. 2014.

¹⁷ MUNDO DAS TATUAGENS. Religiosas. São Paulo, 2013. Disponível em: < <http://www.mundodastatuagens.com.br/significados/religiosas/>>. Acesso em: 11 jan. 2014.

reacendeu a discussão sobre até que ponto a liberdade de expressão de um artista pode se utilizar de símbolos que são sagrados para uma parcela da população. O clip *Like a Prayer*, de 1988, apresenta uma jovem, Madonna, expressando seu amor, de forma dúbia (devocional e sensual), por Jesus, representado por um jovem que a beija na boca e performatiza movimentos eróticos¹⁸. Madonna dança de forma sensual entre cruzeiros queimando e incendeia a polêmica sobre a autoridade da Igreja com relação aos seus símbolos. Em 2006, na *The Confessions Tour*¹⁹, Madonna cantou uma de suas músicas simulando que estava crucificada. A indignação aconteceu em diversos locais onde a cantora passaria com sua turnê. Em Roma, os católicos ortodoxos pediram a excomunhão de Madonna e a proibição do show e, em Moscou, também houve tentativa de cancelamento do show e ameaça de sequestro dos filhos da cantora. No término da turnê, Madonna comentou a cena da crucificação em seu show:

Estou muito grata por meu show ter sido tão bem recebido no mundo inteiro. Parece que há várias interpretações equivocadas feitas de meu surgimento sobre a cruz, e quero explicar a questão eu mesma, de uma vez por todas. Há uma sequência em meu show em que três dançarinos se "confessam" ou dividem experiências perturbadoras de suas infâncias que eles tenham superado. Minha "confissão" vem logo em seguida e acontece em um crucifixo de onde eu desço. O que não é ridicularizar a igreja. Não é nada diferente de uma pessoa usar uma cruz no pescoço ou 'assumir a cruz', como é dito na Bíblia. Minha performance não é um sacrilégio ou uma blasfêmia, e sim o meu apelo ao público para encorajar o ser humano a ajudar uns aos outros e a ver o mundo como um todo unificado. (...) Por favor, não julgue antes de ver o meu show. MADONNA

3. O Brasil como Laboratório para Reconquistar os Fiéis

Com esperança de inaugurar um novo período no catolicismo brasileiro, quiçá mundial, o Papa Francisco foi à cidade do Rio de Janeiro participar da XXVIII Jornada Mundial da Juventude entre os dias 23 a 28 de julho de 2013. Durante séculos, a Igreja Católica se manteve no topo em número de fiéis e inabalável com seus conceitos e suas práticas. Porém, nos últimos anos, tem visto o seu rebanho diminuir e migrar para as

¹⁸ LAGE, Rafael. Madonna e a Marcha Vadia de "Like a Prayer". Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: < <http://www.labcult.uff.br/madonna-e-a-marcha-vadia-de-like-a-prayer/>>. Acesso em: 11 jan. 2014.

¹⁹ MADONNA online Brasil. Confessions Tour Madonna. S.L, 2013. Disponível em: < <http://madonnaonline.mtv.uol.com.br/turnes-confessions-tour/>>. Acesso em: 11 jan. 2014.

denominações evangélicas. Uma pesquisa recente realizada com jovens brasileiros entre 16 a 24 anos esclarece os motivos da ausência da juventude nos rincões católicos:

A desconexão entre o que prega a Igreja e o que querem e no que acreditam os jovens de hoje. Só para dar uma ideia, 68% disseram aprovar o divórcio, 88% se manifestaram a favor da pílula anticoncepcional e 97%, do uso de preservativos, opiniões que vão justamente na contramão do Vaticano. (...) E não faltaram críticas às missas maçantes, aos religiosos de pendor tradicional e à falta de uma fresta para o diálogo. (BORGES e LOPES, 2013, p.83)

Com vistas a uma mudança no quadro interno e externo da Igreja, foi escolhido um Papa latino “admirado pela simplicidade, de jeito também simpático e caloroso e preocupações concretas: no Vaticano, quer pôr os burocratas no eixo; fora de lá, quer resgatar valores espirituais e estancar a evasão de fiéis” (*Loc. cit.*). E certamente, trazer de volta a juventude e dar-lhe a missão de pregar o evangelho é um dos objetivos da Igreja neste início de século. E para corroborar a missão, o pontífice escreveu de próprio punho as mensagens que seriam proferidas no Rio de Janeiro e escolheu a texto da Grande Comissão para lema da Jornada: “Ide e fazei discípulos entre as nações”. Além das mensagens à juventude, Francisco também preparou alguns tópicos que deveriam ser discutidos com o clero no Brasil, entre eles orientações como: “necessidade de as igrejas serem mais receptivas aos fiéis, principalmente aos jovens (...), adequação dos horários da missa às necessidades dos fiéis (...), e receber bem as pessoas que não se encaixam nos sacramentos” (LOPES, 2013 pp.77, 78, 79). Além disso, Francisco quer dar o exemplo alterando e acrescentando vários pontos na agenda herdada pelo Papa Bento XVI para a viagem ao Rio de Janeiro, e as mudanças começam pelo tamanho do seu staff: metade do que acompanhou João Paulo II e 20% menor do que veio com Bento XVI; Francisco deseja diminuir o tempo em gabinetes e ter um maior contato com o povo (BORGES e LOPES, 2013, p. 85). Tamanho esforço reforça a tese de que o Brasil é visto como um laboratório para reverter o declínio do catolicismo.

A passagem do Papa Francisco pelo Brasil fez voltar o entusiasmo e o orgulho de ser católico, sentimentos que estavam desvanecidos nas últimas décadas. Solange Dourado, dando depoimento à *Revista Veja* (BORGES e LOPES, 2013, p.53), declarou: “O carisma de Francisco está fazendo as pessoas terem orgulho de estar na Igreja.” Os

apelos para evangelização feitos pelo pontífice ressoaram no coração da cúpula e dos fiéis.

Dos 3 milhões de jovens que estavam em Copacabana na JMJ 2013, muitos talvez o fizeram realmente esperançosos de verem novos rumos para a Igreja Católica, corroborando, assim, a teoria de que vive-se um momento de ressurgimento da religião, de ressacralização; outros, por puro entretenimento, para encontrar amigos, fazer novas amizades e até dançar o *flash mob*, engrossando as fileiras daqueles que compreendem que o momento atual é de secularização, tendo a religião como mais uma opção de entretenimento.

4. A Relação entre a Religião e o Entretenimento

Entre os que entendem que é possível utilizar o entretenimento como estratégia de evangelização está o Professor José Marques de Melo²⁰, pesquisador brasileiro que tem-se dedicado à investigação científica sobre Igreja e Meios de Comunicação no Brasil. Melo²¹ tem desenvolvido um trabalho de conscientização dos líderes católicos para a necessidade de formação acadêmica dos seminaristas.

Todo e qualquer centro de formação eclesial deveria ter uma disciplina ligada à comunicação e à mídia. Criar uma mentalidade mais profissional no sentido de entender que essas atividades não são improvisadas e, portanto, não são voluntárias.

Sobre o entretenimento na religião, Melo acusa a Igreja de preconceito; ressalta que a evangelização é algo sério, mas não precisa estar dissociada do entretenimento, já que comunicação é basicamente entretenimento e tarefa para profissionais religiosos ou não. Afirma ainda que “o mundo moderno é o mundo da comunicação e quem não evangeliza através dos meios de comunicação está evangelizando pouco e é uma pessoa fora do seu tempo” (MELO, 2001).

Tem-se observado que a Igreja Católica acolheu os meios de comunicação. João Paulo II é conhecido como o papa da comunicação; Bento XVI inovou ao aderir o Twitter, e Francisco distribuiu indulgências pelo Twitter.

²⁰ José Marques de Melo é Professor da ECA/USP, diretor da Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo e assessor de Comunicação da CNBB.

²¹ MELO, José Marques de. O religioso que não usa a mídia está fora do seu tempo. Entrevistador: Paulo da Rocha Lima. São Paulo: Revista Mundo e Missão on-line, 2001. Disponível em: <<http://www.pime.org.br/mundoemissao/comunicmidia.htm>>. Acesso em: 18 jan. 2014.

Utilizando atos de entretenimento visando chamar a atenção das crianças para as suas missas, o padre Humberto Alvarez²², do México, decidiu usar batinas com super-heróis estampados e benzer os fiéis com pistola plástica. O padre argumenta que utiliza o exemplo dos super-heróis porque suas atitudes são de luta e esforço para superar as adversidades, sendo assim, bons exemplos para as crianças.

A própria presença da religião (ou a ausência dela) ganhou um debate no programa televisivo Na Moral²³, apresentado pelo jornalista Pedro Bial, em 01 de agosto de 2013, com a participação do padre Jordão, do babalorixá Ivanir dos Santos, do presidente da maior associação de ateus do Brasil, Daniel Sotto-Mayor e do pastor evangélico Silas Malafaia. Sob o tema Estado Laico, os convidados entretiveram o público com seus posicionamentos e convicções.

A utilização das palavras religião e entretenimento juntas não tem sido vista apenas na prática, como nos exemplos supracitados, mas congressos e autores de renome têm-se debruçado sobre o tema. Exemplo disso foi a VIII Eclesiocom – Conferência Brasileira de Comunicação Eclesial, promovida pela Cátedra Unesco de comunicação da Universidade Metodista de São Paulo – que teve por tema “Religião como entretenimento no cenário da midiatização”. De acordo com Neal Gabler (1999, p.25 apud GALINDO²⁴), o termo entretenimento:

Hoje o entretenimento está ligado a qualquer área, contanto que propicie diversão e prazer. E o campo religioso está inserido. A fim de fidelizar o “consumidor”, algumas igrejas têm-se valido do entretenimento. Piadas e imitações de personalidades televisivas foram incorporadas ao momento de estudo bíblico. Cânticos e danças com ritmo funk e hip-hop são utilizados para “animar” o louvor. Atividades como o festival Promessas, promovido pela Rede Globo de televisão; o *flash mob*, que movimentou

²² CHAGAS, Tiago. Padre usa batinas de super-heróis e pistola de brinquedo para jogar água benta em crianças durante missa. S.L, 2013. Disponível em: < <http://noticias.gospelmais.com.br/padre-pistola-brinquedo-agua-benta-criancas-missa-50334.html>>. Acesso em: 15 jan. 2014.

²³ GSHOW. Sobre debate de religiosos, Bial comenta: “Nunca vi algo tão transparente”, assista. S.L., 2013. Disponível em: < <http://gshow.globo.com/programas/na-moral/por-tras-das-cameras/noticia/2013/08/sobre-debate-de-religiosos-bial-comenta-nunca-vi-algo-tao-transparente-assista.html>>. Acesso em: 15 jan. 2014.

²⁴ GALINDO, Daniel. O consumo da religião como entretenimento: quem abriu a caixa de Pandora? São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www2.metodista.br/unesco/anaisdaeclesiocom2013/Trabalhos/Eclesiocom%202013%20-%20revisado.pdf>>. Acesso em 17 jan. 2014.

mais de 3 milhões de pessoas nas areias de Copacabana (junho/2013); as viagens à Terra Santa, promovidas por pastores/agências de turismo; livros com temas religiosos, avidamente publicados por editoras não religiosas, ilustram que assuntos outrora ligados somente à religião hoje despertam interesse de instituições seculares, cujo propósito em divulgar as boas-novas do evangelho fica nitidamente em segundo plano (se ficar). “A religião hoje é um produto ou serviço a ser consumido” (GALINDO, 2013) tendo o entretenimento sacralizado o que antes era profano. Segundo Brenda Carranza, concluindo a apresentação de seu artigo no VIII Eclesiocom: “A partir da pentecostalização o cristianismo encontra-se referido aos moldes da cultura do consumo-entretenimento; não significa que todos os cristãos comunguem com essa cultura e/ou adiram a ela”, ou seja, quem quiser entretenimento encontrará puro divertimento no ambiente físico ou digital e a experiência de viver em um mundo dessacralizado, quem quiser praticar adoração e enlevo espiritual também o encontrará experimentando novas formas de sacralidade.

Conclusão

A pergunta norteadora deste estudo nos fez transitar por diversas manifestações de religiosidade que permeiam o cotidiano de uma grande parcela da sociedade brasileira neste início de século. Vivemos, sim, um momento de ressacralização, mas com uma nova roupagem. Não mais aquele tempo em que havia um distanciamento entre o sagrado e o homem comum em virtude da aura de respeitabilidade com os objetos, as pessoas e os locais tidos como sagrado. Não se perdeu o respeito a esses elementos considerados essenciais à religião, embora alguns atos, citados neste estudo, tenham causado mal-estar à cúpula religiosa e aos devotos. A forma de lidar com o sagrado foi modificada, incorporada ao dia a dia num sentimento de que o que era de posse da Igreja e de seu corpo eclesial hoje é compreendido como de posse do homem comum. Nesta nova forma de interação, objetos sagrados tornaram-se inspiração para adereços, como colares, brincos, pulseiras; estampas de roupas; tatuagens e clips musicais. Cantores de música gospel e clérigos são vistos como celebridades, e o próprio ato religioso incorporou traços de entretenimento.

Respondendo ao questionamento inicial, a saber: de que maneira a sociedade tem manifestado a sua fé e como a Igreja tem-se adequado, se tem, a essa nova manifestação? , percebe-se que a sociedade tem manifestado a sua fé através de atos comuns do dia a dia, como vestir uma camiseta tendo São Jorge por estampa, tatuar

uma frase que demonstre sua fé, assistir ao desfile de um clérigo ou participar de um *flash mob* religioso. É muito provável que nessa manifestação de fé esteja presente um certo ar de entretenimento, fazendo com que o ato tenha uma aparência mais lúdica e aprazível. Em tempos remotos, não se ousaria pensar que a Igreja pudesse aceitar tais manifestações como religiosa. Porém, a necessidade de resgatar seus fiéis e inserir-se na modernidade hodierna têm levado a instituição a um posicionamento mais flexível, deixando para o fiel a opção de apenas se divertir com o religioso ou expressar verdadeira religiosidade com entretenimento.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *Da História Religiosa à História Cultural do Sagrado*. São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/493>>. Acesso em: 06 set. 2013.
- BORGES, Helena e LOPES, Adriana Dias. “Onde houver dúvida, que eu leve a fé”. Revista *Veja*, São Paulo, edição 2331, número 30, pp. 80-87, 2013.
- CHAGAS, Tiago. *Padre usa batinas de super-heróis e pistola de brinquedo para jogar água benta em crianças durante missa*. S.L., 2013. Disponível em: <<http://noticias.gospelmais.com.br/padre-pistola-brinquedo-agua-benta-criancas-missa-50334.html>>. Acesso em: 15 jan. 2014.
- COMPLEXO B. *Complexo B comemora 20 anos de espírito carioca*. Rio de Janeiro, S.D. Disponível em: <<http://complexob.com.br/index.php/a-marca>>. Acesso em: 11 jan. 2014.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FLUSSER, Vilém. *Da Religiosidade: a literatura e o senso de realidade*. São Paulo: Escrituras Editora, 2002.
- GABLER, Neal. *Vida, o Filme: como o entretenimento conquistou a realidade*. São Paulo: Companhia da Letras, 1999 *apud* GALINDO, Daniel. *O consumo da religião como entretenimento: quem abriu a caixa de Pandora?* São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www2.metodista.br/unesco/anaisdaeclesiocom2013/Trabalhos/Eclesiocom%202013%20-%20revisado.pdf>>. Acesso em 17 jan. 2014.
- GALINDO, Daniel. *O consumo da religião como entretenimento: quem abriu a caixa de Pandora?* São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www2.metodista.br/unesco/anaisdaeclesiocom2013/Trabalhos/Eclesiocom%202013%20-%20revisado.pdf>>. Acesso em 17 jan. 2014.
- GSHOW. *Sobre debate de religiosos, Bial comenta: “Nunca vi algo tão transparente”, assista*. S.L., 2013. Disponível em: <<http://gshow.globo.com/programas/na-moral/portras-das-cameras/noticia/2013/08/sobre-debate-de-religiosos-bial-comenta-nunca-vi-algo-tao-transparente-assista.html>>. Acesso em: 15 jan. 2014.
- LAGE, Rafael. *Madonna e a Marcha Vadia de “Like a Prayer”*. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <<http://www.labcult.uff.br/madonna-e-a-marcha-vadia-de-like-a-prayer/>>. Acesso em: 11 jan. 2014.
- LOPES, Adriana Dias. *A jornada da esperança*. Revista *Veja*, São Paulo, edição 2330, número 29, pp. 76-82, 2013.

MADONNA online Brasil. *Confessions Tour Madonna*. S.L, 2013. Disponível em: < <http://madonnaonline.mtv.uol.com.br/turnes-confessions-tour/>>. Acesso em: 11 jan. 2014.

MELO, José Marques de. *O religioso que não usa a mídia está fora do seu tempo*. Entrevistador: Paulo da Rocha Lima. São Paulo: Revista Mundo e Missão on-line, 2001. Disponível em: < <http://www.pime.org.br/mundoemissao/comunicmidia.htm>>. Acesso em: 18 jan. 2014.

MUNDO DAS TATUAGENS. *Religiosas*. São Paulo, 2013. Disponível em: < <http://www.mundodastatuagens.com.br/significados/religiosas/>>. Acesso em: 11 jan. 2014.

PACCE, Lilian. *Dolce & Gabbana: outono-inverno 2013/14*. São Paulo, S.D. Disponível em: < <http://msn.lilianpacce.com.br/desfile/dolce-gabbana-outono-inverno-201314/>>. Acesso em: 11 jan. 2014.

PORTELLA, Rodrigo. *Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade: da ciranda entre religião e secularização*. São Paulo, 2006. Disponível em: WWW.pucsp.br/rv2_2006/p_portella.pdf . Acesso em: 10 jan. 2014.

ZEPEDA, José de Jesus Legorreta. *Secularização ou Ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização*. São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v25n73/v25n73a08.pdf> >. Acesso em: 06 jan. 2014.

BISPOS REFORMADORES E A ROMANIZAÇÃO NA AMAZÔNIA

Elisângela Maciel²⁵ (UFAM)

Resumo

Analizamos a relação Igreja e Estado no século XIX, e dentro desse contexto enfatizamos o processo de Romanização frente à modernidade. A Igreja optando por ser mais Romana, respondeu, assim, às transformações oriundas do turbulento mundo moderno. A Igreja encontrou no Brasil Imperial, bispos fiéis a Pio IX, em defesa de um Catolicismo reformado. Focalizamos a ação dos Bispos Reformadores na Amazônia: Dom Antônio de Macedo Costa e Dom Lourenço da Costa Aguiar, com intuito de adentrar e compreender a vivência religiosa nesse contexto romanizante. Olhamos para Diocese de Manaus, que já nasce romanizada dentro do novo cenário político do Brasil, a República.

Palavras-chave: Igreja; Romanização; Modernidade; Bispos.

Abstract

We analyzed the relationship Church and State in the century XIX and inside of that context tried to emphasize the process of Romanization of the Church front to modernity. The Church, that opting to be more Roman, it answered, like this, to the transformations originating from the turbulent modern world. The Church encountered within imperial Brazil, the return of loyalty to Pious IX from bishops who in defense of reformed Catholicism. We focused the action of the Bishops reformers an Amazonian: Dom Antonio de Macedo Costa e Dom Lourenço da Costa Aguiar, with the intention of to penetrate and to understand the religious existence in the Romanians context. We looked at the Diocese of Manaus, that is already born Romanized inside of the new political scenery of Brazil, the Republic.

Keywords: Church; Modernity; Romanization; Bishops

²⁵ Graduada em História (UFAM), Especialista em História e Historiografia da Amazônia (UFAM), e Mestre em História Social (UFAM). É professora e coordenadora do Curso de História do UniNorte-Laureate em Manaus. Contatos: macielelis@ig.com.br; macielelis7@gmail.com

Neste artigo procuramos visualizar as principais medidas da reforma católica na Amazônia através da atuação de Dom Antônio de Macedo Costa e Dom Lourenço da Costa Aguiar²⁶. Discutimos a ação dos bispos no Império brasileiro e os seus desdobramentos, direcionando para os caminhos da romanização na Amazônia, enfatizando a implantação da Diocese de Manaus.

No século XIX, a Igreja Romana, experimentava momentos turbulentos, como ainda não havia vivenciado, e precisava responder às mudanças antes que estas se tornassem irreversíveis. Adaptações foram feitas, sem dúvida, mas houve também uma reafirmação dos valores centrais e um replanejamento das ações católicas com o endurecimento advindo do processo de romanização²⁷. Caracterizamos o XIX como um tempo de incertezas.

A Modernidade traz o individualismo, mas difere nos grupos, em grau de intensidade; da mesma forma o holismo, considerado superado por muitos, continua existindo em grupos que o vivenciam. Jacques Le Goff chama atenção para as rupturas e permanências, nos fazendo perceber que mesmo em mudanças profundas não há uma separação definitiva entre o velho e novo (2003, p. 204). Na modernidade, o Catolicismo luta pela tradição, ao passo que incorpora renovações; é o que consideramos uma revolução dentro da tradição, aprende-se a usar novas estratégias, mas equilibra-se sobre bases antigas e sólidas.

Ressaltamos que a hierarquia eclesial levou adiante a luta para mostrar que a Igreja Católica não desapareceria diante da modernidade. E não iria desaparecer no turbilhão das transformações modernas²⁸. É no século XIX que a Igreja se posiciona dando uma

²⁶ A escolha dos dois bispos se deu por dois fortes motivos: primeiro Dom Macedo foi designado para administrar a Diocese do Pará e Dom Lourenço é o 1º Bispo da Diocese de Manaus; o segundo motivo é porque vemos neles a atuação crescente de uma romanização na Amazônia, como o texto a seguir pode esclarecer.

²⁷ Desde o século IV quando a Igreja fez sua opção por Roma, e esta por sua vez se tornou cristã, ela passou a denominar-se Igreja Romana. Ao longo de sua trajetória histórica passou por várias etapas para consolidar sua doutrina. Ao longo desses séculos de existência, cada vez que a Igreja estendeu seu braço para cristianizar um novo grupo ou aprofundar os elementos essenciais de sua concepção, ela estava também romanizando. Então partindo da ação da Igreja, romanizar significa tornar cristão ou cristianizar de forma mais efetiva; romanizar é levar o cristão a vivenciar sua fé de forma mais consciente e participativa de acordo com os preceitos doutrinários estabelecidos pela Igreja Romana. Por isso, no século XIX, a ação da Igreja contra a modernidade em defesa de seus princípios e ao mesmo tempo sua luta para que os católicos de todo o mundo fossem direcionados por Roma, e não pelos Estados ou por associações civis, chamamos de romanização. A Igreja no século XIX, ao se confrontar ferrenhamente com a modernidade, se movimentou para cristianizar ou romanizar, mais uma vez.

²⁸ A primeira foi a fase do grande embate e endurecimento da igreja diante da modernidade.

resposta efetiva a todas as transformações oriundas da modernidade. O caminho escolhido foi o ultramontanismo, sendo suporte para a Romanização da Igreja.

Quando Pio IX (1846-1878)²⁹ foi eleito o embate entre religião e modernidade se tornou mais acirrado. Com o pontificado mais longo da história, ele posicionou a Igreja frente às transformações radicais do XIX. Iniciou um processo de luta contra o separatismo, que propunha a exclusão da religião. Ao convocar o Concílio Vaticano I³⁰, não convidou nenhum chefe de Estado, respondendo à secularização. Assim, se antecipou, dando o primeiro na separação. O Concílio levou adiante a romanização, fez ponte com Trento³¹, e garantiu autonomia da Igreja diante da modernidade³².

No Brasil, com a chegada do século XIX, muitas mudanças ocorreram. Destacamos o aparecimento de uma elite intelectual, que se une aos ideais da metrópole para a implantação do Estado luso-brasileiro, e se desenvolveu longe da influência jesuítica, com bases nos ideais pombalinos, que expressavam a nova concepção que exigia padres iluministas. De acordo com Augustin Wernet:

A Igreja não deveria ser mais do que um instituto de educação moral. Os seus sacerdotes seriam moralizadores, educadores e professores do povo. O próprio sermão devia perder o seu caráter dogmático e reduzir-se a uma espécie de magistério. O pregador iluminista seria, sobretudo um instrutor (WERNET, 1987, p. 28).

A religião passou a ser simplificada, a base continuaria sendo o Catolicismo desde que se adequasse aos novos direcionamentos. Com o elemento religioso minimizado, observa-se o crescimento de *“irmandades comandas pelas elites brancas, em sintonia*

²⁹ Giovanni Maria Mastai Ferreti, ordenado padre aos 27 anos, aos 38 anos bispo, aos 48 cardeal e com 54 anos eleito Papa. Seu pontificado durou 32 anos, enfrentou as ideias modernas e as revoluções pela unificação italiana, com pulso firme conseguiu restaurar a hierarquia da Igreja em vários pontos da Europa, assinou tratados, criou novas dioceses, estabeleceu o dogma da Imaculada Conceição a 8 de dezembro de 1854 e Infalibilidade Papal em 1869. (CECHINATO, 1996, p. 356-357). Pio IX foi beatificado por João Paulo II em 2000.

³⁰ Aberto em 8/12/1869 com a participação de 700 bispos concede ao Papa a Infalibilidade, mas não pode avançar em suas propostas, pois foi interrompido pela Guerra franco-prussiana iniciada a 19/7/1870 e pela Unificação da Itália, que ocupa a cidade de Roma em 29/9/1870, encerrando o Concílio. (CECHINATO, 1996, p. 358.)

³¹ O Concílio de Trento (1545-1563), em meio aos conflitos religiosos que desorientaram os cristãos, foi convocado pelo Papa Paulo III, teve como fundamentos: pecado original; o Sacramento e a Graça; fontes de Fé; a presença real de Jesus na Eucaristia; imagens e culto aos santos; ministério dos bispos; celibato, disciplina e oração do clero; disciplina e espiritualidade nos conventos; fundação dos seminários diocesanos; instituição do ‘Catecismo da Doutrina Cristã’; significado da pobreza e do jejum. – devido a interrupções passou pela direção de 3 Papas. (CECHINATO, 1996, p. 272-273). Entre Trento e o Vaticano I, se passaram 324 anos, foi o intervalo mais longo na história dos Concílios (MACIEL, 2014).

³² No dia 18 de julho de 1870, com 533 votos favoráveis, foi oficialmente declarada a Infalibilidade Papal.

com a mentalidade regalista, não apenas se sobrepunham à autoridade episcopal, como também intervinham em assuntos meramente religiosos” (VIEIRA, 2007, p. 42). Os padres eram poucos e separados por enormes distâncias, com dificuldades de comunicação, poucos recursos, e uma cônica insuficiente. Em várias regiões eram encontrados padres empobrecidos que recorriam a outras atividades para seu sustento, como também aqueles que conseguiam uma vida mais confortável, *“havia padres negociantes, taverneiros, fazendeiros, advogados, proprietários de movimentados postos de ferraria cavalos”* (MATOS, 2002, p. 44).

Outro aspecto marcante na relação Estado/Igreja era o tímido crescimento das Dioceses, ficando evidente o controle exercido pelo Estado sobre a vida eclesial no Brasil, reforçando seu caráter pombalino, que restringia a atuação da Igreja para melhor fiscalizar os seus passos, no sentido de conduzi-la a um ajuste com o projeto nacional. A Igreja só reconheceu a independência brasileira em 1827, por isso o Arcebispado da Bahia ficou vacante até esta data. O escolhido para liderar a Igreja no Brasil na nova fase, a imperial, veio da ala ultramontana, Dom Romualdo Antônio de Seixas³³. Com ele verificamos os primeiros passos da reforma eclesial no Brasil e a alteração da relação entre Estado e Igreja, durante o XIX. Em sua atuação já percebemos claramente a transição de uma Igreja envolvida diretamente com as coisas do Estado e a necessidade da reforma interna do Catolicismo no Brasil.

Dom Romualdo encontrou o clero em situação precária, longe de uma vivência espiritual e influenciado pelo espírito liberal, que carecia de uma urgente reforma; essa foi uma de suas principais bandeiras. A Bahia experimentava, afirma Riolando Azzi, *“o primeiro esforço da hierarquia eclesial para segregar o clero do ‘mundo profano’, conforme o espírito do Concílio tridentino”* (AZZI, 2001, p. 101).

O Bispo ficou entre Padroado e Romanização. Estabeleceu uma relação amistosa com o Império. Mas, acima de tudo foi defensor da Igreja Católica iniciando pequenas reformas, preparando, assim, o terreno para os Bispos ultramontanos na segunda metade do século XIX. *“D. Romualdo foi um dos pioneiros, no seio do alto clero brasileiro, a adotar uma política romanizadora”* (VAINFAS, 2002, p. 203).

³³ Dom Romualdo Antônio de Seixas (Marquês de Santa Cruz): nasceu em Camutá, província do Pará, a 7 de fevereiro de 1787. Em 12 de outubro de 1826 foi nomeado o primeiro cardeal primaz do Brasil imperial, confirmado pelo Papa em 20 de maio de 1827, sendo sagrado no Rio de Janeiro a 28 de outubro. Tomou posse da Bahia em 31 de janeiro de 1828. (VAINFAS, 2002, p.203). Assumiu com Primaz do Brasil em 1828, pela Bula Romanorum Pontificum Vigilantia, de Leão XII (1225-1829). (MACIEL, 2014). Governou o Arcebispado da Bahia por 32 anos (MACIEL, 2014).

Os Bispos Reformadores na Amazônia

A Diocese do Pará³⁴ foi criada no século XVIII. Ao longo do século XIX a crescente influência do liberalismo chega à Amazônia, mas ao mesmo tempo se verifica, de acordo com Arthur Reis, “*um retorno consciente à velha fórmula da catequese intensiva e da ação penetrante dos religiosos na obra de civilização do extremo-norte*” (REIS, 1942, p. 72). Dom Romualdo Coelho³⁵ percebendo que seu clero “*estava, na sua quase totalidade, contaminado pelas novidades liberais*” (REIS, 1942, p. 72) buscou redirecioná-los para a vida espiritual.

A Diocese do Pará se encontrava em precárias condições, sem recursos financeiros, com um vasto território para administrar, e o maior de todos os problemas era a carência de sacerdotes para atuar na região. Em 1838 um relatório apresentado ao presidente da Província fazia um balanço das necessidades da Diocese³⁶.

Foi esse o quadro encontrado por Dom José Afonso de Moraes Torres³⁷, o 9º Bispo, em 1844. Ele foi considerado um dos pioneiros na luta por uma relação mais estreita com Roma. O novo Bispo era de formação lazarista, optando depois por ser diocesano, mas parece nunca ter abandonado o espírito missionário. De acordo com João Santos, Dom Afonso “*vinculava-se à linha ‘romanista’ e dentro dessa linha promoveu toda a sua ação episcopal em sua Diocese*” (Santos in: HOORNAERT, 1992, p. 298).

³⁴ A Diocese do Grão-Pará foi criada pela bula Copiosus in Misericórdia do Papa Clemente XI de 13 de novembro de 1720, e pela Carta Regia de 24 de maio de 1724 e Decreto de 26 do mesmo mês e ano instituída, sendo sufragânea do patriarcado de Lisboa. (SOUZA, 1988).

³⁵ Dom Romualdo de Souza Coelho foi o primeiro Bispo paraense, educado por Mercedários e seu Bispado teve a duração de 20 anos. REIS, Artur Cezar Ferreira. *A Conquista Espiritual da Amazônia*. 1942, p. 72-74.

³⁶ Este relatório foi apresentado pelo Cônego Raimundo Severino de Matos ao presidente Soares de Andréia em 12 de janeiro de 1838: “Havia três vigararias gerais: a da capital, a do Baixo Amazonas e do Alto Amazonas. A primeira, com trinta e sete paróquias, das quais sete não tinham párocos; a segunda, com vinte e quatro paróquias, sendo sete desservidas de párocos; a terceira, com vinte e nove paróquias e uma missão, das quais desenove estavam sem párocos”. (REIS 1942, p. 73).

³⁷ Dom Afonso Torres nasceu no Rio de Janeiro em 1805. (VILLAÇA. 2006, p.71). Era pároco da freguesia de Engenho Velho, no Rio de Janeiro quando seu nome foi aceito pelo Papa Gregório XVI para assumir a Diocese do Pará, depois de três anos de vacância. (SANTOS in: HOORNAERT, 1992, p. 298). Dom Afonso Torres, renunciou após 15 anos de Bispado. A Diocese entrou em vacância em 1859, durando três anos. Ao renunciar foi eleito deputado pela Província do Amazonas. Na Corte passou a denunciar a situação do clero. (MACIEL, 2014).

O clero estava despreparado para as exigências sacerdotais³⁸, e muitas vezes envolvido com as disputas políticas³⁹. Por isso, a luta foi para regenerar o clero. Os padres estavam submetidos à cônica com a qual viviam precariamente, o que os levava muitas vezes a realizar outros ofícios, passando muito tempo longe das paróquias. Para Dom Afonso, o clero ficava vulnerável à mercê da vontade dos poderosos, que acabavam por interferir na vida paroquial. Segundo João Santos, “*muitos padres, sob o calor desse protecionismo, prosperavam financeiramente, tornando-se senhores de terras e de escravos*” (SANTOS, 1992, p.301).

Antônio de Macedo Costa⁴⁰, aos 30 anos se tornou o 10º bispo da Diocese. Boa parte do seminário foi na França, como sacerdote optou em ir para Roma ampliar seus estudos, recebendo em 1859 o título de bacharel em cânones. Sua permanência na Europa reforçou o que aprendera com, Dom Romualdo de Seixas, cultivar o espírito ultramontano. De acordo com Dom Lustosa, “*D. Pedro II ficou vivamente impressionado ao ouvir pregar o P. Antônio de Macedo Costa – que realmente impressionava pela sua eloquência e saber o jovem sacerdote*” (LUSTOSA, 1992, p.24).

O jovem Bispo assumiu num período em que a Amazônia começava a passar por bruscas transformações com o crescente investimento na economia gomífera, gerando um grande aumento populacional. Era um momento tenso em que os bispos brasileiros respondiam e experimentavam as mudanças exigidas pelo Pontífice Pio IX, direcionados pelos ventos que sopraram do Concílio Vaticano I. As relações foram ficando cada vez mais difíceis entre os Bispos romanizantes e o Império brasileiro.

A proposta era diferenciar o padre do leigo. Recomendavam-se visitas pastorais, para conhecer a realidade das várias comunidades e instruí-los na fé verdadeira e na moral.

³⁸ Renovou a formação no antigo seminário e criou novos centros de formação. Colocou à frente do seminário os lazaristas, chegando a lecionar algumas disciplinas. Considerava que um único centro de formação não era o ideal, por isso, durante o seu bispado criou em 1846, em Óbidos, o Colégio São Luiz Gonzaga; e em 1848, o seminário São José, no mesmo ano em que houve a elevação à Cidade de Nossa Senhora da Barra do Rio Negro. (MACIEL, 2014).

³⁹ Em 1838, quando se instalou a primeira assembleia legislativa provincial, no Pará, dos 28 deputados, 10 eram padres. (REIS, 1942, p.76).

⁴⁰ Nasceu em Moragogipe na Bahia a 7 de agosto de 1830. Foi desde cedo encaminhado para o estado sacerdotal. Entrou no seminário de Santa Teresa em 1848, Bahia. Foi concluir seus estudos na França, em Saint Suplice em 1852. Ali recebeu as ordens sacras, em 19 de dezembro de 1855. Transferindo-se para Roma, recebeu o grau de doutor em direito canônico, fazendo grande amizade com diversos cardeais que muito admiravam suas virtudes religiosas e erudição teológica. De volta ao Brasil, foi nomeado bispo do Pará; (VAINFAS, 2002, p.184). Sua posse foi por procuração em maio de 1861, e só a 24 de julho entrou no Pará; a 10 de agosto fez a entrada solene na catedral, e a 15 de agosto celebrou sua primeira missa. Permaneceu à frente desta Diocese de 1861 até 1890. (MACIEL, 2014).

Pela primeira vez o clero da Diocese paraense foi levado a um retiro espiritual. Dom Macedo convidava o clero a sempre ser vigilante. Lutou por um seminário com base espiritual e intelectual, a formação deveria ser completa, inserindo nos estudos a língua indígena. Também denunciou as condições em que viviam os índios, falando contra sua utilização e exploração pelos comerciantes.

Quanto à religiosidade popular, via como supersticiosa e nociva deturpando o culto oficial, incentivou um catolicismo sacramental. O combate às Irmandades se deu pelo seu caráter civil, por isso, o bispo as queria subordinadas à autoridade eclesiástica, chegando a suspender algumas. Em muitas localidades o padre era um coadjutor, apenas cumprindo um programa já traçado por elas. A solução era o incentivo às novas devoções, por isso, implantou, entre outras coisas, o Mês de Maria, abraçando o dogma católico recém-instituído.

A Igreja no Brasil, além de enfrentar liberais e maçons, chocou-se com protestantes, o que contribuiu para aumentar a tensão no Império, pois ao abrir as portas para os migrantes, concedia-lhes uma relativa liberdade religiosa. Os protestantes encontram no país condições semelhantes às da Europa no século XVI: autonomia para igrejas nacionais, um clero sem prestígio, inúmeras devoções populares e interesse pela leitura da Bíblia.

Dom Macedo chegou a proibir a compra de Bíblias protestantes, argumentando sobre a diferença que elas apresentavam, acusando-as de falsas. Seu primeiro grande conflito foi com Richard Holden⁴¹, missionário escocês, que com o apoio da maçonaria, passou a difundir as novas ideias religiosas no Pará. O crescimento da presença protestante foi favorecido pela política regalista, como um contrapeso à religião oficial.

Com firmeza, Dom Macedo se colocou claramente contra o Padroado, devido às amarras políticas e administrativas sobre a vida eclesiástica. Posicionou-se a favor de uma Igreja que fosse respeitada, e não submissa a um Império que parecia ter esquecido o compromisso com a religião que professava em sua Constituição. Ele chamava de escravidão ignominiosa a condição do clero e como o Estado submetia os serviços religiosos a uma mera extensão, regulando a ação da Igreja. (FRAGOSO, 1992, p. 1885).

⁴¹ Para Vieira o combate ferrenho de Dom Macedo contra maçons e protestantes, demonstra bem a formação ultramontana recebida por Dom Macedo. (VIEIRA, 1980, p. 181).

Com os Bispos Reformadores, especialmente com Dom Macedo, vemos as principais bandeiras na luta pela romanização sendo erguidas. A Igreja no Brasil passava a ser mais militante e ao mesmo tempo mais conservadora; combatendo os avanços liberais. Em Roma a luta já se instalara, o governo de Pio IX enfrentava severas retaliações e respondia com dureza ao mundo moderno.

Na década de 1870 a situação se agravou, e o Brasil presenciou a Questão Religiosa, quando o confronto se estabeleceu de forma mais direta⁴². Depois da *Quanta Cura*, do *Syllabus*⁴³ e da *Infallibilidade Papal*, não basta ser católico, pois é preciso ser católico romano. Dom Macedo e Dom Vital estudaram na Europa⁴⁴, e segundo José Murilo de Carvalho, “*impregnaram-se do espírito de Pio IX, que se condessa na Quanta Cura*” (CARVALHO, 2007, p.85).

Nesta fase, se inicia a reação da Igreja no Brasil, colocando as insatisfações com o Padroado no centro das discussões, ela é o ponto de confluência de várias desavenças que já vinham se arrastando há algum tempo, e representou não o ataque a dois bispos, mas a oposição à Igreja e à sua doutrina. Também, observa Hugo Fragoso, foi uma espécie de transplantação do confronto da Europa entre ultramontanos e liberais (FRAGOSO, 1992, p. 188).

De 1872 a 1873, os Bispos passaram a interditar as Irmandades⁴⁵ que permitiam a presença de maçons. O Império deu ordem para suspender os interditos. Em resposta Dom Macedo “*declara ao ministro que não reconhece no governo o poder de se imiscuir nos negócios eclesiásticos*” (Macedo apud: LUSTOSA, 1992, p. 134). A

⁴² Os anos de 1859 a 1861 caracterizam a primeira fase da Questão Romana, que coincide com os passos dos Bispos Reformadores na luta pela romanização no Brasil, culminando com o cerco de Roma em 1870 e com enfrentamento, de Dom Macedo e Dom Vital, na Questão Religiosa no Brasil. Cf: MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História...* 2002.

⁴³ Pelo *Syllabus*, nos diz Murilo de Carvalho, Pio IX “*declarava ilegal o placet, rejeitava a supremacia da lei civil sobre o direito eclesiástico e condenava duramente os maçons*” (CARVALHO, 2007, p. 151). O documento papal causou um forte impacto no Brasil e logo se deu a resposta de D. Pedro II, que recorreu ao placet para evitar que a lei romana vigorasse no seu Império. Segundo Dornas Filho, “*o Império foi sempre o algoz da Igreja, com a pretensão de protegê-la*” (FILHO, 1938, p. 19).

⁴⁴ Dom Pedro procurava escolher bispos bem preparados intelectualmente e que apresentassem bons hábitos, preocupação que por ironia, virou-se contra ele. CARVALHO, José Murilo. D. Pedro II. 2007, p.151.

⁴⁵ Em janeiro de 1873, Dom Vital suspendeu a Irmandade de N. S. da Soledade por não excluir os maçons; em março do mesmo ano Dom Macedo publica uma Instrução Pastoral contra a maçonaria. O Império concede às Irmandades o direito de recorrer contra os interditos dos Bispos. (LUSTOSA, 1992, p. 134).

recusa em obedecer às ordens do Imperador levou Dom Macedo e Dom Vital à condenação pelo Supremo Tribunal de Justiça em 1874⁴⁶.

Mas os anos que se seguiram mostraram que a prisão dos bispos não foi uma vitória liberal, a perda do apoio dos católicos a D. Pedro II, aumentou a crise que já se abatia sobre o Império. Maçons e protestantes exultaram com a prisão dos bispos, viram como um sinal da força maçônica e da chegada do momento da separação entre Estado e Igreja⁴⁷, e assim, converterem o país aos seus princípios.

De Roma, Pio IX, expressou, pela carta de 9 de maio de 1873, *Quam Dolores*, sua satisfação com a atuação de seus bispos no Brasil. Louvou-os e incentivou-os a combater ainda mais as sociedades secretas disseminadas no Brasil. Esse era o reforço necessário para que Dom Macedo se colocasse pronto para levar adiante seus posicionamentos e enfrentar a luta que já se iniciara (Pio IX apud: LUSTOSA, 1992, p.134)⁴⁸.

Os padres do Pará ficaram ao lado de seu Bispo negando-se a reconhecer a vacância, chegando a fazer uma Assembleia do clero paraense para protestar contra a prisão⁴⁹. Manifestações populares também aconteceram em várias localidades da Diocese do Pará. O Papa Pio IX se posicionou sobre a Questão Religiosa, se colocando de forma solidária ao lado de Dom Macedo, o que expressou em carta dirigida ao cabido do Pará de 25 de maio de 1875⁵⁰. Segundo Carvalho:

⁴⁶ Dom Vital foi condenado em 21 de fevereiro de 1874, Dom Macedo segue na luta contra a maçonaria e tem sua condenação decretada em 7 de junho de 1874. (LUSTOSA, 1992, p. 135-136). Os dois bispos foram condenados pelo código criminal a 4 anos de prisão com trabalhos forçados, em 1874, a pena foi posteriormente modificada para prisão simples. A prisão durou 1 ano, 4 meses e 20 dias antes de serem libertos em 1875, a 17 de setembro (MACIEL, 2014).

⁴⁷ Após a prisão de Dom Vital, maçons e protestantes querendo antecipar a separação entre estado e Igreja, organizaram uma comissão para redigir uma petição que tinha as seguintes solicitações: “*A plena liberdade de todos os cultos; a abolição da igreja oficial e sua emancipação do Estado, com a supressão dos privilégios (especiais) outorgados aos sectários dessa igreja; o ensino da escola pública separada do ensino religioso, que aos pais incumbe no seio da família, e na igreja aos ministros de cada seita particular; a instituição do casamento civil obrigatório, sem prejuízo das cerimônias religiosas conforme o rito de cada cônjuge; a secularização dos cemitérios, e sua administração pela municipalidade*”. (A Imprensa Evangélica, 7 de janeiro de 1874. Apud: VIEIRA, 1980, p. 285).

⁴⁸ Quando veio a anistia o Cardeal Antonelli enviou cópia da carta do Papa, que mostrava que o Papa apoiara na luta contra a maçonaria, pois a luta dos bispos constituía a própria luta pela sobrevivência da Igreja. (LUSTOSA, 1992, p. 229-232).

⁴⁹ A Assembleia do Cabido declarou que continuava a reconhecer Dom Macedo como seu bispo ordinário. “*O Clero paraense protesta contra esse ato de violência preponderante e audaz usurpação da autonomia e independência da Igreja, e declara alto e bom som que não se manchará com o crime de apostasia, desrespeito os interditos e suspensões canonicamente impostas pelo digno e ilustrado Bispo desta Diocese*”. Belém, 8 de setembro de 1875. (LUSTOSA, 1992, p. 257). Queremos deixar registrado que entre esses padres estavam os do Amazonas que se colocaram ao lado de Dom Macedo, entre eles Raimundo Amâncio e Félix da Cruz Dácia.

⁵⁰ Resumo do Breve de Pio IX: 1º Chefe da cristandade, tendo a solicitude de todas as Igrejas, sente os males de todos, porque vê quase por toda parte a guerra feita pelos ímpios à religião; 2º declara ainda

Apesar da anistia, as relações entre Igreja e Estado ficaram para sempre arranhadas. Jamais se vira, e não se veria, na história do país, nem mesmo durante os governos militares, coisa semelhante, a prisão de bispos. Para os setores romanizados, a separação de Igreja e Estado passara a ser um mal menor diante da união (CARVALHO, 2007, p. 156).

Depois de solto, diz Ronaldo Vainfas, “*D. Macedo afirmou, então, que a Questão Religiosa abalara o trono, mas deixara o altar de pé*” (VAINFAS, 2006, p. 184). Quando chegou a República no Brasil, Dom Macedo foi elevado, pelo Papa Leão XIII, à dignidade de Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil. Em 21 de março de 1891, morre Dom Macedo, ocupando o cargo eclesiástico no Brasil.

Na última fase do Império, o líder episcopal é Dom Macedo Costa, que orienta os clérigos para seguirem as diretrizes romanas. A Igreja, na chegada da República, estava assustada com os rumos do país, pois via com reservas e desconfiança o novo regime, temerosa do lugar que lhe seria destinado nesse novo sistema. Em carta, a 22 de dezembro de 1889, a Rui Barbosa, seu ex-aluno, defende a união Igreja-Estado, mas admite uma separação se esta não levar a uma secularização da Igreja. Com essa atitude evita um conflito entre republicanos e eclesiásticos:

Não desejo a separação, não dou um passo, não faço um aceno para que se decreta no nosso Brasil o divórcio entre o Estado e a Igreja [...] Se o Governo Provisório está resoluto a promulgar o decreto. Se é inevitável e intransferível, ao menos, atenda-se o mais possível aos direitos da Igreja, mantenha-se e respeite-se a sua situação adquirida entre nós há cerca de três séculos[...]Parece-me que se poderia muito bem dar liberdade à Igreja Católica e aos outros cultos, sem chegar ao divórcio, a separação com essa Igreja a que pertence quase todo o povo brasileiro. O que é certo, porém, é que se querem ter uma república, devem fazê-la cristã. Sem isso não se edifica coisa alguma; amontoam-se ruínas. Sem religião é impossível assegurar às sociedades humanas um porvir de paz, de ordem, de prosperidade; prepara-se um encadeamento de baixezas, de opressões, de vergonhas e de catástrofes [...] (MATOS, 2002, p. 254).

uma vez o Sumo Pontífice que a seita maçônica é infensíssima inimiga da fé católica, é filha de Satanaz, tendo assoberbado os governos, é a causa da perdição das almas e da horrível perseguição que sofremos; 3º Pio IX alegre-se com a firmeza de seus amados Filhos, assegura-nos a vitória da fé, louva o clero paraense por seu zelo na defesa dos direitos da Igreja, exorta-o a ficar firme no seu posto de honra e aconselha a oração por intercessão da Imaculada Mãe de Deus; 4º O Pastor universal declara que a maçonaria reúne em si a malícia de todas as seitas antigas, não podendo haver ordem, paz e tranquilidade, enquanto ela subsistir no mundo e dominar os governos; 5º Precisamos do auxílio sobrenatural para vencer esta malvada seita, compêndio de todos os erros, heresias e impiedades, a qual será aniquilada pela Santíssima Virgem, a Imaculada Maria, Mãe de Deus. (LUSTOSA, 1992, p. 318).

Esse documento expressa a negociação e influência de Dom Macedo sobre a Constituição de 1891, que não pode ser esquecida, pois conseguiu “*garantir à Igreja a propriedade dos bens imóveis eclesiásticos e a vida das instituições e do clero católico, afastando qualquer possibilidade de perseguição anticlerical*” (MANOEL e FREITAS, 2006, p. 8). O Episcopado Nacional, ainda sob a liderança de Dom Macedo, apresentou a Carta Pastoral Coletiva de 1890. Pela primeira vez na história do país houve uma manifestação coletiva dos bispos, no documento eles sintetizam a doutrina oficial da Igreja.

Para Ivan Manoel, o resultado da ação de Dom Macedo durante o Império e nos primeiros momentos da República, demonstra os limites da ilustração e do liberalismo no Brasil, além de demonstrar “*o poder exercido pela Igreja Católica na sociedade brasileira, poder que não há que ser ignorado ou menosprezado por nenhum historiador*” (2006, p.8).

A Comarca Eclesiástica do Alto Amazonas

A Província, a 13 de abril de 1855, adquiriu o *status* de Comarca Eclesiástica do Alto Amazonas, vinculada ao Bispado do Pará, sob a administração de Dom Afonso Torres. Antes da criação da Comarca já existiam na região 17 freguesias. O crescimento da vida eclesiástica da Comarca foi lento. O Cônego Bernardino, em 1873, registrou 22 freguesias, e segundo ele quase a metade encontrava-se sem párocos (SOUZA, 1873, p. 268). Durante o período em que vigorou a Comarca Eclesiástica foram criadas 10 novas paróquias.

Na capital da Província, por ocasião da criação da Comarca, existia apenas uma paróquia com duas igrejas: a Matriz de Nossa Senhora da Conceição⁵¹ e Nossa Senhora dos Remédios⁵². Nas últimas décadas da vida da Comarca ela passou a abrigar mais uma capela na cidade de Manaus: São Sebastião⁵³. A Manaus da Comarca Eclesiástica do Alto Amazonas possuía um ritmo próprio, mas começava a viver tempos agitados

⁵¹ Os missionários Carmelitas assumiram a missão do Rio Negro em 26 de novembro de 1694 e no ano seguinte construíram a primeira igreja, no lugar onde mais tarde seria a cidade de Manaus. A pequena igreja foi dedicada a Nossa Senhora da Conceição. Na segunda metade do século XVIII foi modificada e ampliada, durante o governo de Lobo d’Almada. (MACIEL, 2014).

⁵² A igreja dos Remédios foi construída em 1818 pelo governador da Capitania de São José, que promoveu reformas no Lugar da Barra. Joaquim do Paço, segundo J.B., “*creou um imposto, em dinheiro, a que ficaram obrigados todos os moradores, como esmola para a ermida de N. S. dos Remédios que começou a levantar*” (J.B. 1927, p. 5).

⁵³ Apresentaremos a igreja de São Sebastião no 3º capítulo, pois esta só adquiriu o status de paróquia quando Manaus já era a sede da Diocese.

que lhe exigiam mudanças para abraçar a modernidade que chegava de forma um tanto quanto abrupta, passando a conectá-la com o cenário internacional, proporcionando novas relações com os outros espaços brasileiros.

Em 1864, Dom Macedo Costa passou pela primeira vez em Manaus, em visita pastoral, e realizou na capela dos Remédios a cerimônia de ordenação do padre Augusto Collére, que era o reitor do Seminário São José. Preocupado com a redução do clero, planejou e pôs em prática o Cristóforo, um barco a vapor que passou a percorrer os rios. Os padres, envolvidos nessa missão, visitaram seringais e denunciaram as condições de exploração e os vazios espirituais sofridos por aquela população. O Cristóforo também nasceu com o objetivo de despertar novas vocações⁵⁴, ele representou, de acordo com Reis, “*uma Igreja em movimento, subindo e descendo o rio gigante...*” (A Reação, 1946, p. 21).

Com Dom Macedo a situação eclesiástica da Amazônia, até então precária, começou a ser modificada especialmente com a chegada das ordens religiosas que possibilitaram uma presença mais efetiva do clero junto às diversas localidades. As desobrigas passaram a ser “*constantemente, erguem-se capelas, oratórios. A paisagem espiritual toma novas cores*” (REIS, 1997, p. 277).

Dom Antônio de Macedo estabeleceu comunicação com os vigários da Comarca do Amazonas, dando sempre assistência e mostrando preocupação com a vida sacerdotal. Em 1864, saindo em visita pastoral, passou em várias localidades do Amazonas, chegando a Manaus, concedeu a ordem de presbítero ao Reitor do Seminário⁵⁵. Em 1873, ao passar novamente por Manaus, concedeu a ordem a três sacerdotes: Raimundo Amâncio de Miranda⁵⁶, José Henrique Félix da Cruz Dácia⁵⁷ e João Rodrigues de Assunção⁵⁸. Dez anos depois, ordenou mais um padre, destinado a auxiliar a Silves, João Coelho de Miranda⁵⁹.

⁵⁴ O Cristóforo contava com 12 sacerdotes com a missão de “*derramar a palavra divina por entre as gentes do vale*” (REIS, 1942, p. 81).

⁵⁵ Dom Macedo passou por Codajás, Coari, Tefé, Fonte Boa, Tocantins, São Paulo de Olivença, Tabatinga e Manaus onde permaneceu por mais tempo. O ordenado presbítero foi Augusto João Maria Culerre, esse fato mostra a necessidade de mais sacerdotes, pois mesmo antes de sua ordenação já teve que assumir a direção do Seminário. (LUSTOSA, 1992, p. 111-112).

⁵⁶ O Cônego Raimundo Amâncio assumiu em 1878 os cargos de Vigário Geral do Alto Amazonas e de vigário interino da freguesia de Nossa Senhora dos Remédios, nomeado por Dom Macedo. (J. B. 1927, p. 26).

⁵⁷ O Cônego Félix da Cruz Dácia era o vigário dos Remédios na ocasião da elevação do Amazonas a Bispado. (J. B. 1927, p. 30).

⁵⁸ A ordenação foi em 7 de junho de 1873. (RAMOS, 1952).

⁵⁹ A ordenação dos padres foi em 26 de março de 1883. (RAMOS, 1952).

Em 1876, escreveu uma nova carta solicitando a criação do Bispado do Amazonas⁶⁰. Dez anos depois, o deputado cônego José Félix da Cruz Dácia, propõe na Assembleia Provincial, uma solicitação para a ereção do Bispado no Amazonas⁶¹. Crescia assim, a expectativa, “*clero e leigos se reuniam para tratar do assunto*” (A Reação, 1946, p. 24) e comissões foram montadas para edificar o patrimônio do futuro Bispado⁶².

Amazonas: uma Diocese romanizada⁶³

Com a separação entre Igreja e Estado, houve um rápido crescimento das dioceses e atividades das novas associações católicas, que auxiliavam o clero no processo de romanização. Ao se livrar do Padroado e com a tão temida República, a Igreja respirou ares de liberdade⁶⁴, deixando claro que para ser católico era preciso ser romano.

O processo de Romanização estava a todo vapor, com o crescimento da imprensa católica, a entrada de grupos religiosos vindos da Europa, com a organização de Congressos Católicos, e investimento na educação, que constituiu uma das maiores preocupações dessa fase de romanização. Foi em meio a essas transformações que se erigiu a Diocese de Manaus, na fase da sementeira dos projetos romanizantes, recém criada em uma região que passava por bruscas mudanças, com o advento da economia da borracha.

A Nova Diocese foi criada em 1892, pelo Papa Leão XIII, que mostrou grande preocupação com a extensão gigantesca da Diocese do Pará e também com a necessidade de atingir todos os cantos da Amazônia, para que outras ideias e crenças não proliferassem em seu interior. Manaus parecia pronta para receber esta grande responsabilidade. Possidônio da Mata registra este acontecimento:

A diocese de Manaus foi criada pelo papa Leão XIII, em 27 de abril de 1892, desmembrando-a da diocese de Belém. O território da nova diocese correspondia então a todo o Estado do

⁶⁰ O documento é de 07 de dezembro de 1876. (Cf: RAMOS, 1952).

⁶¹ A solicitação foi dirigida à Assembléia Provincial do Amazonas em 26 de abril de 1886. (RAMOS, 1952).

⁶² O Monsenhor Raimundo Amâncio de Miranda estava à frente do movimento. (A Reação. Manaus, março de 1946. p.23).

⁶³ Durante os 60 anos da Diocese do Amazonas, seis Bispos e um administrador apostólico a dirigiram: Dom Lourenço da Costa Aguiar; Dom Frederico Benício de Souza Costa; Dom João Irineu Joffily; Dom Basílio Manuel Olímpio Pereira; Dom João da Mata de Andrade e Amaral; e Dom Alberto Gaudêncio Ramos, que se tornou o 1º Arcebispo da Arquidiocese de Manaus, em 1952. (MACIEL, 2014).

⁶⁴ Por ocasião da proclamação da República, existiam no Brasil apenas uma arquidiocese e onze dioceses. A liberdade religiosa, garantida pela constituição de 1891, deu possibilidade para criar novas áreas eclesiais. Assim, antes de terminar o século XIX, cinco novas dioceses surgiram. Até 1910, as dioceses chegam ao número de 30, em 1920, chegam a 58, e em 1930 chegam a 85, foi um rápido crescimento para uma Igreja outrora ameaçada. (MACIEL, 2014)

Amazonas, isto é, 1.941.680 km, com uma população estimada em 250 mil habitantes, sem relacionar a população indígena. Manaus tornou-se, assim, um outro centro importante de irradiação da missão evangelizadora da Igreja. A fundação da nova diocese correspondia não só aos anseios de lideranças eclesíásticas e políticas do Estado, mas a uma urgente necessidade pastoral... (MATA, 1992, p. 348)

Pensar em Manaus nos primeiros anos da República é pensar ao mesmo tempo nos primeiros anos da Diocese. O aspecto religioso faz parte do emaranhado de relações, e é tão relevante compreendê-lo quanto os demais elementos constitutivos da cidade daquele momento. O espaço geográfico, as pessoas em suas variadas funções e caracteres correspondem ao espaço administrativo eclesíástico: a Diocese.

Manaus recebeu o status de Diocese, o que coroava o seu crescimento na direção de uma grande cidade. A elite passou a se sentir igualmente agraciada, pois não bastava ser liderança e acumular bens, o reconhecimento religioso concedeu um *status* diferente, como um presente divino. Inserir-se nas atividades ou associações da Igreja lhes concedia um algo a mais, sentir-se divinamente recompensado e reconhecido como eleito de Deus. A liberdade de culto promulgada pela nova Constituição, de 1891, não alterou significativamente a religiosidade manauara.

O escolhido para conduzir a nova Diocese foi quem conhecia bem o Amazonas, pois fora Vigário Geral⁶⁵. Dom Lourenço da Costa Aguiar⁶⁶ foi recebido pelos fiéis católicos e por uma comitiva presidida pelo governador, dado interessante uma vez que os tempos já eram de República; isso mostra a euforia de um modo geral diante da criação da Diocese que dava a Manaus o *status* de uma grande cidade. Dom Lourenço dando ciência de sua posse registou:

Com a maior satisfação, levamos ao conhecimento de V. Ecia Revma que n'esta data fizemos a nossa entrada solenne n'esta Episcopal cidade de manaós, inauguramos e tomamos posse pessoal e jurisdição da Dioceze do Amazonas, na forma do stylo, e com todas as solemnidades prescriptas pelos Cânones.⁶⁷

⁶⁵ Em 09 de janeiro de 1877 o padre José Lourenço foi nomeado Vigário Geral; no ano de 1894, o então Cônego recebe a nomeação para ser o primeiro Bispo do Amazonas. (RAMOS, 1952).

⁶⁶ Nascido em Sobral, Ceará, a 9 de agosto de 1847; foi sagrado bispo em 11 de março de 1894 em Petrópolis; assume a Diocese dois anos após sua criação em 16 de janeiro de 1894 como o primeiro bispo do Amazonas; deixa a Diocese em maio de 1905, falecendo um mês depois. (MONTEIRO, 1958, p.131).

⁶⁷ Documento enviado ao Bispo de Fortaleza Dom Joaquim Vieira, que era o visitador encarregado de efetivar o Bispado em Manaus. (*O documento de posse, 18 de junho de 1894*).

Ao inaugurar a Diocese em 1894⁶⁸, Dom Lourenço apresentou ao clero e aos fiéis uma Carta Pastoral, onde expôs seu programa de governo, deixando claro quais as suas principais preocupações e os direcionamentos de sua proposta para estruturar esta Diocese nos moldes desejados pela Santa Sé. Percebemos que ao mesmo tempo há uma preocupação com a localidade e suas necessidades espirituais, associada às diretrizes romanizantes da Igreja. Inicia falando da realização de um ardente desejo, que agora por ação suave e forte de Deus transformou o Amazonas em Bispado. Foi uma espera longa: *“Tudo, entretanto, n’este mundo vem a tempo”* (AGUIAR, 1894, p.6).

Fazendo um rápido balanço da história civil-eclesiástica do Amazonas, Dom Lourenço diz que só tardiamente se tornou Capitania; que ao despontar sua autonomia política, não perceberam seu fulgor e sua vastidão e classificaram-no apenas de Comarca, e que somente 30 anos após a Independência, foi transformada em Província; muitas regiões menores haviam sido elevadas à Prelazia e depois a Bispado, e o Amazonas ainda esquecido. Dom Lourenço diz que não havia chegado o tempo *“no relógio da Providência”* (1894, p.7). Somando-se aos esforços e desejos locais, o Chefe da Cristandade, Leão XIII, decretou:

Para a formação da nova Diocese do Amazonas, desmembramos para sempre, por auctoridade Apostolica, o território do Estado deste nome, da Diocese de Belém, ao qual pertencia, e o damos perpetuamente à Igreja do Amazonas por Diocese. Fundamos perpetuamente a Sé e a Cadeira Episcopales de Manaós e elevamos á dignidade de Igreja Cathedral a Igreja dedicada a Mãe de Deus Imaculada (1894, p.8).

Dom Lourenço, lembrando Santo Agostinho, fala da autoridade infalível da Igreja Romana *“... sem cuja auctoridade, nem o proprio Evangelho é crível”* (1894, p.12). Na obediência à missão apostólica, cabe preservar *“a intereisa da Fé Cathólica”* (p.12); completando a missão está o ensino, o Bispo deve ser o Mestre, a Diocese uma escola.

Por isso, seu programa segue três diretrizes: a primeira corresponde à Instrução dos padres, que é a escola apostólica: onde se deve associar ciência e piedade na formação sacerdotal, pois *“um sacerdote sem livros, sem estudo, sem leitura, é como o soldado sem armas, o escriptor sem penna, o cego sem guia”* (1894, p.19); o padre deve saber

⁶⁸ Em 18 de junho de 1894, Dom Lourenço chega a Manaus e instala a Diocese, toma posse como o 1º Bispo. (RAMOS, 1952).

usar a sabedoria, não esquecendo que a ciência não pode caminhar sem virtude, e manter a graça sacerdotal. A base aqui é buscar manter uma constante troca de ideias, uma formação permanente.

A segunda diretriz é a escola eclesial: que nasceu da combinação entre experiência e necessidade; seguindo os passos de Trento, o seminário deve ser a expressão da renovação da terra, semeando entre a mocidade. Leão XIII reafirma na Bula de criação da Diocese que a mocidade “... é como a oliveira fructifera nos campos do Senhor” (1894, p.27). Portanto, o seminário é a base, e se for próspero, diz Dom Lourenço “*Tudo florescerá na Diocese...*” (1894, p.28); e conclui “*façamos seminário digno de nós, dos alevantados intuitos do Amazonas, da grande fé do nosso povo, das necessidades da Sancta Igreja de Deus*” (1894, p.29); deve, portanto, resplandecer em ciência e em moral.

A terceira diretriz é a de maior amplitude, pois, diz respeito à família, que é a base da sociedade e deve ter por fundamento a religião. Dom Lourenço reafirma que pelo batismo todos fazem parte de um só corpo místico. Aqui o Bispo lembra que Deus não pode ser apagado e que tudo deve ser revestido a Ele. Dom Lourenço fala que “*a vocação à fé católica não é só para os indivíduos em separado, senão conjuntamente para as coletividades*” (1894, p.43); esta fé é alimentada pela família, que para ele é o alicerce, onde religião e pátria devem estar juntas, pois, é o viveiro do povo cristão.

Conclui que a família é a escola, e que a educação é amor: “*Educar é obra complexa: é instruir o espírito e formar o coração*” (1894, p.55). Não basta, portanto saber de cor a doutrina, é preciso que ela se faça presente conscientemente. A educação deve formar o homem, levando-o a “*temer a Deus e observar os seus mandamentos*” (1894, p.57). Ao encerrar sua Carta Pastoral, Dom Lourenço convida o povo a unir-se ao Bispo numa fusão, como o Rio-Mar no Oceano.

Assim nascia a Diocese com um projeto bem estruturado e com enormes desafios pela frente. Pautado na sua própria experiência de que uma família estruturada no Catolicismo apresenta os alicerces necessários para fazer escolhas coerentes e especialmente não se desviar da fé católica, por isso “*a filosofia do grande diocesano une Religião à Moral, como duas irmãs inseparáveis*” (BITTENCOURT, 1973, p. 304).

Durante seu Bispado, Dom Lourenço ordenou doze sacerdotes, dos quais dois em Manaus, e criou antes da virada do século duas novas paróquias para a Diocese, em

1896: a de Manacapuru, dedicada a Nossa Senhora de Nazaré; e a do Juruá, que teve por orago São Felipe. Dom Lourenço também pôs em prática as viagens pastorais tão aconselhadas pelo Concílio Trento e exigidas pelo Concílio Vaticano I.

Dom Lourenço também se destacava pela sua formação, o que foi um dos requisitos para ser nomeado Bispo; portanto, estava inserido nos padrões exigidos pela romanização: cultivar o espiritual e a moral, bem como a busca constante do conhecimento. Dom Lourenço atendia ao perfil que Leão XIII desejava ver em seus bispos, isto é, o entrelaçamento entre Fé e Razão⁶⁹.

Dom Lourenço faleceu em 1905, em Lisboa, sendo seu corpo trasladado para Manaus onde foi depositado em cripta no interior da Matriz de Nossa Senhora da Conceição. Bittencourt conclui a biografia de Dom Lourenço de forma comovente: *“Repousa, assim, no Templo em que, por tantas vezes, sua voz, do altar e do púlpito, ecoou, pedindo a Deus, mercês para o Amazonas, para o Brasil e para a Humanidade”* (1973, p. 305).

⁶⁹ Efetivando a Romanização, foi criada em 1903 a Prelazia de Santarém, e como braço da Diocese chegaram os religiosos: Espiritanos (1897); Agostinianos (1900); Capuchinhos da Lombardia (1906). E, as femininas: Filhas de Sant’Ana (1890). (Cf: MACIEL, 2014).

REFERÊNCIAS

Documentos Eclesiásticos

AGUIAR, Dom José Lourenço da. *Carta Pastoral de Inauguração da Diocese do Amazonas*. 1894.

COSTA, Dom Antônio de Macedo. *Carta do Excelentíssimo Bispo do Pará ao Excelentíssimo Senador Ambrósio Leitão da Cunha*. 31 de julho de 1873. (fac-similado) Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto, 2000.

LUSTOSA, Dom Antônio de Almeida. *Dom Macedo Costa: Bispo do Pará*. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1992.

RAMOS, Dom Alberto Gaudêncio. *Cronologia Eclesiástica da Amazônia*. 1952.

SOUZA, Cônego Francisco Bernardino de. *Lembranças e Curiosidades do Vale do Amazonas*. 1873. Manaus: Associação Comercial do Amazonas; Fundo Editorial, 1988.

Jornais

Suplemento de A Reação. *Visão Histórica da Diocese de Manaus nas Festas Jubilares de 1946*. Manaus, Março de 1946.

Bibliografia

AZZI, Riolando. *A Sé Primacial de Salvador: a Igreja Católica na Bahia 1551-2001*. Petrópolis: Vozes, 2001. vol. 2 período imperial e republicano.

BITTENCOURT, Agnello. *Dicionário Amazonense de Biografias: vultos do passado*. Rio de Janeiro: Conquista, 1973.

CARVALHO, José Murilo de. *D. Pedro II*. São Paulo: Companhia das letras. 2007.

CECHINATO, Luiz. *Os 20 Séculos de Caminhada da Igreja: principais acontecimentos da Cristandade, desde os tempos de Jesus até João Paulo II*. Petrópolis: Vozes. 1996.

FILHO, João Dornas. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo: Companhia editora Nacional. Série 5ª - Brasiliana – vol. 125. Biblioteca Pedagógica Brasileira.

FRAGOSO, HUGO. A Igreja Instituição. In: BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja no Brasil*: Petrópolis: Vozes, 1992.

GUERREAU, Alain. *El Futuro de un Pasado: la Edad Media en el siglo XXI*. Barcelona: Crítica, 2002.

HOORNAERT, Eduardo. O Cristianismo Amazônico. In: HOORNAERT, Eduardo (org). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990.

JOHNSON, Paul. *O Livro de Ouro dos Papas*. : a vida e a obra dos principais Líderes da Igreja. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp. 2003.

MACIEL, Elisângela. “*Igreja de Manaus, porção da Igreja Universal*”: A Diocese da de Manaus vivenciando a Romanização (1892-1926). Manaus: Valer, 2014.

MANOEL, Ivan Ap. e FREITAS, Naionora M. B. *História das Religiões: desafios. Problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos*. São Paulo: Paulinas, 2006. Simpósio Nacional de Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR (2004).

MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2002. – (Coleção Igreja na história). Tomo 2, período imperial e transição republicana.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Tomo IV – o mundo contemporâneo. São Paulo: Loyola. 1996.

MATA, Raimundo Possidônio C. A Igreja Católica na Amazônia da Atualidade. In: HOORNAERT, Eduardo. (org.) *História da Igreja na Amazônia*. Vozes/Petrópolis, Rio de Janeiro, 1992.

REIS, Artur Cezar Ferreira. *A Conquista Espiritual da Amazônia*. 1942.

REIS, Artur Cezar Ferreira. *O Seringal e o Seringueiro*. 1997

SANTOS, João. A Romanização da Igreja Católica na Amazônia (1840-1880). In:

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Vozes/Petrópolis, Rio de Janeiro, 1992.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889)*. Rio de Janeiro: objetiva. 2002.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: UnB, 1980.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O Processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 2007.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2006.

AS PÁGINAS HISTÓRICAS DA IMPRENSA CATÓLICA PAULISTANA PERMANÊNCIAS, TRANSIÇÕES E CENSURA A PARTIR DO JORNAL *O SÃO PAULO* (1972-1978)⁷⁰

Fabio Lanza⁷¹ (UEL)

Andressa Alves Silva Melo⁷² (UEL)

Gabriella Nobrega Tamiozzo⁷³ (UEL)

José Wilson A. Neves Jr⁷⁴ (UEL)

Vinicius Soares Corrêa⁷⁵ (UEL)

Resumo

Por meio pesquisa documental nas edições publicadas do jornal católico paulistano *O São Paulo* (1956) e no seu respectivo arquivo censurado pela Ditadura Militar (1970) foi possível identificar as diferentes linhas ideológicas que subsidiaram o processo histórico desse órgão oficial da Arquidiocese de São Paulo, bem como associá-las a partir de 1970 com as mudanças oriundas da Teologia da Libertação, do Concílio Vaticano II e as aspirações nacionais por mudanças no Brasil. O arquivo censurado foi trabalhado de forma inédita nessa pesquisa, no campo das Ciências Sociais no Brasil. Foram percebidos aspectos associados às transições e mudanças na matriz ideológica norteadora da Arquidiocese de São Paulo, a partir d'*O São Paulo*, e por ultimo, no arquivo vetado os diferentes conceitos de democracia e o apoio ao movimento estudantil universitário.

Palavras-chave: Sociologias das Religiões; Conceitos de Democracia, Ditadura Militar (1964-1985); Movimento Estudantil e Educação.

Abstract

Through documentary research in published editions of the Catholic newspaper *The São Paulo São Paulo* (1956) and its file censored by the military dictatorship (1970) were able to identify the different ideological lines that supported the historical process of the official organ of the Archdiocese of Sao Paulo, and associate them since 1970 with the changes arising from the liberation theology of Vatican II and national aspirations for change in Brazil. The censored file was worked in an unprecedented way in this research, in the field of Social Sciences in Brazil. Aspects were perceived

⁷⁰ A contribuição a seguir está vinculada às investigações desenvolvidas junto ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, ao Programa de Mestrado em Ciências Sociais da UEL e Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades da UEL-PR, ao Grupo de Pesquisa “História, Sociedade e Religião” – CNPq/UEL. O texto a seguir foi reformulado e ampliado a partir de debates anteriores. Contou com fomento do CNPq, CAPES e Fundação Araucária - PR.

⁷¹ Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Mestrado da Universidade Estadual de Londrina – Paraná – Brasil. Bolsista do CNPq de Pós-Doutorado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais na PUC/SP. E-mail: lanza1975@gmail.com.

⁷² Graduanda do curso de Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina e bolsista do OBEDUC-Ciências Sociais (CAPES/UEL). E-mail: andressasilvamel123@hotmail.com

⁷³ Graduanda do curso de Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina e bolsista do Programa de Iniciação Científica/Fundação Araucária. E-mail: gaby_tamiozzo@hotmail.com

⁷⁴ Mestrando em Ciências Sociais e bolsista Capes pela Universidade Estadual de Londrina, bacharel e licenciado em Ciências Sociais (UEL) vinculado ao grupo de pesquisa “História, Sociedade e Religiões” – CNPq/UEL. E-mail: nevesjr1991@gmail.com

⁷⁵ Graduando do curso de História pela Universidade Estadual de Londrina e vinculado ao grupo de pesquisa “História, Sociedade e Religiões” – CNPq/UEL. E-mail: vinisofia@hotmail.com.

associated with transitions and changes in guiding ideological matrix of the Archdiocese of São Paulo, from of The Sao Paulo and finally, the file vetoed the different concepts of democracy and support for the university student movement .

Keywords: Sociology of Religion; Democracy concepts; Military dictatorship (1964-1985); Student Movement and Education.

Introdução

As pesquisas produzidas a partir do semanário católico *O São Paulo* são restritas, o maior número foi realizada pelos padres ou estudantes vinculados à teologia. Além dessa perspectiva podemos destacar a contribuição do Padre Aparecido Pereira que defendeu seu trabalho “Tesi de Giornalismo” sobre a censura ao semanário no Centro Internacional de Estudos sobre Opinião Pública em Roma (1982) e a tese de livre-docência na área de comunicação da Profa. Ana Maria Fadul (em 1986 na ECA-USP). Dessa forma, no campo das Ciências Sociais não houve produção sobre as edições do semanário católico iniciadas em 1956 e nem sobre o arquivo de matérias e documentos censurados durante a década de 1970 pela Ditadura Militar no Brasil.

Desde 2012 as equipes do Grupo de Pesquisa “História, Cultura e Sociedade” (CNPq/UEL-PR), do Centro de Documentação e Pesquisa Histórica (CDPH-UEL), d’*O São Paulo* (Administrativa e Editorial) e dos Programas de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC SP e da UEL PR, com apoio do Centro de Documentação e Informação Científica (CEDIC - PUC SP), conseguiram projetar um trabalho conjunto e colaborativo, de forma, que foi possível a disseminação dos materiais que sofreram censura prévia durante a década de 1970.

A produção das análises e interpretações apresentadas nesse trabalho pautou-se nas fontes documentais e partiu das formulações acerca das matrizes ideológicas utilizadas pelos arcebispos – Dom Agnelo Rossi e Dom Paulo Evaristo Arns – revisitando o período anterior, de Dom Carmelo V. Motta, frente à Fundação Metropolitana Paulista, mantenedora do jornal *O São Paulo* e que utilizaram desse meio de comunicação como forma de disseminação da sua orientação ideológica aos membros da Igreja de São Paulo e à sociedade em geral.

As fontes documentais se basearam em documentos históricos sobre a Igreja Paulistana, e as publicações d’*O São Paulo*, privilegiando as matérias da primeira página e os editoriais; e empregando as contribuições da análise do discurso e de conteúdo sob o ângulo de distintos autores.

As fontes orais utilizadas⁷⁶ foram eleitas a partir dos sujeitos de pesquisa e selecionadas qualitativamente tendo em vista as experiências pessoais enquanto componentes do clero paulistano e suas relações com os MCS da Arquidiocese de São Paulo.

⁷⁶ Padre Aparecido Pereira e Dom Paulo Evaristo Arns.

Ao longo do processo de pesquisa atual que envolveu os diversos pesquisadores e instituições foram identificados, organizados e publicizados 184 (cento e oitenta e quatro) matérias ou documentos externos recebidos para publicação que foram censurados do semanário *O São Paulo*, estão disponibilizadas por meio de cópias digitais na rede mundial de computadores para acesso livre e gratuito⁷⁷.

Diferentes matrizes ideológicas d’*O São Paulo*

Nessa perspectiva foram identificadas as diferentes linhas ideológicas que subsidiaram o processo histórico d’*O São Paulo*, órgão oficial da Arquidiocese de São Paulo.

O conceito de matriz ideológica é entendido como a base do “discurso que revela a ação [e] revela também o sujeito”. Por isso, a matriz ideológica permite “a atribuição de sentido às coisas”, ela é expressa no discurso (oral e escrito) (SADER, 1988, p. 57).

Dessa forma, foi possível identificar, a partir das matérias selecionadas e das fontes orais, ao longo do processo de investigação as matrizes ideológicas expressas nesses discursos, “tendo em vista que a linguagem não é um mero instrumento neutro que serve para comunicar alguma coisa que já existisse independente dela” (SADER, 1988, p. 57).

A busca pela identificação das matrizes ideológicas que subsidiaram as publicações d’*O São Paulo* foi possível ao revisitar os períodos dos arcebispos⁷⁸, cardeais Dom Carlos Carmelo V. Motta (1956⁷⁹ a 1964), Dom Agnelo Rossi (1964-70) e, por último, Dom Paulo Evaristo Arns (1970-85⁸⁰). Desta forma, a periodização utilizada no processo da pesquisa documental seguiu o seguinte encadeamento e formulações sobre as diferentes matrizes ideológicas que caracterizaram cada época:

O primeiro período, de 1956 a 1966, envolve a fase final do arcebispado⁸¹ do cardeal Motta, quando ocorreu a fundação d’*O São Paulo*, e parte do arcebispado⁸² do cardeal Agnelo Rossi. É importante perceber que esta fase está vinculada à institucionalização do próprio semanário pela Arquidiocese, colaborando para a legitimação dos valores e mensagens católicas na metrópole que se constituía, além de publicizar a participação

⁷⁷ No endereço eletrônico://www.uel.br/cch/cdph/portal/pages/paginas-censuradas-d-o-sao-paulo.php.

⁷⁸ Informação disponível em: <http://www.arquidiocese-sp.org.br/cpub/pt/Historia/Historia_bispos.php>, acessado em 21 jun. 2005.

⁷⁹ Esta data se refere à fundação do semanário, e não a todo seu período de arcebispado (1944-64).

⁸⁰ Esta data se refere ao fim da ditadura militar, e não ao seu período de arcebispado (1970-98).

⁸¹ Arcebispado de 1944 a 1964.

⁸² Arcebispado de 1964 a 1970.

episcopal no Concílio Vaticano II e se referir à fase pré-golpe de 1964 e início da ditadura.

A segunda etapa, de 1966 a 1970, além de representar uma fase de transição entre a predominância conservadora e uma perspectiva progressista na gestão arcebispal da Arquidiocese de São Paulo, também envolveu as discussões oriundas do Concílio Vaticano II, o início das torturas e mortes dos opositores da ditadura militar, entre outras dimensões, coincidindo com a chegada do então bispo auxiliar Dom Paulo Evaristo Arns.

A terceira fase, de 1970 a 1985, compreende o momento marcado pela ruptura ao apoio dado aos governantes militares. Esta etapa esteve em consonância com a nomeação de Dom Paulo Evaristo Arns à condição de arcebispo e cardeal, marcada pela atuação direta junto à equipe de elaboração do semanário, com a implantação das modificações sugeridas pelo Concílio Vaticano II; a instalação mais incisiva de uma abordagem jornalística comprometida com a denúncia das atrocidades do regime militar; com a difusão dos direitos humanos e o comprometimento com os movimentos sociais do País. Este período se encerra metodologicamente com o fim da censura prévia ao semanário, tendo em vista o processo de abertura política e redemocratização.

Dessa forma, partindo para uma caracterização mais precisa sobre o referido semanário, entende-se que foi criado para ser “um instrumento de comunicação dedicado a refletir os acontecimentos à luz da doutrina da Igreja e das linhas de pastoral da CNBB e, particularmente, da Igreja que está em São Paulo” (PEREIRA, 1982, p. 146). Assim, é possível indicar, a partir da fala de Dom Paulo Evaristo Arns, que chegou em 1966 em São Paulo como bispo auxiliar e em 1970 foi nomeado arcebispo, que essa fase inicial de

O São Paulo foi bastante conservadora, o que causou-me grande admiração, pois O São Paulo deveria ter continuado no Brasil comandado pelo cardeal Motta, mas não continuou. Quando cheguei aqui em São Paulo de fato era um jornal assinado mais por compaixão do que por paixão, por isso acho que foi um período bastante difícil. Então entreguei em um período para uma equipe de jornalistas leigos e orientados por mim, mas, como a Arquidiocese de São Paulo não quis arcar com os custos, tivemos que abreviar o tempo de colaboração com essa equipe [...]; de sete mil assinantes nós imediatamente subimos para 30, 40, 50 mil e hoje certamente, quem sabe, o jornal do Estado inteiro de São Paulo ou até parte do Brasil [...]. Depois houve sempre novos períodos até o momento da intervenção do

governo totalitário [principalmente a partir de 1968, com o Ato Institucional n. 5], que impôs a todos os meios de comunicação o silêncio sobre os fatos mais interessantes para o povo (ARNS, 2001).

No sentido de ratificar a metodologia de pesquisa implementada, vinculando a busca pelas matrizes ideológicas que norteavam cada período sistematizado, a investigação oral com Pe. Antônio Aparecido Pereira⁸³ enfatizou que

nos tempos de D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, o famoso *cardeal Motta*, o jornal tinha esta visão [...], a defesa dos bons costumes, o apostolado da boa imprensa, que fosse muito firme como o apóstolo Paulo na defesa da *Sã Doutrina da Igreja*. Vale a pena folhear os jornais da época em que nós vamos ver que ele trabalhava muito nessa linha mesmo de conotação moral, de defesa dos bons costumes, defesa da moral cristã. Lendo os acontecimentos também sob a ótica cristã da época e tudo mais. Depois veio D. Agnelo Rossi, ele já imprimiu uma nova característica no jornal: tinha quase a mesma preocupação, mas o jornal foi adquirindo prestígio, uma força muito grande nos tempos de D. Paulo Evaristo, que são os tempos que eu mais conheço. *É sabido que quando veio a revolução de 1964 a Igreja apoiou a mesma como uma vitória sobre o antigo comunismo*. O Brasil estava livre do comunismo. *E de repente os militares começaram a desrespeitar os direitos humanos, torturar, tudo mais, então a Igreja, que era uma voz de consenso em relação à revolução, começou a ser uma voz de dissenso, a denunciar*. Não estava junto àquelas coisas, a prisão, a tortura, o desaparecimento de pessoas, começou a ser um dissenso à não concordar com o regime.

E como todo regime para se formar precisa do consenso da sociedade, se esse consenso não existe você tem que construir ou fabricá-lo nem que for à força. Que fizeram os militares? Começaram a tentativa de silenciar a Igreja e é nesse período exatamente que a Igreja começou a sofrer e ser censurada nos seus meios de comunicação, no conteúdo da sua comunicação. [...] O jornal inclusive foi premiado pela CIP – Imprensa Internacional, pela reação à censura. Foi exatamente aí, no episcopado de D. Paulo, com toda preocupação dele pelos direitos humanos, que o jornal ganhou maior prestígio. Depois, com a abertura democrática e tudo o mais, o próprio trabalho da Igreja também passou por revisões e hoje nós estamos com D. Cláudio Hummes e o jornal vai assumir, certamente, os caminhos, vai tomar os caminhos que ele ditar, seja pastoral, seja

⁸³ Que participa da equipe de elaboração e edição do semanário desde 1982 e atuou como editor-responsável entre 2001-2014.

leitura dos acontecimentos. *O que eu diria a você seria o seguinte:- É que no jornal O São Paulo cada arcebispo imprimiu o seu jeito, ele teve a sua fase, mas ele vem cumprindo a sua missão de ser espelho da pastoral da Arquidiocese, da leitura que a Arquidiocese faz do evangelho e dos acontecimentos sob a ótica do evangelho* (PEREIRA, 2001, grifos nossos).

Tendo em vista as formulações acima o jornal católico *O São Paulo* teve sua primeira fase expressava sua perspectiva de formação política e religiosa dos cristãos, pautada em uma doutrina católica conservadora, ultramontana, que prezava pela hierarquia institucional, tendo como sede o Vaticano e os valores tradicionais oriundos da Europa. Sob a influência do Concílio do Vaticano II, da Conferência Episcopal de Medellín em 1968 e da Teologia da Libertação, segmentos da Igreja Católica adotaram um posicionamento progressista. Isso significou também uma mudança na direção da Arquidiocese de São Paulo, sob o mando de Dom Paulo Evaristo Arns – empossado arcebispo em 1970, e na equipe editorial d’*O São Paulo*, houve novas abordagens jornalísticas em favor dos “oprimidos” da sociedade brasileira e da luta para que os Direitos Humanos (ONU-1948) fossem respeitados, aspecto que colaborou para uma ruptura entre o clero progressista paulistano e a cúpula militar que estava no poder executivo desde o Golpe de 1964.

A presença do Movimento Estudantil no semanário *O São Paulo*

A partir desse contexto e da pesquisa documental no arquivo censurado do jornal *O São Paulo*, foi identificado que atuação do Movimento Estudantil universitário era apoiada por parte da Igreja Católica. Isso é percebido na matéria intitulada: “Declaração ao povo brasileiro”, em que mostra o “apoio aos estudantes que lutam pela autonomia universitária e contra a privatização do ensino” (OSP)⁸⁴. Esse apoio significou publicações no Semanário escrito por estudantes, professores, organizações e padres que representavam os ideais das manifestações, mas que foram censurados.

Para compreender a dinâmica do movimento estudantil universitário foi necessário abordar, alguns aspectos históricos e características da União Nacional dos Estudantes (UNE), pois este movimento estava diretamente vinculado a esta organização.

⁸⁴*O São Paulo*, 1977, lauda 09. Matéria intitulada “Declaração ao povo brasileiro”, discurso do Pe. Heleno Fragozo escrito em 01/03/1977 sob a autoria de Marcelo.

A União Nacional dos Estudantes⁸⁵ foi fundada em 1937 e legalizada pelo decreto de lei nº 4080 no governo de Getúlio Vargas passou a ser uma entidade de âmbito nacional que representaria os interesses dos estudantes universitários. Durante a ditadura militar iniciada na década de 1960 essa entidade representativa foi extinta com a Lei Suplicy Lacerda em 1964, que colocava a representatividade dos estudantes universitários sob interferências e comando do governo. Em primeiro de abril do mesmo ano, a repressão contra a UNE já se antecipara, sendo sua sede no Rio de Janeiro alvo de depredação e incendiada. Esse ataque ocorrera em função do apoio da entidade dada ao presidente deposto João Goulart e a suas reformas de bases. Segundo Martins Filho (1987) a UNE era definida “como o inimigo comum a ser enfrentado”, por haver em seu movimento ideologias de esquerda.

Com a instituição do Ato Institucional nº 5 em dezembro de 1968 a repressão contra os movimentos sociais se tornou ainda mais agravante. Era vetada qualquer forma de manifestação pública de caráter político e a partir de 1969 as punições aos transgressores se tornaram mais violenta.

Com a criação da Operação Bandeirantes (OBAN), Destacamento de Operações de Informação e Centro de Operação Interna (DOI-CODI) no Governo Médici (1969-1974), as manifestações estudantis foram fortemente reprimidas.

A primeira metade da década de 70 foi governada pelo General Emílio Garrastazu Médici. Neste governo foram criados a Operação Bandeirantes (OBAN) e os DOI-CODI (Destacamento de Operações e Informações - Centros de Operações de Defesa Interna) que matizaram o recrudescimento da repressão contra os movimentos sócias contra as organizações e partidos de esquerda etc. Durante o Governo de Médici houve maior número de prisões, mortes e tortura, por isso a esquerda entrou num período de revisão e o movimento estudantil silenciou (SANTOS, 2009, p.6).

Como podemos destacar, os movimentos sociais passaram a sofrer maior repressão em consequência da criação dos aparelhos repressores vinculados ao DOI-CODI.

Forçados a se reunirem na clandestinidade, os estudantes universitários brasileiros passaram a se encontrar nas próprias escolas superiores em diferentes locais. Tentaram

⁸⁵ A partir das informações oficiais disponíveis no site: <<http://www.une.org.br/2011/09/historia-da-une/>>. Acesso em 22 de jul. 2014.

a partir da organização do Encontro Nacional de Estudantes (ENE) reorganizar a UNE, promoveram reuniões, discutindo os conteúdos de suas mobilização e estratégias de manifestações em oposição à política dos militares.

Segundo a matéria vetada pela censura d'*O São Paulo* intitulada: “A questão universitária e o movimento estudantil”, que tratou sobre a atuação desse movimento e seus objetivos, são visíveis nesse documento que as reivindicações dos estudantes tinham um caráter político em luta pela liberdade e redemocratização do país.

A nova iniciativa política dos estudantes mantém firmes os objetivos de caráter mais geral, insistindo na reivindicação de liberdades democráticas, de anistia dos presos políticos, etc. Tendo, porém como focalizador problemas mais especificamente ligados à universidade e à sua estrutura (OSP⁸⁶).

Percebe-se nesta citação que o movimento dos estudantes universitários estava também ligado às questões dos movimentos sociais, mas davam ênfase nas discussões voltadas para os problemas internos das universidades: sua precariedade, suas finalidades e o baixo investimento vindo dos órgãos públicos.

O III Encontro Nacional de Estudantes, que já havia tentado a ser realizado em dois momentos um em Belo Horizonte e o outro na USP em 1977 não se concretizou devido à intervenção policial. A terceira tentativa realizada em vinte e dois de setembro de 1977 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo sofreu uma punição brutal por conceder espaço para a reunião dos estudantes, a PUC-SP foi cercada por policiais, invadida, livros foram apreendidos por ser considerados subversivos e estudantes presos e agredidos fisicamente.

A seguir o documento analisado foi impedido de ser publicado n'*O São Paulo*, porque era sobre a invasão na PUC-SP e em outras duas universidades brasileiras, na Universidade de São Paulo e na Fundação Getúlio Vargas – SP, tratasse de um ofício destinado ao Ministro da Educação em 26 de setembro de 1977, assinado por entidades e representantes do meio universitário.

Acontecimentos recentes em diversos pontos do país têm configurado uma verdadeira escala de violência contra a

⁸⁶*O São Paulo*, [s/d], lauda 01. Matéria intitulada “A questão Universitária e o M.E”, sob autoria Comunidades Universitárias de Base, não consta data, contém 7 laudas.

universidade brasileira. Vemos de um lado, a massa de estudantes e o corpo docente, desarmados de tudo, menos da palavra que é para eles o único e digno instrumento de ação e de trabalho; e de outro, a agressividade policial garantida por um poderoso aparato material de intimidação e de repressão (OSP⁸⁷).

Nesse mesmo ofício, representando os interesses de organizações em apoio à luta do movimento estudantil universitário, relatou a invasão da PUC-SP em 1977.

A invasão brutal, a devassa de arquivos administrativos e de bibliotecas, a depredação indiscriminada, a detenção em massa de alunos, espancados e feridos, retirados à força, até de salas de aula (OSP⁸⁸).

Outra matéria do jornal *O São Paulo*, em comentário à manifestação dos estudantes da Universidade de Brasília, Cecília Lolio, faz crítica à forma como o direito de opinião é negada, condicionada pela Lei de Segurança Nacional, retratado também os motivos pelas quais os estudantes estavam sendo punidos.

Sessenta e quatro alunos da Universidade de Brasília que participavam do movimento estudantil foram punidos com suspensão ou com expulsão por medida do reitor da UNB. [...] acusados de incitação à agitação ou de sublevação do meio estudantil. [...] julgados na Justiça Militar, por terem ferido dispositivos da Lei de Segurança Nacional (OSP⁸⁹, sem data específica, lauda 1).

A partir das citações acima, percebemos algumas características do Movimento Estudantil universitário e como eram visto pela Ditadura Militar: uma ameaça, colocando em risco a Lei de Segurança Nacional, por praticarem movimentos de revoltas contra os ideais estabelecidos.

Os movimentos sociais e principalmente o Movimento Estudantil universitário foi um forte instrumento que combateu a injustiça, e lutou pelo direito de liberdade, direto de

⁸⁷ *O São Paulo*, 1977, lauda 02. Matéria intitulada “Ofício ao Ministro da Educação” em 26/09/1977, contém 5 laudas.

⁸⁸ *O São Paulo*, 1977, lauda 02. Matéria intitulada “Ofício ao Ministro da Educação” em 26/09/1977, contém 5 laudas.

⁸⁹ *O São Paulo*, [s/d], lauda 01. Matéria intitulada “Contra a verdade não há armas” sob autoria Cecília Lolio, com duas laudas.

expressão, a anistia dos presos políticos, melhorias na educação superior se opondo a educação tecnicista com objetivo de formar trabalhadores, em luta por uma educação que condissesse com uma formação crítica que levassem em consideração as questões políticas e sociais do país.

A ditadura militar impediu que atividades intelectuais e artísticas se desenvolvessem, mas não a esperança de uma juventude que lutou por condições de liberdade e democracia.

O ideal democrático vinculado ao clero progressista e ao semanário *O São Paulo*

Não é de se surpreender que em meio à imposição de um regime ditatorial as diversas camadas da sociedade começaram a fomentar anseios por diferentes ideais de democracia. O período de Ditadura Militar no Brasil (1964-85) não foi uma exceção ao caso, como pode ser constatado em uma das matérias vetadas, de forma prévia pelos militares, do semanário *O São Paulo*:

As aspirações do povo tem se manifestado nos últimos dias indicando que a única solução possível para a situação atual é simplesmente a democracia. Não bastaria, porém, uma simples mudança formal do regime, e nem apenas uma legislação nominal. É preciso um movimento democrático que instaure e oriente a marcha para refazer a vida do povo o que vale dizer um movimento capaz de ir às raízes da crise e de abrir um futuro novo que vença a tecnoburocracia e a maquiavélica vontade de poder dos políticos e dos grupos favorecidos que os incentivam (OSP⁹⁰, 9 de agosto de 1977, lauda 1)

Ademais devemos considerar que fazer alusão pública a qualquer tipo de ideal de igualdade ou democracia que não estivesse moldado na forma da doutrina de Segurança Nacional, defendida pelos militares da cúpula do poder, culminava na represália violenta por parte dos órgãos de manutenção da ordem social - como o DOPS e o DOI-CODI, por exemplo.

A partir de um trecho de uma das matérias vetadas, de forma prévia pela Ditadura Militar, podemos sustentar tal afirmação, nela segue que:

Propostas em favor de maior vitalidade democrática tem frequentemente esbarrado em argumentos preconceituosos quando não de força. E com isso o povo tem sido impedido de

⁹⁰ Autoria constando apenas o codinome “GG”.

participar efetivamente do processo político e de levantar a voz para defender seus legítimos interesses (OSP⁹¹, 1976, lauda 1).

A partir das contribuições da análise do discurso foi possível classificar os ideais democráticos que foram expostos nas matérias vetadas do semanário católico durante o período de imposição da censura prévia militar ao mesmo (1972-78). Neste trabalho, em especial, será abordado o ideal democrático católico progressista - vinculado à Teologia da Libertação e, consecutivamente, ao clero responsável pela editoração do jornal *O São Paulo*⁹².

O ideal democrático católico progressista estava pautado na defesa dos Direitos Humanos (ONU-1948), assim como no combate ao abismo social decorrente da gritante concentração de renda que se impunha ao Brasil. Tal ideal torna-se visível a partir da leitura de um fragmento de uma das matérias vetadas, nas mesmas condições das anteriores, do semanário, provinda da Arquidiocese de Olinda, na visão do clero vinculado a Teologia da Libertação:

Democracia não é e não pode ser sinônimo de ausência de autoridade; mas, também, não é criação do Estado (o que importaria em totalitarismo de direita ou de esquerda). Democracia é um regime político em que todos aceitam uma autoridade, que governa em nome do bem comum, poder maior ao qual as próprias autoridades estão sujeitas. Quanto a liberdade e aos direitos fundamentais do homem são realidades inerentes a condição humana (OSP⁹³, 1976, p. 7).

Devemos salientar que a crítica apresentada pelo clero progressista se aplica, não só, ao status quo instituído pela Ditadura Militar – regime de extrema direita – como, também, a ascensão de um Estado socialista – regime de extrema esquerda. O clero progressista vinculado ao semanário não se opõem, portanto, ao direito de propriedade privada, em si, e nem mesmo ao Estado Capitalista – desde que este garanta a vigência de um sistema democrático e impossibilite os altos níveis de desigualdade social.

Cabe neste momento analisarmos a função social da Igreja Católica na sociedade, sendo necessário termos consciência de que “a definição gramsciana de Estado permite definir a Igreja como um Aparelho Ideológico de Estado e por isso precisar suas relações com a ‘sociedade civil’” (PORTELLI, 1984, p. 37).

⁹¹ Matéria não consta autoria nem data precisa de produção, apenas o ano (1976).

⁹² Para mais informações sobre os ideais democráticos no arquivo censurado d’*O São Paulo* ver Neves Jr (2013).

⁹³ Matéria: Evangelização de Olinda.

Devemos, entretanto, considerar que a Igreja Católica se constitui como uma instituição de nível internacional, com sede no Vaticano, e que, portanto, pode ser considerada como um Aparelho Ideológico de Estado - na concepção gramsciana - de caráter capitalista em nível internacional.

As implicações desta característica peculiar da Igreja Católica se concretiza mesmo que parte do clero católico nacional tenha mantido um posicionamento de oposição a regime vigente na época, sem, obrigatoriamente, desvincular-se de sua função de Aparelho Ideológico de Estado em nível internacional sob a ótica gramsciana. Desta forma, houve uma parte do clero vinculado a organização *Tradição, Família e Propriedade* que foi oposição ao governo de João Goulart⁹⁴, como também existiu uma parte do clero católico que adotou a Teologia da Libertação e atuou em posição contrária à Ditadura Militar brasileira. Tendo como fundamento, em ambos os casos, a incompatibilidade do regime estatal vigente no Brasil com a concepção, referente a cada uma dessas frações do clero católico nacional, de sociedade Capitalista de nível internacional, mantendo, assim, a sua função social gramsciana.

A respeito do posicionamento do clero progressista nacional a favor da diminuição da desigualdade, assim como seu papel na luta pela redemocratização da sociedade brasileira podem ser percebidas a partir da análise de outra matéria vetada, de forma prévia pela censura militar, do semanário, na qual segue o trecho dizendo que “nesta abertura democrática que responda as aspirações do povo não pode deixar de levar em conta duas exigências fundamentais. Exigências que, aliás, já foram lembradas por Paulo VI, na Octagesima Adveniens (n. 43)” (OSP⁹⁵, 9 de agosto de 1977, lauda 1).

As interpretações elaboradas pelo semanário destas duas exigências citadas se constituem na repartição de bens e de poder. Não criticando o direito de propriedade privada e nem o Estado capitalista em si, e sim os extremismos que decorrem da existência do mesmo na sociedade brasileira.

A classificação deste ideal de democracia impôs a necessidade de trabalhar com as contribuições da Ciência Política, desta forma o ideal democrático católico progressista pode ser considerado como derivado da “democracia radical”.

Hoje existe uma tendência nova e forte de se pensar o socialismo como uma extensão dos direitos de cidadania, ou – e isso se torna

⁹⁴ Com a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, que teve início em 19 de março de 1964 tendo como objetivo a intervenção militar para combater as supostas ameaças comunistas do governo de João Goulart.

⁹⁵ Autoria restrita as siglas “GG”.

cada vez mais comum – de pensar a “democracia radical” como um substituto para o socialismo. Como o termo democracia se transformou no slogan de várias lutas progressistas, o único tema unificador entre os muitos projetos emancipatórios de esquerda, ele passou a significar todos os bens extra econômicos em conjunto. (WOOD, 2011, p. 232).

Um ideal elaborado a partir do conceito de democracia radical possibilitou a parcela progressista do clero brasileiro manter o seu posicionamento em oposição ao regime ditatorial imposto ao país, assim como contra a existência do “capitalismo selvagem” que vigia na sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que se desvinculavam de qualquer possível associação à subversão à ordem capitalista, ou seja, a fomentação de ideais provindos do comunismo e do socialismo.

Desta forma, o ideal democrático católico progressista forneceu ao clero da Teologia da Libertação - responsável pela elaboração do semanário *O São Paulo* no período do arcebispado de Dom Paulo E. Arns a partir de 1970 – a ferramenta necessária para expor os ideais provindos das leituras dos documentos do Concílio Vaticano II (1961-65) e da Conferência Episcopal de Medellín (1968) – elaboradas pela Teologia da Libertação – sem serem, obrigatoriamente, rotulados de comunistas pelos militares da cúpula do poder, impedindo assim as possíveis represálias violentas por parte dos militares, ao corpo editorial do semanário, decorrentes da vinculação dos mesmos a taxação de subversivos.

Considerações finais

As análises das fontes documentais tanto das publicações entre 1956 e 1985, trazem uma crença religiosa nas duas primeiras décadas de publicação muito próxima dos valores do catolicismo romanizado e conservador.

No entanto, a partir de 1970 há uma confluência de mudanças sociais, políticas e religiosas que fomentadas pela perspectiva da Teologia da Libertação na América Latina estimulou que uma parte do clero e dos teólogos da libertação propusessem um novo formato de Igreja, buscando uma identidade a partir das demandas populares, que no jogo político institucional foi desvalorizado e não obteve apoio do discurso oficial do Vaticano. Esse último aspecto rebateu fortemente na linha editorial do semanário estudado e por isso, percebemos a mudança de sua matriz ideológica frente o processo histórico inaugurado na década de 1950.

A partir do arquivo censurado, pode-se concluir que houve uma releitura e valorização da Declaração dos Direitos Humanos (ONU-1948), em que o Brasil e o Vaticano são signatários, em favor da ruptura com a política de Segurança Nacional e a repressão aos movimentos sociais: trabalhadores, estudantes, associações de bairro, indígenas e trabalhadores rurais.

Podemos identificar por meio dos discursos orais e impressos nas respectivas matérias censuradas, as características da relação estabelecida entre um grupo de católicos (clérigos e leigos) e o estado ditatorial brasileiro. A leitura do material censurado pode ser compreendida como lições sobre democracia, justiça, movimentos sociais, cidadania, direitos humanos, reforma agrária, direitos trabalhistas, economia, história, política, dentre outros, que não compuseram as grades disciplinares ou o cotidiano do povo brasileiro no processo de aprendizagem de formação da sociedade civil ou da participação popular.

REFERÊNCIAS

BRUNEAU, Thomas C. (1974) *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*. São Paulo, Loyola.

FADUL, Anamaria (1986). *Os Meios de Comunicação de Massa: um desafio para a Igreja. (O São Paulo – 1979-1985)*. Tese de Livre-Docência apresentada à ECA/USP, São Paulo.

LANZA, Fabio. (2006) *Matrizes ideológicas dos arcebispos paulistanos (1956-1985): um olhar sob o prisma do semanário O São Paulo*. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioses/pages/paginas-censuradas-d-o-sao-paulo/producoes-e-publicacoes.php>

MARTINS FILHO, João Roberto. *Movimento Estudantil e ditadura militar: 1964-1968*. São Paulo: Papyrus, 1987. 84p.

NEVES JR, José W. A. (2013) *Os bastidores da ditadura militar no Brasil (1964-85): dos documentos do DEOPS às matérias vetadas do semanário O São Paulo*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) em Ciências Sociais apresentado a Universidade Estadual de Londrina. Disponível em: <http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioses/pages/paginas-censuradas-d-o-sao-paulo/producoes-e-publicacoes.php>

PEREIRA, Antônio Ap (1982). *A Igreja e a censura política à imprensa no Brasil 1968-1979: com particular atenção à censura ao semanário arquidiocesano O São Paulo* (Tese para obtenção do diploma de Jornalismo). Roma: Centro Internazionale per gli Studi sull'Opinione Pubblica.

PORTELLI, Hugues (1984). *Gramsci e a Questão Religiosa*. São Paulo: Editora Paulinas.

SADER, Eder. (1988) *Quando Novos Personagens Entraram em Cena*. 2 ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

SANTOS, Jordana de Souza. (2009) *A repressão ao Movimento Estudantil na ditadura militar*. Revista Aurora, São Paulo, v.3, n.1, 06p.

WOOD, Ellen M. (2011). *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo.

Fontes orais

ARNS, Paulo Evaristo (2001). Entrevista realizada por Fabio Lanza sobre *O São Paulo* na Igreja do Largo do São Francisco. São Paulo, 12 jul.

PEREIRA, Antônio Aparecido (2001). Entrevista realizada por Fabio Lanza sobre *O São Paulo* na Igreja do Largo do São Francisco. São Paulo, 12 jul.

FONTES DOCUMENTAIS

OSP. Ainda no túnel. [s.d.-- de --] de 1976, 2 laudas.

OSP. Evangelização de Olinda. [s.d. -- de -- 197-]⁹⁶, 10 laudas.

OSP. Declaração ao povo brasileiro. 01 de março de 1977, 11 laudas.

OSP. A questão universitária e o M.E. [s.d -- de - 197-], 7 laudas.

OSP. Duas exigências urgentes. 9 de agosto de 1977, 2 laudas.

OSP. Ofício ao ministro da educação, Divulgado por Todos os Jornais. Assinado por Numerosas Entidades de Notória Respeitabilidade. 26 de setembro de 1977, 5 laudas.

OSP. _____. 26 de setembro de 1977, 5 laudas.

OSP. Contra a verdade não há armas. [s, d – de – 197-], 2 laudas

OSP. A Igreja Católica e a Segurança Nacional. 3 de março de 1978, 7 laudas.

Fontes eletrônicas

BRASIL, Ato Institucional nº5, 13 de Dezembro de 1968. Disponível em:
<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/AIT/ait-05-68.htm>. Acesso em 22 de jul. 2014.

BRASIL, Lei Suplicy nº 4.4464/64. Disponível em:
<<http://www.gedm.ifcs.ufrj.br/upload/legislacao/357.pdf>>. Acesso em 22 de jul. 2014.

UNE – União Nacional dos Estudantes.

Em: <<http://www.une.org.br/2011/09/historia-da-une/>>. Acesso em 22 de jul. 2014.

⁹⁶ Matéria não consta autoria nem data de produção.

A 28ª ROMARIA DA TERRA DO PARANÁ: ANÁLISE ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NA IGREJA CATÓLICA

Luiz Ernesto Guimarães – UEL⁹⁷

Fabio Lanza – UEL⁹⁸

Resumo

O presente trabalho analisa a relação entre religião e política tendo como objeto de estudo a 28ª Romaria da Terra do Paraná, sul do Brasil, ocorrida em agosto de 2014. O estudo é desenvolvido por meio da observação participante, buscando compreender na religiosidade dos romeiros nesse evento como a perspectiva política é elaborada. Foi possível constatar nessa romaria a reelaboração da Teologia da Libertação sob a temática da questão ambiental, como a crítica ao latifúndio e a monocultura de eucalipto. Isso é percebido na mistura de símbolos religiosos e “profanos”, ambos importantes na elaboração de uma religiosidade que busca transformação social a partir da mobilização política de camadas populares vinculadas aos movimentos sociais.

Palavras-chave: Sociologia das religiões; Catolicismo; Romaria da Terra, Teologia da Libertação.

THE 28TH PILGRIMAGE OF THE LAND OF PARANA: ANALYSIS BETWEEN RELIGION AND POLITICS IN THE CATHOLIC CHURCH

Abstract

The present work analyses the relationship between religion and politics having as object of study de 28th Pilgrimage of the Land of Parana, southern Brazil, which took place in August 2014. The study is developed through participant observation, seeking understanding in religiosity of pilgrims in this event as the political perspective is drawn up. It was possible to note in this pilgrimage the reworking of Liberation Theology under the theme of environmental issues, such as the critique of landlordism and Eucalypt monoculture. This is perceived in the mixture of religious symbols and “profane”, both important in the elaboration of a religiosity that seeks social transformation from the political mobilization of popular classes.

Keywords: Sociology of religions; Catholicism; Pilgrimage of Land; Liberation Theology.

Introdução

⁹⁷ Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista – *Campus* Marília (Brasil). Professor colaborador junto ao Departamento de Ciências Sociais e ao curso de Especialização em Estudos sobre Religiões e Religiosidades da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Pesquisador vinculado ao grupo de pesquisa CNPq História, Sociedade e Religião e ao projeto de pesquisa Estudo sobre religiosidade e mídia religiosa, cadastrado na Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: pr.ernesto@gmail.com.

⁹⁸ Doutor em Ciências Sociais, Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais e Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Bolsista do CNPq de Pós-doutorado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP. E-mail: lanza1975@gmail.com.

Este estudo aborda a relação entre religião e política em uma romaria no norte do Paraná, região sul do Brasil, associada a um setor mais radical e popular do catolicismo, a Teologia da Libertação, que teve sua formulação na América Latina a partir do final da década de 1960. Esse segmento tem sido muito criticado por religiosos ligados a setores mais conservadores da Igreja Católica, por sua aproximação com o marxismo, alegando haver preponderância do aspecto político em detrimento do religioso.

Após experimentar seu auge nas décadas de 1970 e 1980, a Teologia da Libertação vem enfrentando certo declínio nos últimos anos, ao mesmo tempo em que grupos carismáticos experimentam o oposto, atraindo grandes parcelas de fiéis que estavam distantes das paróquias. É o caso da Renovação Carismática Católica (RCC) que tem sido atualmente importante elemento aglutinador de fiéis às celebrações e missas, semelhantes ao pentecostalismo evangélico.

Assim, o presente trabalho analisa a 28ª Romaria da Terra do Paraná, ocorrida em Congonhinhas município no norte do Estado do Paraná, evento organizado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), órgão religioso historicamente vinculado à Teologia da Libertação, que fomenta a discussão sobre problemas sociais relacionados ao campo e a questão agrária brasileira.

A pesquisa possui caráter qualitativo, sendo utilizada a observação participante nessa Romaria, com o intuito de compreender nas práticas de devoção dos romeiros, como o aspecto político está relacionado a esse setor mais radical da Igreja Católica⁹⁹.

Por ser a romaria uma devoção antiga no catolicismo (SANCHIS, 2006), é analisado nesse estudo como essa prática é apropriada pela CPT a partir da década de 1970 na formulação da Romaria da Terra, com caráter político, com diversas críticas relacionadas ao uso da terra no contexto do sistema capitalista no Ocidente.

⁹⁹ Ao abordar a existência de setores divergentes no catolicismo brasileiro, Luiz Eduardo Wanderley afirma o seguinte: “[...] na perspectiva interior da Igreja, duas correntes históricas se destacam: os “integristas” e os “progressistas” que, apesar de caminharem em polos no plano das opções e dos interesses, formalmente chegam a se coincidir ao aceitarem ou implicitamente, um “mundo cristão”. Nesse sentido, a Igreja institucional atacou, inicialmente, todos os movimentos inovadores – liberalismo, modernismo, racionalismo, socialismo – para, num segundo momento, assimilar componentes básicos de suas teorias e mesmo práticas. Hoje, setores dentro dela, de alguma significação, tentam a integração temporal-espiritual explicitando sua fé no comprometimento com a *práxis* histórica da humanidade” (WANDERLEY, 1978, p. 94-95)

A diversidade encontrada no catolicismo diante da presença de identidades locais, como percebe Danièle Hervieu-Leger (2005), que torna difícil a possibilidade da homogeneização dessa religião, acaba sendo legitimada pelo Vaticano como maneira de não pulverização da mesma, levando a aceitação de formulações que nem sempre estão de acordo com os interesses hierárquicos da Igreja. Isso acaba contribuindo para o surgimento de diversas interpretações e práticas religiosas, dentro da mesma instituição. É o que se percebe no caso da Romaria da Terra, e de forma mais ampla em diversos setores do catolicismo que são herdeiros das propostas de libertação, outrora combatidos com mais vigor pela Santa Sé, hoje possuem certa autonomia, na perspectiva de manutenção quantitativa de fiéis nos quadros institucionais.

A Romaria da Terra

A Romaria da Terra é organizada pela Comissão Pastoral da Terra, uma das pastorais sociais da Igreja Católica no Brasil e, portanto, sua abordagem nesse estudo se faz relevante, diante da proposta desta pesquisa de verificar a interligação entre religião e política na atualidade.

Abordando o início do seu processo de sistematização, constata-se que o “surgimento da CPT ocorreu de forma oficializada em 1975, durante a XIV Assembleia Geral da CNBB” (VILLALOBOS; ROSSATO, 1996, p. 19). A sua formulação está relacionada ao contexto político e social da América Latina, bem como ao desenvolvimento de uma perspectiva religiosa, a Teologia da Libertação, que percebeu e criticou uma série de problemas sociais no continente como a pobreza, o desemprego, a carestia, o latifúndio etc. A crítica também se voltou muitas vezes à própria instituição católica, resultando no silenciamento de vários atores religiosos por parte do Vaticano, como o caso de Leonardo Boff, ocorrido em 1985.

Outro fato abordado pela Teologia da Libertação e pela qual se voltou muitos de seus adeptos¹⁰⁰ foi a oposição à instauração de ditaduras militares ocorrida em alguns países da região como o Uruguai, Paraguai, Chile, Argentina e o próprio Brasil, esse último entre 1964 e 1985. Tal posicionamento custou caro a muitos religiosos, que foram

¹⁰⁰ Nesse sentido destaca-se a figura de Dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo metropolitano de São Paulo entre 1970 e 1998, quando renunciou por limite de idade. Juntamente com o pastor presbiteriano Jaime Wright, foi organizado um extenso relatório de presos e desaparecidos políticos, bem como a descrição de várias torturas sofridas por vários jornalistas, religiosos, intelectuais, estudantes etc., que ficou intitulado “Brasil: nunca mais”.

duramente perseguidos, presos e até mesmo foram assassinados pelas ações de repressão militar.

Esse setor da Igreja Católica está associado a alguns eventos que, de alguma maneira, contribuíram para a sua sistematização posterior. O primeiro ocorreu em 1891 com a edição da encíclica *Rerum Novarum*, pelo papa Leão XIII, abordando problemas sociais enfrentados pelos operários europeus, no contexto do capitalismo industrial. “No entanto, mesmo defendendo o direito dos operários se organizarem em sindicatos, Leão XIII propõe uma doutrina social baseada na ideia de se confiar na ‘bondade dos ricos e na paciência dos pobres’” (VILLALOBOS; ROSSATO, 1996, p. 19).

Um segundo elemento ocorreu em 1962, com a convocação do Concílio Vaticano II pelo papa João XXIII. Buscando aproximar a Igreja dos problemas sociais da época e estabelecendo um papel de contestação política, gerou o que é chamado de *aggiornamento*: “o processo de abertura e inserção [da Igreja] no mundo” (VILLALOBOS; ROSSATO, 1996, p. 20).

Na América Latina algumas interpretações do Concílio Vaticano II foram discutidas e elaboradas nas Conferências do CELAM (Conselho Episcopal Latino-americano) em Medellín, Colômbia (1968) e Puebla, México (1979).

Sua expressão ideológica sistematizada é a Teologia da Libertação e sua experiência referencial, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Sua visibilidade social está associada ao papel que a Igreja Católica desempenhou no apoio e articulação dos movimentos sociais de contestação do regime militar, no contexto político dos anos de 1970 e 1980 (STEIL, 2004, p. 21).

Nesse contexto da Teologia da Libertação no Brasil e América Latina é que são formuladas várias pastorais sociais, inclusive a Comissão Pastoral da Terra. “Dentro de seu trabalho na questão agrária, opta preferencialmente por trabalhar com boia-frias, sem-terras e pequenos proprietários, valorizando dentro de sua estrutura funcional a participação dos leigos” (VILLALOBOS; ROSSATO, 1996, p. 25).

A Romaria da Terra está associada a essa vertente religiosa, sendo organizada pela CPT, como observado anteriormente, em um período de efervescência política. A partir dos problemas relacionados ao campo como resultado das contradições do capitalismo, sem perder de vista diversas consequências para a vida urbana, romeiros expressam sua espiritualidade a partir desse contexto sócio-político. Nesse sentido, Carlos Steil compara o catolicismo romanizado com o catolicismo libertador: “... se o catolicismo

romanizado buscava deslocar o sagrado do espaço geográfico para a instituição [...], o catolicismo da libertação procura desloca-lo da instituição para a sociedade, dos mediadores clericais para os mediadores políticos” (STEIL, 2004, p. 21), influenciando, portanto, diretamente as formas de manifestações religiosas por parte dos fieis católicos, no caso desta pesquisa, os romeiros que viajaram a Congonhinhas.

Sobre a questão administrativa, cada estado possui autonomia para a realização da Romaria da Terra. No Paraná, por exemplo, a CPT é coordenada pelo padre Dirceu Fumagalli, pároco da capela Santa Helena, localizada no bairro Jardim Olímpico, em Londrina; e Isabel Diniz, na condição de leiga, sendo essas lideranças também responsáveis pela organização da 28ª Romaria da Terra.

Romaria da Terra em Congonhinhas

Segundo os dados levantados na pesquisa documental a Romaria da Terra é organizada anualmente, a 28ª Romaria da Terra ocorreu em um domingo que oscilou entre sol e chuva, no dia 17 de agosto de 2014, no município de Congonhinhas, pertencente à Diocese de Cornélio Procópio. Essa cidade está localizada no “norte pioneiro paranaense, distante 48 quilômetros de Cornélio Procópio, 100 quilômetros de Londrina e 356 quilômetros de Curitiba. A cidade surgiu como um povoado na década de 1920 e foi elevada à condição de município em 1945” (28ª Romaria da Terra do Paraná, 2014, p. 3). Segundo dados do IBGE, a cidade conta atualmente com 8.648 habitantes. Desses, aproximadamente 56% vivem no espaço urbano e 44% na zona rural.

O evento teve como tema: *Às sombras dos eucaliptos choramos as saudades dos tempos de fartura – Salmo 136*. Nele foi abordado o problema da plantação de pinus e eucalipto no Paraná e no Brasil. A monocultura dessas árvores tem provocado uma série de danos ao meio ambiente e para a agricultura camponesa. Essa prática tem aumentado bastante na região de Congonhinhas e, devido a isso, os organizadores da Romaria optaram em realiza-la nessa cidade, embora o problema social também esteja presente em outras regiões do Paraná e do Brasil.

No documento oficial da Romaria há a afirmação que a plantação dessas árvores “abastecem principalmente as indústrias de papel e celulose, fábricas de móveis e de produtos de madeira, além de siderúrgicas que necessitam de carvão vegetal para produção de ferro-gusa, componente na fabricação do aço” (28ª Romaria da Terra do Paraná, 2014, p. 4).

Em decorrência do processo da monocultura dessas árvores, foi detectado pelos organizadores da Romaria e captado em seus discursos ao longo do percurso algumas questões, como: 1) Impactos ambientais: desequilíbrio das águas, sendo uma planta que consome muita água e a perda da biodiversidade. 2) Impactos sociais: diminuição na geração de empregos, provocando o esvaziamento do campo; trabalho escravo, violação e desrespeito aos direitos dos trabalhadores etc.

Assim, verifica-se na Romaria da Terra, similaridades com a pastoral que a formula, a CPT, conforme apontam Jorge Villalobos e Geovanio Rossato: “Poderíamos definir a ‘largos passos’ a CPT como um movimento político-religioso. Um amálgama entre política e religião, que encontra suas diretrizes básicas e sua justificativa teórica na Teologia da Libertação e na realidade brasileira” (VILLALOBOS; ROSSATO, 1996, p. 26). Assim, foi possível perceber neste estudo como a interligação entre religião e política permite a vivência e formulação de uma religiosidade popular em época que se destaca o catolicismo carismático (STEIL, 2004), segmento religioso que desde a década de 1990 vêm ganhando forte visibilidade social no Brasil.

Observação na Romaria

Na tentativa de compreender esse evento religioso, foi feita observação participante, segundo observa Clifford Geertz: “Os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...), eles estudam *nas* aldeias” (GEERTZ, 2014, p. 16 – grifos do autor). Nesse sentido não se pretende estudar o fenômeno específico de Congonhinhas, mas o contexto maior existente na Romaria da Terra que ocorreu nessa cidade, relacionando-o a compreensão por parte do fiel da vida cotidiana e seus desafios sociais e políticos. O debate, portanto, associa-se a uma perspectiva maior existente na América Latina desde o final da década de 1960, cuja interpretação religiosa de mundo vem absorvendo elementos do campo político e, assim, formulando e determinando práticas religiosas sob esse contexto.

Dessa maneira foi possível acompanhar alguns religiosos desde a saída da caravana de Londrina até o seu retorno. Dentre alguns ônibus que partiram com romeiros londrinenses, acompanhei ao longo desse dia de observação, fieis pertencentes à capela Santa Helena, cujo pároco é um dos líderes da CPT no Paraná, padre Dirceu Fumagalli. O ônibus fretado pela comunidade partiu repleto de fieis logo cedo, as 06:20 da manhã. A maioria já havia participado de edições anteriores da Romaria da Terra, demonstrando que a comunidade estava articulada para participações em eventos como

esse, que unia religião e questões políticas. Alguns relataram ter participado de outra programação nesse mesmo ano, no dia do trabalhador, na cidade de Porecatu, distante 95 quilômetros de Londrina, em que abordou problemas relacionados ao trabalho no campo. Esse grupo de fieis, portanto, já possuía o costume de participar de eventos religiosos com abordagem de aspectos sociais. Isso também demonstra a influência das lideranças clericais, embora a figura do leigo ganhe proeminência na Teologia da Libertação. Por ser o padre Dirceu líder da CPT e envolvido em discussões a partir de questões sociais, sua comunidade também tem a possibilidade de desenvolver características semelhantes, como as percebidas na Romaria.

Havia no ônibus a presença de crianças, jovens e adultos, de ambos os sexos, todos moradores da região do Jardim Olímpico, bairro periférico de Londrina, próximo à divisa com a cidade de Cambé. Com muita oração e cânticos por parte dos fieis, o ônibus partiu de Londrina sob a euforia de muitos, o que foi se perdendo durante a breve viagem. Ao chegar, juntamente com outras caravanas e carros de outras regiões, todos foram recebidos com festa e uma mesa farta com café, leite e pão, em frente a Igreja de Congonhinhas. Um trio elétrico com vários jovens tocando músicas religiosas e sertanejas embalava o início da concentração dos fieis.

O evento contou com a presença de aproximadamente quatro mil fieis, provenientes de várias partes do estado, além de outras regiões do país, como Rio Grande do Sul e São Paulo. Por trás de um objetivo comum, que era a crítica à monocultura do eucalipto e pinus e suas conseqüências desastrosas para o meio ambiente e, conseqüentemente, para a sociedade em geral, rural e urbana, muitos fieis exibiam bandeiras, faixas e camisetas que demonstravam seus vínculos a alguns movimentos sociais e religiosos que de alguma forma possui ligação entre o catolicismo e aspectos sócio-políticos.

Foi possível verromeiros com camisetas da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e do Partido dos Trabalhadores (PT). Havia também fieis com bandeiras do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST). Lideranças políticas e candidatos ao legislativo pelo PT estavam presentes no evento, assim como do Partido Comunista do Brasil (PC do B), sendo esse em menor número.

O espaço sagrado estava, portanto, cheio de elementos “profânos”, o que não parecia ser motivo de estranhamento para nenhum participante presente na Romaria. Esses elementos, ao contrário, se somavam a diversas pastorais e grupos religiosos como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), Pastoral da Juventude (PJ) etc.

Em um dos momentos principais do evento, foi erguida uma cruz feita com madeira de eucalipto, junto a ela uma enxada¹⁰¹ “crucificada”. Sendo a cruz com Cristo crucificado, um dos símbolos que permeiam o imaginário cristão católico¹⁰², presente em igrejas, automóveis e até mesmo em espaços públicos, tal ato rompe com todo esse significado histórico religioso e insere uma discussão política, ligada ao tema da romaria de 2014, que é o plantio do eucalipto e suas consequências desastrosas para o meio ambiente e para o homem. O fato de Cristo não estar no centro da cruz, mas sim a enxada, usada como símbolo do trabalhador rural, demonstrava a analogia da morte de Cristo com a “morte” do trabalhador no campo.

Por cerca de trinta minutos a cruz de eucalipto ficou erguida, admirada pelos fieis que estavam em volta. Enquanto isso foi apresentada uma encenação com camponeses carregando faixas, que denunciavam o trabalho escravo, a erosão do solo, a perda da biodiversidade, a deterioração da paisagem, doenças, o extermínio de animais e plantas, a concentração da terra, a destruição das nascentes de água, a expulsão dos camponeses e povos tradicionais (indígenas e quilombolas) etc.

Segundo Pierre Sanchis (2006), existe a figura do mediador, pela qual as romarias são construídas: o santo. Na Romaria da Terra não havia esse elemento enquanto destaque e alvo da peregrinação dos fieis, tornando-a singular nesse sentido em relação a outras romarias. Mesmo a imagem de Nossa Senhora ter sido carregada por fieis em um momento da celebração, não era o elemento central do evento. De fato, não havia a figura de nenhum santo reverenciado entre os fieis que ocupasse a figura de mediador, como observa Sanchis. O camponês e sua causa era o elemento central da romaria. As músicas, homilias, encenações, poemas etc. eram todos relacionados ao homem do campo, anônimo, popular, sem nenhum reconhecimento oficial do Vaticano, bem como o desinteresse do Estado a favor de suas causas.

No Brasil, um exemplo de romaria que possui ligação com a figura de um santo se encontra no estado do Ceará, na cidade de Juazeiro do Norte, onde viveu o Padre Cícero (1844-1934), santo popular da região nordeste (BRAGA, 2014). Essas romarias se

¹⁰¹ De acordo com o dicionário de português Michaelis, um dos significados de enxada é: “utensílio de ferro e aço, com que se cava a terra, amassa cal etc.”. Outro significado possível é: “ganha-pão, ofício, profissão”. Assim, o seu emprego tanto no sentido real quanto no figurado são importantes e estão presentes nesse ato dos romeiros em Congonhinhas.

¹⁰² Tal símbolo está presente em diversas repartições públicas no Brasil, sendo o Estado laico esse aspecto tem provocado debates públicos entre os valores religiosos e laicos na sociedade brasileira.

estruturaram a partir da figura desse santo, atraindo multidões de devotos a essa região, oriundos de várias partes do país.

Além do camponês ganhar centralidade na Romaria da Terra, foi feita uma homenagem a dois padres católicos, que durante a vida se engajaram em causas populares, ambos vinculados ao catolicismo de libertação: Dom Tomás Balduino¹⁰³ e Dom Ladislau Biernask¹⁰⁴. Demonstravam com isso que lideranças do passado, que possuíam interesses e engajamento semelhantes, serviam como inspiração e ajuda espiritual. Ao escolher tais nomes, descartavam outros, estabelecendo assim, identidade ao grupo bem como o modelo de fé adotada, que não se exclui da esfera política, como ocorre em outros setores do catolicismo.

Se a figura do santo, tradicionalmente reconhecido na Igreja Católica está associada à efetuação e comprovação de milagres, ocorrendo todo um processo burocrático de reconhecimento junto ao Vaticano, na Romaria da Terra percebe-se um quadro diferente. O reconhecimento e homenagem a Dom Tomás Bauduino e Dom Ladislau Biernask não estão ligados à realização de milagres, mas à dedicação e engajamento em questões sociais e políticas, em favor das classes populares.

O reconhecimento e devoção, portanto, não pode deixar de estar presente em atores religiosos que compartilharam das mesmas vivências e práticas religiosas, associadas ao viés político, como é percebido nos romeiros de Congonhinhas.

Outro fator importante encontrado nessa Romaria da Terra que a coloca em uma situação singular em relação às demais está associado ao espaço. No caso de Juazeiro do Norte, conforme demonstra Antônio Braga (2014), há um lugar chamado Horto, em que ocorrem as peregrinações por parte dos devotos do Padre Cícero que chegam ao Ceará. Segundo o antropólogo, essas romarias vêm ocorrendo “ano após ano, desde o final do século XIX. Atravessaram o século XX e continuam nos dias de hoje como um dos fenômenos mais importantes da religiosidade popular brasileira” (BRAGA, 2014, p. 198).

No caso de Juazeiro do Norte, as romarias têm lugar fixo, alvo de peregrinações constantes dos feis, associada diretamente ao Padre Cícero. A espiritualidade está associada além do santo, Padre Cícero, ao lugar. Não há a possibilidade de alternância

¹⁰³ D. Tomás Bauduino viveu entre 1922 e 2014. Bispo emérito de Goiás e assessor da Comissão Pastoral da Terra.

¹⁰⁴ D. Ladislau Biernask viveu entre 1937 a 2012. Sacerdote vicentino e bispo católico brasileiro. Foi bispo auxiliar de Curitiba, região que nasceu e atuou enquanto sacerdote. Foi presidente nacional da Comissão Pastoral da Terra de 2009 a 2012, quando faleceu.

dessa prática religiosa. O lugar sempre será o mesmo continuamente. É aí onde o fiel vive sua experiência religiosa.

No caso da Romaria da Terra, o lugar tem um significado diferente. Ele é importante não por causa de sua historicidade ou de experiências religiosas que homens tiveram no passado. Primeiramente, a Romaria ocorre em cidades diferentes a cada ano. Ou seja, não há um espaço geográfico definido enquanto lugar sagrado. A terra e o seu significado para o camponês é que se torna sagrado; é o local onde se cultiva, onde desenvolve laços familiares, onde se trabalha, onde se vive. A terra, nesse sentido, está relacionada com a água¹⁰⁵, com o alimento, com a natureza, com a vida. O místico está diretamente relacionado com elementos da natureza, e, por conseguinte, o viés político se manifesta, no sentido de promover harmonia entre o religioso e o terreno, entre o sagrado e o profano.

Congonhinhas, portanto, não foi percebida pelos fieis como local sagrado em si, mas a representação do sagrado que pode ser encontrado em qualquer espaço geográfico. O sagrado ganha assim um elemento político, refletido e contextualizado a partir de problemas sociais da atualidade, podendo ser combatidos politicamente pelo religioso, que assume um papel de *protagonismo* na história, segundo este termo utilizado por eles próprios.

Ao término da Romaria, pouco antes das 16 horas, várias mudas de café foram distribuídas aos fieis, grão conhecido e utilizado como bebida popular. Outro elemento rico de significado, ligado ao campo, bem como à cidade. Importante ressaltar que, ultimamente, setores do cristianismo, especialmente as igrejas neopentecostais, têm utilizado de diversos objetos que, uma vez entregue aos fieis, possuem um poder místico curador/libertador, como: bombons, sabonetes, copos de água, flores, pulseiras, canetas etc. A utilização de tais elementos pelo religioso possui o poder de transformar situações complexas, levando-o à experimentação do “milagre divino” nas mais diversas áreas da vida.

A muda de café entregue na Romaria da Terra não havia nenhum efeito curativo ou transformador. Não havia nenhum elemento místico em tal planta, que pudesse levar os romeiros a experimentar milagres. Era apenas uma planta cujo produto é consumido

¹⁰⁵ Em alguns lugares o nome utilizado passou a ser Romaria da Terra e das Águas, como em São Paulo, Bahia, Maranhão e Goiás. Segundo Antônio Almeida (2005) a temática da água ganhou proeminência a partir da década de 1990, embora já tenha recebido certa atenção anterior. A CPT tem feito denúncias sobre o desperdício da água, contaminação, mercantilização etc.

popularmente. Além disso, era estabelecida a crítica à monocultura do eucalipto e pinus, em detrimento da diminuição da agricultura familiar, em que o café figura entre diversos tipos de cultivo, como: mandioca, feijão, milho, arroz, trigo etc¹⁰⁶. Assim, a muda de café entregue aos romeiros possuía um significado mais ligado ao aspecto político que religioso, confirmando a abordagem de Sanchis (2006) sobre a Romaria da Terra, como evento que mobilizou peregrinos em busca de mudanças sociais.

Considerações finais

O presente estudo, portanto, destacou a 28ª Romaria da Terra do Paraná como uma possibilidade de refletir sobre a relação entre religião e política sob o viés das Ciências Sociais. Sendo esse evento organizado pela CPT e, portanto, com ligações diretas com setores do catolicismo da libertação, foi possível perceber a atualidade da Teologia da Libertação nessa segunda década do século XXI.

Em um contexto bem diferente do que surgiu a Teologia da Libertação na América Latina no final da década de 1960, o estudo buscou perceber como setores do catolicismo interpretam tal movimento religioso nos dias de hoje, demonstrando assim que essa perspectiva de libertação no catolicismo ainda permanece, mas com novas formulações a partir do contexto social brasileiro na atualidade. No caso dos problemas relacionados à terra, a discussão é antiga, desde a ditadura militar. No entanto, a monocultura do eucalipto e do pinus é algo mais recente, o que implica em uma reformulação das discussões anteriores que envolvem o campo.

Por último, há destaque à participação do leigo, que marcou o início do catolicismo de libertação, permanece atualmente. Embora diversos líderes da CPT e da Romaria da Terra pertencerem ao clero católico, a presença e participação do leigo possui grande relevância na organização e condução do evento, como pode ser percebido na observação participante feita em Congonhinhas.

¹⁰⁶ Na pecuária se destaca a produção de leite, além da criação de suínos, bovinos e aves. Segundo dados do Portal Brasil de 2011, a agricultura familiar produz 70% dos alimentos do país, embora tenha dificuldades na comercialização.

REFERÊNCIAS:

ALMEIDA, Antônio Alves. A mística na luta pela terra. *Revista Nera* – ano 8, nº 7, jul./dez. 2005. p. 22-34.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. A subida do horto: ritual e topografia religiosa nas romarias de Juazeiro do Norte, Ceará, Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 15, n. 25, p. 197-214, jan./jun. 2014.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. *Rever (eletr.)*, nº 2, 2005, São Paulo, p. 87-107.

SANCHIS, Pierre. Desponta novo ator no campo religiosa brasileiro? O Padre Cícero Romão Batista. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 27(2): 11-29, 2007.

_____. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 85-97, outubro de 2006.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismos e memória no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 5, p.9-30, junho 2004.

VILLALOBOS, Jorge Ulises Guerra; ROSSATO, Geovanio. A Comissão Pastoral da Terra (CPT): notas da sua atuação no estado do Paraná. *Boletim de Geografia*, Maringá, v. 14, nº 01, p.19-32, 1996.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. Igreja e Sociedade no Brasil (1950-1964/1964-1975). *Revista Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

Documentos

28ª ROMARIA DA TERRA DO PARANÁ. Apucarana: Gráfica Diocesana – Mitra Diocesana de Apucarana, 2014.

A DOCTRINA DA INFABILIDADE PAPAL ORIGEM, NATUREZA E IMPLICAÇÕES TEOLÓGICAS

Heber Ramos Bertuci – U. P. M. *

Resumo

Este artigo analisa como a Doutrina da Infalibilidade Papal, sacralizada pela Constituição Dogmática “Pastor æternus”, gera no interior do catolicismo nova forma de ser e agir; e como esta doutrina cria certa identidade dentro dos movimentos e manifestações da Igreja Católica. A “Pastor æternus: sobre a Igreja de Cristo”, foi promulgada em 18 de julho de 1870 pelo Concílio Vaticano I. Sabendo que um dogma não surge de um momento a outro na história, esta pesquisa averiguará em que fatos históricos se baseia a citada Constituição, fatos que tem a sua culminância no próprio contexto do Concílio Vaticano I. A partir desta constatação, será exposta qual é a concepção que o teólogo Joseph Ratzinger (Papa Emérito Bento XVI) tem acerca desse tema. Esta pesquisa observará como este Dogma pode, em nosso tempo, contribuir para a unidade católica e o diálogo com outros grupos confessionais.

Palavras-chave: Papa, Infalibilidade, Vaticano I, Ratzinger.

Abstract

This article examines how the Doctrine of Papal Infallibility, sacralized in the Dogmatic Constitution "Pastor Aeternus" creates within the Catholicism new way of being and acting; and how this doctrine creates certain identity within the movements and expressions of the Catholic Church. The "Pastor Aeternus: about Christ's Church," was enacted on July 18, 1870 by First Vatican Council. Knowing that one dogma doesn't arise of one moment to other in the history, this research will consider whether that historical facts is based on the cited Constitution, facts that has its culmination in the own context of First Vatican Council. From this finding, will be exposed what is the concept that the Joseph Ratzinger theologian (Pope Benedict XVI Emeritus) have about this issue. This research will see how this Dogma can, in our time, contribute to Catholic unity and dialogue with another faith groups.

Keywords: Pope, Infallibility, Vatican I, Ratzinger.

* Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie – São Paulo – SP (Brasil).

Introdução

O dogma da Infallibilidade Papal é um dos principais divisores de opinião entre os Católicos Romanos e outras confissões. No diálogo ecumênico, este tema é tratado com bastante cautela. Não há como negar que se trata de um ponto fulcral da Sé Romana: a autoridade da Igreja depende dele, o olhar do fiel ao Papa passa por este conceito, e o diálogo com os não católicos também é feito mediante a sabedoria do Papa considerado infalível. Se não se pode deixar de lado o assunto devido à sua importância, é necessário e urgente um estudo do mesmo que não se norteie meramente na visão de um apologista apaixonado que perdeu de vista o conceito de diálogo, mas que se guie como um acadêmico que perquire os fundamentos do Dogma e quer dialogar com ele de forma ética, fiel e crítica.

Neste artigo, busca-se com este princípio regulador, responder às seguintes perguntas: “O que significa o termo ‘infallibilidade’ no contexto da Igreja de Roma?”; “Como este termo era visto na história do Cristianismo e era aplicado?”; “Como o Concílio Vaticano I (1870) analisou a questão?”; “Qual a visão do dogma que tem o teólogo Joseph Ratzinger (1927 -) [ex-prefeito da Congregação Para a Doutrina da Fé (1981 – 2005) e depois Papa Bento XVI (2005 – 2013)] interpretou o dogma?”. A partir destas respostas, se observará como este dogma pode, em nosso tempo, contribuir para a unidade católica e o diálogo com outros grupos confessionais.

I – A definição do termo infallibilidade

De acordo com o teólogo francês Bernard Sesboüé (1929 -), “*Las palabras tienen una historia, porque tienen una vida.*”¹⁰⁷ As palavras são meios de expressão que carregam em si uma gama de informações etimológicas, históricas e, no caso da teologia, dogmáticas. Neste último caso, o próprio dogma pode ou permanecer com o o[ro]j (“limite”; “linha de fronteira”) etimológico do termo envolvido ou, a partir dele, pode se ramificar em várias concepções que deverão respeitar cada contexto. Neste ponto, Sesboüé também escreve: “*Ninguna palabra funciona por sí sola. Está siempre relacionada con un tema y se inscribe en un contexto en el que adquiere sentido.*”¹⁰⁸ Na língua latina o termo *infallibilitas* remonta ao século XIV; sua origem está no termo

¹⁰⁷ “*As palavras tem uma história, porque tem uma vida.*” (SESBOÜÉ, Bernard. *La infalibilidad de la Iglesia: historia y teología*. Traducción: M. M. Leonett. Maliaño (Cantabria) – España, 2014. p. 18). [Tradução Minha].

¹⁰⁸ “*Nenhuma palavra funciona por si só. Está sempre relacionada com um tema e se inscreve em um contexto em que adquiere sentido.*” (*Ibid.*, p. 23).

fallire (latim popular) ou *fallere* (latim clássico), que significa “enganar”.¹⁰⁹ No conceito de *infallibilitas* há uma exatidão e precisão ampla: sua essência é *non plus ultra*. O que é infalível não pode enganar-se e, por consequência, enganar. Onde podemos falar de infalibilidade? O termo “... parece aplicar-se de modo excelente às proposições da matemática e das ciências exatas, embora também nesses campos existam zonas em que permanece um espaço livre para a indeterminação e a probabilidade.”¹¹⁰ Por exemplo, no passado, *infallibilitas* foi usado em relação à ordem do cosmos e da natureza: o sol que “se levanta” todas as manhãs, os astros que obedecem uma cronologia rigorosa, e as leis gerais da natureza são infalíveis. Também se pode descrever uma infalibilidade embasada na lei aristotélica da não contradição, ensinada na obra *Organon*. Sendo assim, as teorias lógicas e as matemáticas podem se construir em sistemas formais. Nas palavras de Sesboüé (1929 -): “*La demostración está en la base del criterio principal de validación en las ciencias formales. Es aceptable lo que se puede demostrar. La verdad consiste aquí en la coherencia de un sistema no contradictorio.*”¹¹¹ Aqui surge a pergunta: existe o conceito de infalibilidade nos outros campos do saber? Ao que parece, hoje, por causa do lato domínio que a mentalidade matemática e científica assume, a resposta a esta pergunta é um apodítico “não”! Heinrich Fries (1911 – 1998), teólogo católico alemão, escreve que para a década de setenta (tempo em que ele escreveu o artigo “A Palavra Equívoca”), “... a aplicação da categoria de infalível nas proposições que se referem ao campo histórico, filosófico, antropológico, moral, prático e jurídico parece equívoca e inoportuna.”¹¹²

Ao contrário deste pensamento, a Igreja Católica Romana usa o termo *infallibilitas* em alguns de seus dogmas. Com qual autoridade faz isso? É provável que uma delas seja pela razão natural de que “*La historia nos enseña que los primeros empleos del término infalible tuvieron que ver, ante todo y en primer lugar, con Dios mismo.*”¹¹³ Ora, se

¹⁰⁹ Cf.: *Ibid.*, p. 44; CONGAR, Yves. Infalibilidade e indefectibilidade: o conceito de infalibilidade. In: RAHNER, Karl. (coord.). **O problema da infalibilidade**: respostas à interpretação de Hans Küng. Tradução de Jesus Hortal. São Paulo – SP: Loyola, 1976. p. 169.

¹¹⁰ Heinrich FRIES. A palavra equívoca? In: *Ibid.*, p. 206.

¹¹¹ “*A demonstração está na base do critério principal de validação nas ciências formais. É aceitável o que se pode demonstrar. A verdade consiste aqui na coerência de um sistema não contraditório.*” (Bernard SESBOÜÉ, **La infalibilidad de la Iglesia**: historia y teología, p. 47). [Tradução Minha].

¹¹² Heinrich FRIES. A palavra equívoca? In: Karl RAHNER. (coord.). **O problema da infalibilidade**: respostas à interpretação de Hans Küng, p. 206.

¹¹³ “*A história nos ensina que os primeiros empregos do termo infalible tiveram a ver, antes de tudo e em primeiro lugar, com Deus.*” (Bernard SESBOÜÉ, **La infalibilidad de la Iglesia**: historia y teología, p. 44). [Tradução Minha].

Deus, que é o *principium essentiale*, é infalível por natureza, sua Igreja também o é por sua derivação divina e seu líder, o Bispo de Roma, *per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam*,¹¹⁴ também recebe este dom. John T. Ford resume a questão assim: “... *in the case of God, infallibility is essential to the divine nature; however, God on occasion may give select people the gift of infallibility for specific purposes, as in the case of both biblical inspiration and papal/conciliar exercises of infallibility.*”

¹¹⁵ Este fato é comprovado na teologia romana, no primeiro uso de *infallibilitas* que se tem registro. Ele pertence a Guido Terrena (1285 – 1342), um teólogo carmelita de tradição tomista. Em 1328, ele ensinou que *ad salvandum certitudinem et infallibilitatem fidei christianae*, o Papa, com o conselho dos Cardeais, não pode *fallere*.

¹¹⁶ Percebe-se que a preocupação de Terrena é que o termo *infallibilitatem* seja relacionado à natureza da *fidei christianae*, que aqui indica o *depositum fidei*, isto é, o conteúdo da fé: este é certo e infalível. Sendo assim, os seus representantes (Papa e cardeais) em harmonia, não erram. Este conceito permaneceu até o século XIX, onde já era também comum diferenciar *infallibilitas facti* (imunidade fatural de erro) de *infallibilitas juris* (imunidade jurídica de erros). Havia também o duplo conceito de imunidade inerente, que reportava a impossibilidade de errar: a externa, que era alcançada por meio da assistência do Espírito Santo, e a interna, que era atributo natural do sujeito.¹¹⁷

Ainda no século XIX, mais precisamente no *Schema de Ecclesia “Supremi Pastoris”* (um documento distribuído aos Padres conciliares do Vaticano I, aos 21 de janeiro de 1870) havia dois capítulos que explicavam a diferença entre a infalibilidade da Igreja e a sua indefectibilidade.¹¹⁸ No entanto, a origem desta distinção não está neste documento: foi o teólogo católico francês François Fénelon (1651 – 1715) quem a

¹¹⁴ Cf.: Concílio do Vaticano I (20º ecumênico): 8 dez. 1869 – 20 out. 1870. In: DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. (Orgs.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005) por José M. Luz e Johan Konings. São Paulo – SP: Paulinas / Loyola, 2007. 4ª sessão, 18 jul. 1870: primeira Constituição dogmática “*Pastor aeternus*” sobre a Igreja de Cristo, Cap. 4, 3074, p. 659.

¹¹⁵ “... *no caso de Deus, a infalibilidade é essencial para a natureza divina; no entanto, Deus em algumas ocasiões pode conceder a pessoas seletas o dom da infalibilidade para propósitos específicos, como nos casos da inspiração bíblica e dos exercícios de infalibilidade do papa/concílio.*” (FORD, John T. *Infallibility - Terminology, textual analysis, and theological interpretation: a response to Mark Powell*. Theological Studies. Milwaukee – USA, n. 74, 2013, p. 121). [Tradução Minha].

¹¹⁶ Cf.: Bernard SESBOÛÉ, *La infalibilidad de la Iglesia: historia y teología*, p. 18.

¹¹⁷ Cf.: John T. FORD. *Infallibility - Terminology, textual analysis, and theological interpretation: a response to Mark Powell*. Theological Studies, p. 121.

¹¹⁸ Cf.: Yves CONGAR. *Infalibilidade e indefectibilidade: o conceito de infalibilidade*. In: Karl RAHNER (coord.). *O problema da infalibilidade: respostas à interpretação de Hans Küng*, p. 168.

criou. Sesboüé (1929 -) escreve que essa distinção não recebida no tempo de Fénelon, “... pero que no tardó en crear escuela y se encuentra en muchos manuales de teología hasta el siglo XX.”¹¹⁹ No *Schema de Ecclesia* os conceitos permaneceram tradicionais: indefectibilidade é permanecer fiel a instituição das origens, ou seja, aos ensinamentos de Cristo; a infalibilidade é o ato de se aplicar esta garantia ao ensinamento da fé e dos costumes. A indefectibilidade é definida como a segurança de que a Igreja perdurará imutavelmente como uma instituição de salvação. “A infalibilidade situa-se no interior desta indefectibilidade: a Igreja, com efeito, deixaria de ser a comunidade de vida e o meio necessário de salvação se pudesse: a) errar em matéria de verdade salutar sobre a fé e costumes e b) enganar-se e enganar os homens no seu ensinamento ou na sua pregação.”¹²⁰ O *Schema de Ecclesia* ainda deixa claro que o dom da infalibilidade é diferente do carisma da inspiração. Neste carisma, o fiel autorizado recebe novas revelações que estão isentas de erro; naquele dom, parte-se da inspiração com o objetivo de se conservar o depósito revelado.

II – A constituição *pastor aeternus* do concílio Vaticano I

O dogma oficial da Infalibilidade do Bispo de Roma foi dado em 18 de Julho de 1870, na Primeira Constituição Dogmática Sobre a Igreja de Cristo, chamada *Pastor Aeternus*. O próêmio dessa Constituição inicia com a teologia petrina, onde o apóstolo alude a Cristo como “*Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum*” (I Pe. 2:25). Cristo, continua o texto, “*ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet.*” A Igreja aqui é apresentada como meio da Salvação de Cristo: “*Cristo adquiriu os meios de salvação, a Igreja deve aplicá-los.*”¹²¹ O texto continua e diz que Cristo “*sanctam aedificare Ecclesiam decrevit.*” Na continuidade, o Preâmbulo passa para a teologia joanina: Cristo rogou ao Pai não apenas pelos apóstolos, mas também por aqueles que deveriam crer nele pela palavra deles, “*ut omnes unum essent*”, imitando com isso o Pai e o Filho, pois ambos são um (c. Jo. 17:20). Fala-se do Deus que envia o Filho (c. Jo. 20:21) e do Filho que envia os apóstolos (c. Jo. 15:19). Faz então um paralelo disso com o fato de que também foi da vontade de Deus que “*ita in Ecclesia sua pastores et*

¹¹⁹ “... mas que não tardou em criar escola e se encontra em muitos manuais de teologia até o século XX.” (Bernard SESBOÜÉ, **La infalibilidad de la Iglesia: historia y teología**, p. 27).

¹²⁰ Yves CONGAR. Infalibilidade e indefectibilidade: o conceito de infalibilidade. In: Karl RAHNER. (coord.). **O problema da infalibilidade**: respostas à interpretação de Hans Küng, p. 169.

¹²¹ BARTMANN, Bernardo. **Teologia dogmática**. Tradução de Vicente Pedroso. São Paulo – SP: Paulinas, 1962. p. 437. (Vol. II – A Redenção; A Graça; A Igreja).

doctores.”¹²² Percebe-se uma Teologia que se desenvolve do sistema Trinitário para o Eclesiológico.

No parágrafo seguinte, vemos o ponto principal da Constituição.¹²³ É dito que há um nobre propósito para que em Pedro fosse colocado o “*perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum*”: era para que o episcopado fosse “*unus et indivisus*” e a multidão dos que creem se conservasse na “*fidei et communionis unitate*”. Isso quer dizer que a fé de Pedro seria esteio e guia para o Rebanho de Cristo. Percebemos uma dupla ênfase: na primeira temos clara alusão à teologia eclesiológica de Cipriano, Bispo de Cartago (c.: 200 – 258), para ele a unidade da Igreja “... é assegurada pela união de cada um com seu bispo: quem não está com seu bispo, também não está na Igreja (ep. 43,5; 69,3).”¹²⁴ E o que une os Bispos entre si e com a Igreja? “*A unidade da Igreja inteira se manifesta na comunhão dos bispos que, por toda parte, ensinam a mesma doutrina e observam a mesma disciplina em tudo, alguns detalhes à parte.*”¹²⁵ No entanto, aqui deve-se deixar claro que a unidade da Igreja para Cipriano depende não somente do *collegium* dos Bispos, ela também é dada por Deus e decorre da união com Cristo.¹²⁶ Portanto, Cipriano defendia que a *episcopatus unus est*, que é fundamentada em Cristo, precede o primado. Na segunda ênfase, percebemos a visão ultramontana da Igreja. O ultramontanismo nasceu por causa da persistência do galicanismo e do clima de restauração que este tornou necessária na primeira metade do século XIX. Os ultramontanistas (e.g.: Joseph de Maistre e Felicité de Lamennais, na França, Gorres e Philips, na Alemanha, Donoso Cortès, na Espanha, Manning, na Inglaterra e Ward, na Irlanda), “... en su mayor parte convertidos, descubren no solo la tradición y el papado, sino también la idea de infalibilidad como la única capaz de resolver los problemas ‘intelectuales y sociales’ de su tiempo.”¹²⁷ Johannes Josef

¹²² Cf.: Concílio do Vaticano I (20º ecumênico): 8 dez. 1869 – 20 out. 1870. In: Heinrich DENZINGER; Peter HÜNERMANN. (Orgs.). Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral, 4ª sessão, 18 jul. 1870: primeira Constituição dogmática “*Pastor aeternus*” sobre a Igreja de Cristo, Cap. 3, 3050, p. 653.

¹²³ Cf.: SESBOÛÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. História dos dogmas: a palavra da salvação. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo – SP: Loyola, 2006. p. 260. [Tomo 4 – séculos XVIII – XX].

¹²⁴ ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. Tradução das Monjas Beneditinas. 4. ed. São Paulo – SP: Paulus, 2010. p. 185.

¹²⁵ SESBOÛÉ, Bernard; BOURGEOIS, Henri; TIHON, Paul. História dos dogmas: os sinais da salvação. Tradução de Margarida Oliva. 2. ed. São Paulo – SP: Loyola, 2013. p. 319. [Tomo 3 – séculos XII – XIII].

¹²⁶ *Ibid.*, p. 319.

¹²⁷ “*Estes homens, em sua maior parte convertidos, descobrem não somente a tradição e o papado, mas também a ideia da infalibilidade como a única capaz de resolver os problemas ‘intelectuais e sociais’ de seu tempo.*” (Bernard SESBOÛÉ, La infalibilidad de la Iglesia: historia y teología, p. 294 – 295). [Tradução Minha].

Ignaz von Döllinger (1799 – 1890), respeitado professor da universidade de Munique e grande adversário do dogma da infalibilidade papal, assim descreve o movimento ultramontano: “*Consiste o pensamento fundamental do ultramontanismo em que, toda a vez que tratamos da Igreja, seus direitos, seu poder, aludamos sempre ao papa, e a ele só.*”¹²⁸ “*O ultramontanismo é, portanto, essencialmente o mesmo que o papismo.*”¹²⁹ Para o ultramontano, “*... é completamente monárquico o poder do papa sobre a igreja, e não conhece, nem tolera limites.*”¹³⁰ Por fim, o ideal dos ultramontanos é “*Romanizar todas as igrejas, abafar, quanto se possa, toda a vida eclesiástica em que houver caráter nacional*”.¹³¹ Entendemos, com toda estas explicações, que na visão ultramontana da Igreja, a unidade eclesial se assenta diretamente no ministério apostólico de Pedro, que gerou o papado. Os termos *principium* e *fundamentum*, que já de início o documento concedeu a Pedro, provocaram desentendimentos entre a maioria infabilista e a minoria anti-infabilista.¹³²

Nos capítulos 3 e 4 da *Pastor Aeternus* afirma-se que tanto o Primado como a Doutrina da Infalibilidade do sucessor de Pedro vem sendo reconhecidos durante a História da Igreja. No cap. 3, intitulado “A Natureza e o Caráter do Primado do Pontífice Romano”, se lê que este Primado tem como testemunho: ¹³³ (1) *sacrarum Litterarum* (Sagrada Escritura), onde foi citado no primeiro capítulo chamado “A Instituição do Primado Apostólico em São Pedro”, os textos de Jo. 1:42; Mt. 16:16; Jo. 21:15-17; ¹³⁴ (2) *Romanorum Pontificum* (Romanos Pontífices), onde se aludiu às suas decisões na história; (3) *Conciliarum generalium* (Concílios gerais), sendo citado ali o Concílio de Florença (17º ecumênico - 26 de fevereiro de 1439 até (?) de agosto de 1445 [Papa Eugênio IV – 3 de março de 1431 a 23 de fevereiro de 1447]).¹³⁵ No quarto capítulo, chamado “O Magistério Infalível do Romano Pontífice”, além de citar também o Concílio de Florença, há a citação de mais dois Concílios para provar que o Primado

¹²⁸ JANUS. O Papa e o concílio. Tradução de Rui Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro – RJ: ELOS, [1877?], p. 375. (obra escrita por DÖLLINGER, Johan Joseph Ignaz Von).

¹²⁹ *Ibid.*, p. 377.

¹³⁰ JANUS. O Papa e o concílio, p. 377.

¹³¹ *Ibid.*, p. 377.

¹³² Cf.: Bernard SESBOÛÉ; Christoph THEOBALD, História dos dogmas: a palavra da salvação, p. 260. [Tomo 4 – séculos XVIII – XX].

¹³³ Concílio do Vaticano I (20º ecumênico): 8 dez. 1869 – 20 out. 1870. In: Heinrich DENZINGER; Peter HÜNERMANN. (Orgs.). Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. 4ª sessão, 18 jul. 1870: primeira Constituição dogmática “*Pastor aeternus*” sobre a Igreja de Cristo, Cap. 3, 3059, p. 655.

¹³⁴ Concílio do Vaticano I (20º ecumênico): 8 dez. 1869 – 20 out. 1870. In: *Ibid.*, Cap. 1, 3053, p. 654.

¹³⁵ Concílio de Florença (17º ecumênico): 26 de fev. 1439 – ago. (?) 1445. In: *Ibid.*, 1300 – 1353, p. 357 – 373.

do Papa envolve também o *magisterii potestatem* sobre o *universam Ecclesiam*: o IV de Constantinopla (8º ecumênico - 5 de outubro de 869 até 28 de fevereiro de 870 [Papa Adriano II - 14 de dezembro de 867 até 14 de dezembro 872])¹³⁶; e o II de Lião (14º ecumênico - 7 de maio a 17 de julho de 1274 [Papa Gregório X - 1º de setembro de 1271 a 10 de janeiro de 1276]).¹³⁷

A grande pergunta da Constituição *Pastor Aeternus* é: onde reside a infalibilidade na doutrina católica? Durante a história, algumas respostas foram dadas a esta pergunta. Em primeiro lugar, foi dito que a Igreja é infalível: *Ecclesia non potest errare*. Ao que parece, Jerônimo (342 - 420) aplicou esta concepção à Igreja Romana na fórmula: “Roma não tem errado”. Agostinho de Hipona (354 - 430) disse a famosa frase: *Roma locuta est, causa finita est*. A conclusão de Sesboué (1929 -) é que ambos escritores enfatizaram que para a permanência na verdade era preciso se unir à Igreja de Roma.¹³⁸ Este ensino é confirmado em tempos recentes pela Teologia Romana: veja-se, e.g., o documento chamado *Syllabus* do Papa Pio IX (1846 - 1878),¹³⁹ datado de 8 de dezembro de 1864. Ele afirma: “*A obrigação com a qual estão vinculados os mestres e escritores católicos restringe-se apenas àquelas coisas que, pelo infalível juízo da Igreja, são propostas como dogmas de fé a serem acreditados por todos.*”¹⁴⁰ Também a “Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: Sobre a Igreja”, de 21 novembro de 1964, do Concílio Vaticano II (11 out. 1962 - 8 dez. 1965), afirma: “*A infalibilidade, de que o divino redentor dotou a sua Igreja quando define a doutrina de fé e costumes, abrange o depósito da revelação que deve ser guardado com zelo e exposto com fidelidade.*”¹⁴¹ Em segundo lugar, foi dito que a colegialidade dos Bispos é infalível. A Constituição *Lumen Gentium* também afirma: “*A infalibilidade prometida à Igreja, pertence também ao corpo episcopal quando, junto com o sucessor de Pedro, exerce o*

¹³⁶IV Concílio de Constantinopla (8º ecumênico): 5 out. 869 - 28 fev. 870. In: *Ibid.*, 650 - 664, p. 236 - 242.

¹³⁷II Concílio de Lião (14º ecumênico): 7 mai. - 17 jul. 1274. In: *Ibid.*, 850 - 861, p. 300 - 303.

¹³⁸Cf.: Bernard SESBOUÉ, *La infalibilidad de la Iglesia: historia y teología*, p. 80 - 81.

¹³⁹Pio IX: 16 jun. 1846 - 7 fev. 1878. In: *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p. 609.

¹⁴⁰PIO IX. *Syllabus*. In: COSTA, Lourenço (org.). *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX*. Tradução de Darci L. Marin. São Paulo - SP: Paulus, 1999. 22, p. 265. (Coleção “Documentos da Igreja”). (Cf.: Sílabo de Pio IX, ou seja, coleção de erros proscritos em diversos documentos de Pio IX, emanado em 8 dez. 1864. In: Heinrich DENZINGER; Peter HÜNERMANN (Orgs.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. V, 22, 2922, p. 635).

¹⁴¹LUMEN GENTIUM: sobre a Igreja. In: COSTA, Lourenço. (Org.). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. Tradução da Tipografia Poliglota Vaticana. 3. ed. São Paulo - SP: Paulus, 2004. III, 25, p. 138. (v. 1 - Coleção “Documentos da Igreja”).

magistério supremo.”¹⁴² Em terceiro lugar, foi dito que os Concílios são infalíveis. A prova recente disso está no próprio Vaticano I que cita alguns concílios para demonstrar a sua coerência doutrinária.

A estas três respostas, o Vaticano I dogmatiza mais uma: o Papa de Roma é infalível. Observemos a principal afirmação do cap. 4 com algumas perguntas hermenêuticas ao texto. A quem o texto se refere? Ao *Romanum Pontificem*. O que ele possui? “*Ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit*”.¹⁴³ Em que momento? “*Cum ex cathedra loquitur*”. E quando ele fala *ex cathedra*? “*Cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit*”.¹⁴⁴ Qual a base real de sua infalibilidade? “*Per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam*”.¹⁴⁵ O que esta base causa às declarações do Romano Pontífice? “*Ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones, ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse.*”¹⁴⁶

O que esta afirmação ensina? Está claro que o sujeito da infalibilidade é o Pontífice Romano, não quando ele fala como “doutor particular” dos cristãos, mas enquanto fala *ex cathedra*, ou seja, como o representante de toda a Igreja. Na decisão, o *cum* (“quando”) é um restritivo, ou seja, a Papa produz infalibilidade quando define que determinada doutrina referente a fé e moral deve ser sustentada por toda a Igreja. Aqui a referência a *Apostolica auctoritate* se identifica claramente com os interesses eclesiológicos ultramontanos.¹⁴⁷

III – A interpretação de Joseph Ratzinger da infalibilidade papal

Joseph Ratzinger (1927 -) é um dos maiores teólogos do século XX e XXI. Aqui não é objetivo descrever a importância que ele possui no meio acadêmico. Basta, por

¹⁴² LUMEN GENTIUM: sobre a Igreja. In: *Ibid.*, III, 25, p. 138.

¹⁴³ “goza daquela infalibilidade com a qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja quando deve definir alguma doutrina referente à fé e aos costumes”.

¹⁴⁴ “quando, no desempenho do múnus de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica que determinada doutrina referente à fé e à moral deve ser sustentada por toda a Igreja”.

¹⁴⁵ “em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa do bem-aventurado Pedro”.

¹⁴⁶ “tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis”.

¹⁴⁷ Cf.: Bernard SESBOÜÉ; Christoph THEOBALD, História dos dogmas: a palavra da salvação, p. 275 – 276. [Tomo 4 – séculos XVIII – XX].

enquanto, citar as palavras do teólogo espanhol Pablo Blanco Sarto (1964 -). Ele afirma que a teologia de Ratzinger “... *recorre todos los campos del saber teológico; todas las secciones de una biblioteca de teología tienen algún libro suyo.*” ¹⁴⁸ Alhures, escreve que Ratzinger “*Non es un intelectual encerrado en su torre de marfil.*” ¹⁴⁹ Concorda com isso o Cardeal Gerhard L. Müller (1947 -) e escreve que “*Papa Benedetto XVI è uno dei grandi teologi sul soglio di Pietro.*” ¹⁵⁰ Sabendo destas verdades, é importante ouvir o que Ratzinger tem a dizer sobre a Doutrina da Infallibilidade Papal. Também é importante se lembrar que Ratzinger participou do Concílio Vaticano II (1962 – 1966), que continuou a desenvolver o dogma da infalibilidade papal; assim, ele é interprete autorizado não apenas deste concílio, mas também do Vaticano I (1869 – 1870), que o precedeu diretamente.

Em uma entrevista ao jornalista alemão Peter Seewald (1954 -), Joseph Ratzinger (1927 -), sob o nome de Bento XVI, aludiu a estas referências do Concílio Vaticano I. Em primeiro lugar, ele explica qual era a preocupação central do Concílio: “*O conceito da infalibilidade foi-se desenvolvendo ao longo dos séculos. Nasceu perante a questão de se existiria, em algum lugar, um derradeiro órgão, um último grau que pudesse decidir.*” ¹⁵¹ Em segundo lugar, ele ensina qual a resposta do Concílio para esta perquirição: “*O Concílio Vaticano I – atendendo-se a uma longa tradição que remontava ao cristianismo primitivo –, no final, estabeleceu que existe aquele último grau. Não fica tudo em suspenso.*” ¹⁵² E qual é este grau? O Concílio responde que é o Papa quando *ex cathedra loquitur* (veja-se ponto anterior).

Como interpretar o Concílio Vaticano I? Em primeiro lugar, no artigo intitulado “*Contradições no Livro ‘Infalível’ de Hans Küng*”, o ainda Cardeal Joseph Ratzinger (1927 -), explicou que “... *com efeito, nem o Vaticano I, nem a tradição da Igreja tem afirmado que um homem seja inerrante.*” ¹⁵³ A inerrância é qualidade divina, e não é

¹⁴⁸ “*Sua teologia abrange todos os campos do saber teológico; todas as seções de uma biblioteca de teologia tem algum livro seu.*” (SARTO, Pablo B. *La Teología de Joseph Ratzinger: una introducción*. 2ª. ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2011. p. 11. (Colección: Pelicano)). [Tradução Minha].

¹⁴⁹ “*Não é um intelectual trancado em sua torre de marfim.*” (*Ibid.*, p. 11). [Tradução Minha].

¹⁵⁰ “*Papa Bento XVI é um dos grandes teólogos da Cátedra de Pedro.*” (MÜLLER, Gerhard L. *Ampliare l’orizzonte della ragione: per una lettura di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012. p. 5).

¹⁵¹ BENTO XVI. *Luz do mundo: o Papa, a Igreja e os sinais dos tempos (Uma conversa com Peter Seewald)*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo – SP: Paulinas, 2011. p. 23 – 24.

¹⁵² *Ibid.*, p. 23.

¹⁵³ RATZINGER, Joseph. *Contradições no livro “infalível?”*, de Hans Küng. In: Karl RAHNER. (coord.). *O problema da infalibilidade: respostas à interpretação de Hans Küng*, p. 106.

comunicada à natureza do homem. Disso, afirma Ratzinger, o IV Concílio de Latrão ¹⁵⁴ já havia tratado com clareza. ¹⁵⁵ Em outro texto, fruto de sua aula de teologia a Bispos do Brasil, reunidos na cidade do Rio de Janeiro, no ano de 1990, Ratzinger explica que o ofício Papal não é inerrante. O então Cardeal se volta à realidade de Pedro, que se em **Mt. 16:17** é chamado por Cristo de “Bem-Aventurado” por ter dito “*Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo*” (c.: **Mt. 16:16**), em **Mt. 16:23** é repreendido pelo próprio Cristo com as palavras: “*Arreda-te Satanás*”, porque sugeriu, com suas palavras, que Cristo se desviasse de sua missão na Cruz. Desta realidade, o ensino de Ratzinger é:

Aquele que, por graça de Deus, está destinado a ser a rocha sobre a qual se apoiará o edifício da Igreja, é, por si próprio, uma pedra no caminho, um objeto de tropeço. Aparece aqui, de forma dramática, a tensão entre o dom que vem do Senhor e as próprias forças; antecipa-se nisto de alguma maneira todo o drama da história dos papas, na qual nos deparamos constantemente com estas duas realidades: a de que o papado permanece o fundamento da Igreja, por uma força que não provém dele, e a de que, ao mesmo tempo, alguns papas se convertem, a partir de seu próprio ser humano, em pedra de escândalo, por quererem adiantar-se ao Cristo, em lugar de segui-lo; por acreditarem que devem traçar por sua própria lógica o caminho que somente Ele próprio pode fixar: ‘Não pensas as coisas de Deus, mas as dos homens’ (16,23).

156

Anos mais tarde, em 2010, na entrevista com Peter Seewald (1954 -), Joseph Ratzinger (1927 -) deixou claro que

Obviamente, o Papa pode ter opiniões pessoais errôneas. Mas como foi dito: quando fala como Pastor Supremo da Igreja, na consciência de sua responsabilidade, então já não expressa sua opinião, o que passa pela sua cabeça naquele momento. Naquele instante, ele tem consciência de sua grande responsabilidade e, ao mesmo tempo, da proteção do Senhor; razão pela qual, com semelhante decisão, ele não conduzirá a Igreja ao erro; ao

¹⁵⁴ Cf.: IV Concílio de Latrão (12^o ecumênico): 11– 30 nov. 1215. In: Heinrich DENZINGER; Peter HÜNERMANN. (Orgs.). Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. 800 – 820, p. 283 – 291.

¹⁵⁵ Cf.: Joseph RATZINGER. Contradições no livro “infallível?”, de Hans Küng. In: Karl RAHNER. (coord.). O problema da infalibilidade: respostas à interpretação de Hans Küng, p. 106.

¹⁵⁶ RATZINGER, Joseph. Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. 3. ed. Vozes, Petrópolis, 2006. p. 34.

contrário, garantirá sua união com o passado, com o presente e com o futuro, mas sobretudo com o Senhor. ¹⁵⁷

Em segundo lugar, Joseph Ratzinger (1927 -) responde a duas indagações que podem surgir: (1ª) “Quando o Papa ‘produz’ uma infalibilidade?” (2ª) “A infalibilidade inclui todos os seus documentos e discursos ou apenas ocasiões bem específicas?” A isto Ratzinger responde que “*Em determinadas circunstâncias e sob certas condições, o Papa pode tomar decisões, em última instância, vinculantes, graças às quais tornam-se claro o que é a fé da Igreja e o que não é.*”¹⁵⁸ Desta forma, ele continua: o Dogma da Infalibilidade “... *não significa que o Papa possa continuamente produzir ‘infalibilidades’. Normalmente, o Bispo de Roma comporta-se como qualquer outro bispo que professa a própria fé, anuncia-a e é fiel à Igreja.*”¹⁵⁹ Portanto, é

Somente em determinadas condições, quando a tradição é clara e ele sabe que, naquele momento, não age arbitrariamente, então o Papa pode dizer: ‘Esta determinada coisa é fé da Igreja e sua negação não é fé da Igreja’ Nesse sentido, o Concílio Vaticano I definiu a faculdade da decisão última: a fim de que a fé pudesse conservar seu caráter vinculante. ¹⁶⁰

Portanto, para Joseph Ratzinger (1927 -), o Dogma da Infalibilidade Papal visa: gerar autenticidade da mensagem católica, ter uma palavra final nas questões em disputa, e clarear a exposição doutrinária. Ratzinger simpatiza com a linha do inglês John Henry Newman (1801 – 1892), que era sacerdote anglicano, se converteu ao catolicismo, e foi contemporâneo do Concílio Vaticano I (1870). Aliás, de acordo com a escritora Tracy Rowland, o prefeito do Seminário nos tempos em que Ratzinger estudava, Alfred Läpple, apresentou a literatura de Newman para o jovem estudante, que passou a considera-lo uma “paixão intelectual”.¹⁶¹ Sobre o Dogma da Infalibilidade Papal, John Henry Newman tinha uma interpretação “amena”. Nas palavras de John T. Ford,

¹⁵⁷ BENTO XVI, Luz do mundo: o Papa, a Igreja e os sinais dos tempos (Uma conversa com Peter Seewald), p. 24.

¹⁵⁸ BENTO XVI, Luz do mundo: o Papa, a Igreja e os sinais dos tempos (Uma conversa com Peter Seewald), p.24.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.24.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹⁶¹ Cf.: ROWLAND, Tracey. A fé de Ratzinger: a teologia do Papa Bento XVI. Tradução de Carlos P. Alonso. Campinas – OS: Ecclesiae, 2013. p. 22 – 23.

Newman “... *advocated a ‘moderate’ interpretation that considered the papal exercise of infallibility a rare occurrence, indeed a last resort, for settling theological controversies about the fundamental doctrines of Christianity.*” ¹⁶² Joseph Ratzinger, ao que parece, também faz parte da linha “moderada” de interpretação que ensina que há momentos muito específicos para o uso do dom da infalibilidade. Segundo ele, se qualquer Papa fizer uso deste recurso durante o seu ministério, todos saberão; não é mistério, mas sim, a clareza de uma exposição doutrinária.

Considerações finais

O dogma da Infalibilidade Papal teve duas consequências para a história da teologia. A primeira foi a de unificar o catolicismo na pessoa do Papa, tanto nas questões doutrinárias como nas políticas. A segunda foi a de ser ainda um grande impecílio para o diálogo católico com outras confissões religiosas. Sobre a primeira consequência, pode-se explicar que o Papa é infalível porque a Igreja é infalível: uma realidade leva à outra. Assim sendo, ele não caminha contra a Igreja, mas percorre o seu rumo em direção à ortodoxia. Deve-se observar que isto dá ao catolicismo um caráter unificado, enquanto que as Igrejas de outras confissões cristãs em muitos casos se veem pluralizadas e divididas.

Para Döllinger, no livro “O Papa e o Concílio”, de 1969, havia três grandes perigos se este dogma fosse proclamado: o primeiro é que o Papa será infalível em todos os assuntos, isto é, todos serão forçados “... *a uma submissão absoluta a qualquer aresto pontifício no terreno da religião, da política, ou das ciências sociais.*” ¹⁶³ O segundo é que será impossível contestar a autoridade papal: “*Dogmatizada a infalibilidade, aquele que ousasse contestar o justo título a qualquer dogma novo, cunhado na casa de moeda do Vaticano, ficaria sujeito, nesta vida, conforme o parecer dos jesuítas, a ser banido da igreja, e, na outra vida, incorreria em condenação eterna.*” ¹⁶⁴ O terceiro é que “*Os concílios tornar-se-ão para sempre supérfluos.*” ¹⁶⁵ Contudo, o tempo demonstrou que estes seus receios não eram, de todo, reais. Hoje, o Papa consulta

¹⁶² “... *defendeu uma interpretação ‘moderada’ que considerou o exercício papal da infalibilidade como uma rara ocorrência, na verdade, um último recurso para resolver controvérsias teológicas sobre a doutrinas fundamentais do Cristianismo.*” (John T. FORD. *Infallibility - Terminology, textual analysis, and theological interpretation: a response to Mark Powell.* Theological Studies, p. 120). [Tradução Minha].

¹⁶³ JANUS, O Papa e o concílio, p. 380.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 381.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 381.

cientistas e lhes concede respeito e autoridade. Também se pode afirmar que os receios de Döllinger estão sob uma ótica ainda monárquica do Pontífice, isto é, o Príncipe da Igreja que possuía o seu domínio territorial. O Papa perdeu seu Estado Pontifício e hoje se apresenta como Bispo Primaz da Cristandade. Também se observa que concílios não cessaram: por mais que haja sempre críticas a autenticidade do Vaticano II como um Concílio Ortodoxo, ele é considerado pela Santa Sé como um Concílio Ecumênico.¹⁶⁶ Sobre a segunda consequência, é visível que o dogma da Infalibilidade Papal é um grande impecílio para o diálogo católico com outras confessionalidades. Estas não aceitam outro fundamento além de Cristo e não se submetem a um poder soberano que esteja além da Bíblia. Será que há solução para este caso? John T. Ford cita três exemplos que defendem que se pode chegar a um denominador comum neste assunto: o Protestante Mark E. Powell e os católicos Heinrich Fries e Karl Rahner: *“Powell has suggested that Christian unity can be achieved without the specific acceptance of infallibility. A similar proposal was advanced a quarter-century ago by Heinrich Fries and Karl Rahner.”*¹⁶⁷ No entanto, Ford afirma que as soluções destes três nem sempre entusiasmaram teólogos católicos, pois cada uma delas prevê atenuar o sentido real da Infalibilidade dada como Dogma pelo Concílio Vaticano I.

O Dogma da Infalibilidade Papal só poderá ser, talvez, compreendido confessionalmente por outras Igrejas cristãs, especialmente as que se originaram com a Reforma Protestante, se as palavras do Vaticano I forem interpretadas de forma “moderada”, isto é: os pronunciamentos do Papa não são todos infalíveis, ele também pode errar em suas opiniões pessoais, e o colégio episcopal pode repreendê-lo se suas palavras caírem em heresia.

¹⁶⁶ Vd. uma introdução a este assunto em: RAHNER, Karl. O conceito de infalibilidade na Teologia Católica: algumas observações por ocasião do centenário do dogma da infalibilidade, proclamado a 18 de julho de 1870. In: _____. (coord.). O problema da infalibilidade: respostas à interpretação de Hans Küng, p. 9 – 25.

¹⁶⁷ *“Powell sugeriu que pode se aceitar a unidade cristã sem a aceitação específica da infalibilidade. Uma proposta similar foi feita há vinte cinco anos por Heinrich Fries e Karl Rahner.”* (FORD, John T. Infallibility - Terminology, textual analysis, and theological interpretation: a response to Mark Powell. Theological Studies. Milwaukee – USA, n. 74, 2013, p. 127). [Tradução Minha].

REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, Giuseppe. (Org.). História dos concílios ecumênicos. Tradução de José M. de Almeida. 3. ed. São Paulo – SP: Paulus, 2005. 470 p.
- BARTMANN, Bernardo. Teologia dogmática. Tradução de Vicente Pedroso. São Paulo – SP: Paulinas, 1962. 586 p. (Vol. II – A Redenção; A Graça; A Igreja).
- BENTO XVI. Luz do mundo: o Papa, a Igreja e os sinais dos tempos (Uma conversa com Peter Seewald). Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo – SP: Paulinas, 2011. 246 p.
- BIHLMAYER, Karl; TUECHLE, Hermann. História da Igreja. Tradução de Ebion de Lima. São Paulo – SP: Paulinas, 1960. v. I (Antiguidade Cristã – 692), 439 p.
- BIHLMAYER, Karl; TUECHLE, Hermann. História da Igreja. Tradução de Ebion de Lima. São Paulo – SP: Paulinas, 1960. v. 2: Idade Média (692 – 1517), 519 p.
- BIHLMAYER, Karl; TUECHLE, Hermann. História da Igreja. Tradução de Ebion de Lima. São Paulo – SP: Paulinas, 1965. v. 3: Idade Moderna, 814 p.
- CONGAR, Yves. A Igreja e Papado: perspectivas históricas. Tradução de Marcelo Rouanet. São Paulo – SP: Loyola, 1997. 351 p.
- COSTA, Lourenço (org.). Documentos de Gregório XVI e de Pio IX. Tradução de Darci L. Marin. São Paulo – SP: Paulus, 1999. v. 6, 332 p. (Coleção “Documentos da Igreja”).
- COSTA, Lourenço. (Org.). Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Tradução da Tipografia Poliglota Vaticana. 3. ed. São Paulo – SP: Paulus, 2004. 733 p. (Coleção “Documentos da Igreja”).
- DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. (Orgs.). Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005) por José M. Luz e Johan Konings. São Paulo – SP: Paulinas / Loyola, 2007. 1467 p.
- FORD, John. Infallibility – Terminology, textual analysis, and theological interpretation: a response to Mark Powell. Theological Studies. Milwaukee, USA. n. 74, p. 119 – 128.
- GOMES, Cirilo Folch. Riquezas da mensagem cristã: comentário ao Credo do Povo de Deus. 2. ed. [Rev. e Ampl.]. Rio de Janeiro – RJ: *Lumen Christi*, 1981. 691 p.
- JANUS. O Papa e o concílio. Tradução de Rui Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro – RJ: ELOS, [1877?], 654 p. (obra escrita por DÖLLINGER, Johan Joseph Ignaz Von).
- MÜLLER, Gerhard L. Ampliare l’orizzonte dela ragione: per una lettura di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012. 77 p.
- RAHNER, Karl (coord.). O problema da infalibilidade: respostas à interpretação de Hans Küng. Tradução de Jesus Hortal. São Paulo – SP: Loyola, 1976. 357 p.
- RATZINGER, Joseph. Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão. Tradução de Mateus Ramalho Rocha. 3. ed. Vozes, Petrópolis, 2006. 93 p.

RATZINGER, Joseph. O sal da terra: o cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio (Um diálogo com Peter Seewald). Tradução de Inês M. de Andrade. Rio de Janeiro – RJ: Imago, 1997. 223 p.

ROWLAND, Tracey. A fé de Ratzinger: a teologia do Papa Bento XVI. Tradução de Carlos P. Alonso. Campinas – OS: Ecclesiae, 2013. 279 p.

SARTO, Pablo B. La Teología de Joseph Ratzinger: una introducción. 2ª. ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2011. 427 p. (Colección: Pelicano).

SESBOÜÉ, Bernard. La infalibilidad de la Iglesia: historia y teología. Traducción: M. M. Leonett. Maliaño (Cantabria) – España, 2014. 484 p.

SESBOÜÉ, Bernard; BOURGEOIS, Henri; TIHON, Paul. História dos dogmas: os sinais da salvação. Tradução de Margarida Oliva. 2. ed. São Paulo – SP: Loyola, 2013. 533 p. [Tomo 3 – séculos XII – XIII].

SESBOÜÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. História dos dogmas: a palavra da salvação. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo – SP: Loyola, 2006. 523 p. [Tomo 4 – séculos XVIII – XX].

A IGREJA CATÓLICA E A POLÍTICA NA SOCIEDADE MODERNA

Joana Morato¹⁶⁸(UFS); Ernesto Seidl¹⁶⁹ (UFS)

Resumo

A Igreja Católica, de modo global, passou por transformações significativas ao se abrir para o mundo secularizado, após Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e, posteriormente, com o Concílio Vaticano II (1962-1965), estabelecendo outro tipo de diálogo com os novos padrões socioculturais. Com isso, ingressou nos debates referentes à sociedade moderna, tais como os de ordem econômica, jurídica, científica e demais outras, enquadrando catolicismo à nova realidade. Em consequência, surgiu uma dinâmica interna nos próprios espaços da Igreja propícia a politização e engajamento dos seus agentes (cleros e leigos) em diversas questões (direitos humanos, civis, éticos etc.). Assim, a Igreja reaproxima-se da instância política por meio dos agentes religiosos que transitam entre as duas esferas ou através do diálogo com as instituições governamentais. Nesta perspectiva, o presente artigo tem por objeto analisar agentes católicos leigos que se inseriram na instância política, mediados pelo engajamento na esfera religiosa, onde tiveram acesso aos principais condicionantes para o despertar de uma consciência política.

Palavras-chave: Igreja Católica; modernidade; participação política.

Abstract

The Catholic Church has undergone significant transformations to open up to the secularized world, after World War II (1939-1945) and later with the Second Vatican Council (1962-1965), setting another kind of dialogue with new society rules. The Catholic Church participated in the debates concerning modern society (economic, legal, scientific and other) framing Catholicism to the new reality. Consequently, there was a Church of internal dynamics to the politicization and engagement of their agents (clergy and laity) on various issues (human rights, civil, ethical etc). The Church approaches to politics through religious agents who move between the two spheres or through dialogue with government institutions. This paper's purpose is to analyze lay Catholics agents that were inserted in political sphere, mediated by engagement in the religious sphere, where they had access to the main conditions for the awakening of a political conscience.

Keywords: Catholic Church; modernity; political participation.

¹⁶⁸ Mestre em Antropologia (UFS);

¹⁶⁹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC.
ST- Catolicismo, tradição, modernidade.

Introdução

O presente artigo tem por objetivos analisar os condicionantes de politização que os espaços da Igreja Católica brasileira moderna proporcionam aos seus agentes (cleros e leigos). Em geral, as vias para um processo de politização ocorrem através do envolvimento prévio em movimentos sociais da Igreja e pastorais que levam ao despertar de uma consciência política e, não raro, ao engajamento em diferentes causas sociais (combate às drogas, direitos humanos, entre diversas outras).

A partir de uma série de discussões sociológicas e historiográficas (MICELI, 2004; SERBIN, 2001; SEIDL, 2007, 2008, 2009, 2012; NERIS, 2011; DELACAVA, 1975; ALVES, 1979; MAINWARING, 2004, AZEVEDO, 2002; AMARAL, 2010; MONTEIRO, 1995, 2012; HERVIEU-LÉGER, 2005; BERGUER, 1985) será explorada as transformações e as cisões no seio da hierarquia católica brasileira que possibilitou o protagonismo leigo do Brasil, essencial na formação de movimentos sociais religiosos e uma força aliada na promoção de mudanças sociais do país, principalmente nas décadas de 1950 e 1960, durante os governos nacionalistas de Kubitschek (1956-1961) e Goulart (1961-1964), assim como atuaram como foco de resistência nas décadas de 1960 a 1980, durante o período ditatorial (1964-1985).

Por fim, será discutido como o protagonismo leigo brasileiro representa um grande legado para que as gerações atuais tenham as condições necessárias de atuar dentro da sociedade. Na atualidade, os tipos de engajamento comumente encontrados nos espaços da Igreja estão associados a alguma pastoral, movimento religiosos ou ligados diretamente às paróquias de bairros. Contudo, mesmo dentro de uma esfera menor, ainda há uma dinâmica favorável para o engajamento nas questões sociais, possibilitando o acúmulo de experiências e saberes adquiridos nos espaços da Igreja, primordiais para aqueles que buscam algum tipo de inserção na esfera política, seja concorrendo a cargos públicos ou tornando-se lideranças políticas.

1- Reorganização do mundo pós-guerra e os impactos na Igreja Católica

Os impactos da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) na sociedade ocidental, principalmente nas relações de ordem econômicas, sociais, científicas, políticas¹⁷⁰ e o avanço de um pluralismo religioso, resultaram em novos padrões socioculturais que impulsionaram a Igreja Católica rever sua posição frente à sociedade pós-guerra, em grande parte marcada pela autonomização dos indivíduos em relação às instituições religiosas. O processo da individualização da fé, no qual o “crer” torna-se uma opção de natureza privada, levou a questionar o tradicionalismo católico, em específico a Neocristandade ou a Romanização ¹⁷¹ caracterizado por uma doutrina unificadora, focada na obediência à hierarquia eclesiástica, com o poder exclusivo do controle das práticas ritualista, mitificação da imagem do papa e falta de diálogo com a sociedade secular (MICELLI, 2004; HERVIEU-LÉGER, 2005).

A sociedade do pós-guerra passou a expressar novas formas de lidar religiosidade, abalando diretamente o papel de produtora de sentidos da Igreja, assim como a hegemonia no campo religioso, perante a concorrência com outras instituições modernas e as novas formas de viver as experiências religiosas. Nesse contexto de transformações a própria sociedade implicou ao campo religioso uma reestruturação das instituições tradicionais, mas não a sua negação ou desaparecimento, ou seja, o declínio do Catolicismo Romanizado estava ligado essencialmente pelas transformações da sociedade moderna do pós-guerra, não tanto pela estrutura da autoridade hierárquica (BERGUER, 1985; HERVIEU-LÉGER, 2005).

As transformações impostas pelo contexto socioculturais das sociedades ocidentais tais como a ruptura com a mentalidade tradicional e novos valores morais, principalmente com a reorganização política mundial, individualização da fé, emancipação feminina e os novos arranjos familiares, geraram uma incompatibilidade com a Igreja Católica, reduzindo o número de fiéis que seguiam o discurso eclesiástico como norma de vida. O declínio do domínio católico obrigou a hierarquia eclesiástica questionar-se sobre a distância que estavam da atual realidade social. Somando-se a esses fatores, havia a

¹⁷⁰ Com a descolonização dos países africanos, declaração dos Direitos Humanos (1948), surgimento de organizações de combate à fome, desigualdades sociais e de promoção dos direitos humanos e civis, a exemplo da ONU, ONUAA, UNESCO (1945), bem como divisão do mundo nos blocos capitalista e socialista e o aumento da desigualdade social nos países latinos americanos.

¹⁷¹ Diante dos fatos históricos importantes ocorridos no século XIX na Europa com o advento da secularização, avanços da ciência, racionalismo, lutas socialistas e do pluralismo religioso que cominaram com Sociedade Modernidade, provocando o declínio da hegemonia católica. Em resposta a este declínio o a Igreja protagonizou uma política expansionista, conhecida como Romanização focando principalmente os países da África e América Latina, onde estava o maior número de fiéis. Esta política de expansão ficou conhecida como Concílio Vaticano I (1870) (MICELLI, 2004).

crescente disputa no mercado religioso com as múltiplas comunidades cristãs (em específico com o pentecostalismo nos países latinos).

Neste sentido, os fenômenos correspondentes, as rupturas com os valores tradicionais e a concorrência no campo religioso, guiaram o catolicismo às novas concepções de diálogos com as realidades sociais, essencialmente no papado de João XXII (1958-1963), quando emergiram as dinâmicas de engajamento da Igreja para se aproximar das questões referentes à sociedade moderna. Contudo, essas transformações tornaram a hierarquia eclesiástica mais complexa e heterogênea ao criar uma tensão entre os ditos conservadores, defensores do reafirmamento das práticas tradicionais, e os progressistas, comprometidos com as mudanças doutrinárias. Embora houvesse a clamação por mudanças, algumas características permaneceram em comum entre ambas as partes, tais como a obediência à hierarquia, o controle das práticas ecumênicas, irmandades e movimentos leigos (MAINWARING, 2004; HERVIEU-LÉGER, 2005).

No Brasil, a disputa interna que ocorreu na cúpula da Igreja trouxeram reações diversas entre as lideranças, divididas entre retomar o papel de interlocutora e ao mesmo tempo evitar as mudanças extremas, ocasionando diferentes concepções do que deveria ser missão da Igreja Católica dentro da sociedade moderna. Além disso, no caso brasileiro, as mudanças internas da Igreja coincidiram com as novas conjunturas sociais das décadas de 1950 e 1960, com o governo Kubitschek (1956-1961), marcado pelo processo de urbanização, crescimento industrial, acesso à escolarização, o início das empresas estatais, defesa do capital nacional, políticas de regulamentação das leis trabalhistas com a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), incentivo ao desenvolvimento das regiões Norte/Nordeste e a pluralidade partidária, e o Governo Goulart (1961-1964) que aproximou o Estado com as mobilizações dos setores operários, campesinato e movimentos populares, fortalecendo o populismo de esquerda (FAUSTO, 2003).

Essa conjuntura sociopolítica afetou também o monopólio religioso da Igreja Católica e, conseqüentemente, o declínio do seu poder coercitivo diante da “agitação sindical”, incentivada pelos movimentos sociais, provocando o afastamento da juventude da classe média dos valores do catolicismo. Além disso, havia a crescente atuação política nos centros universitários, como a União Nacional dos Estudantes (UNE), influenciada pelas correntes liberais marxistas. Internamente, a Igreja também sofreu abalos com a queda do número de sacerdotes e do controle educacional, devido a intensificação da

busca pelo sistema escolar público pela classe média. Outro ponto fundamental para o declínio do catolicismo brasileiro foi a pouca atenção dada à classe popular, cooptada pelo “proselitismo” pentecostal. O quadro de leigos, anteriormente o principal instrumento da inculturação católica, também recuou com a queda do poder da Igreja. Todos esses fatores levaram a hierarquia católica reivindicar outra postura diante das transformações sociais, as suas exigências tinham como preocupação voltar a instituição para as camadas populares e para as questões de justiça sociais (DELLA CAVA, 1975).

A divisão da hierarquia eclesiástica levou uma ala da hierarquia católica defender a abertura da Igreja para as transformações que ocorriam no seio da sociedade brasileira, ampliando o diálogo com os fiéis, participando de forma mais efetiva dos problemas sociais e aderindo as lutas por justiça sociais, através de ações pastorais no combate à pobreza. Nesse contexto, figuras como o então padre Helder Camara, futuro Dom Helder, Monsenhor Carlo Chiari davam os primeiros passos para uma transformação dentro da hierarquia católica, ao defenderem abertamente as reformas do governo, acirrando tensão da hierarquia eclesiástica em dois pólos, de um lado os ditos conservadores e do outro os considerados progressistas. Em 1952, Dom Helder Camara e os bispos progressistas criaram a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), tornando-se porta-voz da Igreja Católica do Brasil perante o Vaticano (Id. Ibid, 1975, p.34-38).

A defesa para abertura da Igreja para o mundo moderno e por novas formas de diálogo com os fiéis foram apresentadas como estratégia de encaixar o catolicismo na sociedade modernidade atuando como uma “Igreja do povo”, um instrumento de justiça e amparo do “bem estar” dos “filhos de Deus”. A CNBB construiu uma nova comunicação entre a Igreja, poder civil e os leigos, a partir de 1960 houve outro tipo de aproximação com o Estado, diferentemente da relação que tinha com a Neocristandade, devido à sincronia entre as questões das reformas de base, em especial a reforma agrária, considerada como caminho para a “verdadeira justiça social” (MAINWARING, 2004).

Em paralelo, na Igreja Católica de Roma realizou o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), representando o marco da modernização do catolicismo como um todo, iniciando uma revolução doutrinária/teológica, implantando as alterações que já eram exigidas por uma parcela da hierarquia eclesiástica, tais como: as missas rezadas nas línguas oficiais de cada país, como forma de aproximação com as culturas locais, promoção de questões referentes às justiça sociais e maior ênfase no quadro de leigos,

delegando a eles uma corresponsabilidade junto aos padres, especialmente nas tarefas de evangelização fora dos espaços da Igreja (AZEVEDO 2002; MONTEIRO, 1995). As reformas teológicas deram o lugar do laicato dentro da instituição com o documento da Constituição Dogmática do Concílio Ecumênico do Vaticano, o *Lumem Gentium de Ecclesia* (1965), no qual delegava as missões dos leigos no mundo temporal e na Igreja. O quadro de leigos recebeu um lugar legítimo no mundo temporal, onde deviam realizar a missão de atuar junto aos sacerdotes, conforme diz:

[...] Os sagrados pastores reconhecem perfeitamente quanto os leigos contribuem para o bem de toda a Igreja quanto à salvação do mundo, mas que o seu excelso múnus é apascentar os fiéis e reconhecer-lhes os serviços e os carismas, de tal maneira que todos, a seu modo, cooperem unanimemente na tarefa comum. É, pois, necessário que todos, “professando a verdade na caridade”, cresçamos em tudo para aquele que é a cabeça, Cristo (...) (*Lumem Gentium de Ecclesia*, capítulo IV “Os leigos”, pp. 69).

Neste documento também distingue claramente a identidade dos leigos e reserva a eles um apostolado próprio. Contudo, ao contrário do modelo da Neocristandade, o Concílio Vaticano II reconheceu a liberdade dos leigos em criar, por iniciativas próprias, as suas ações na sociedade temporal. Conforme declarou:

[...] Aos leigos competem, por vocação própria, buscar o reino de Deus, ocupando-se das coisas temporais e ordenando-as segundo Deus. Vivem no mundo, isto é, no meio de todas e cada uma das atividades e profissões e nas circunstâncias ordinárias da vida familiar e social, as quais com que tecem a sua existência [...] (*Lumem Gentium de Ecclesia*, capítulo IV “Apostolado dos leigos”, pp. 73-74).

O Vaticano II deu maior abertura para as ações que já eram sendo realizadas pelos bispos brasileiros da CNBB na década de 1950, legitimando os seus trabalhos dentro do cenário religioso brasileiro. Assim, nos anos de 1960 houve a ênfase nos trabalhos desenvolvidos junto aos movimentos leigos, a exemplo da criação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e o Movimento de Educação de Base (MEB), direcionado para as camadas mais pobres, levando a alfabetização para jovens e adultos, tendo como consequência a politização da Igreja, fato como ficou conhecido devido à “opção preferencial pelos pobres” (AZEVEDO, 2004; SEIDL, 2007).

A formação dos cleros brasileiros também passou por significativas transformações, a diversificação da própria cultura religiosa exigia dos futuros cleros uma competência religiosa maior, baseado na obtenção de diplomas acadêmicos, priorizando diplomas dos cursos de pedagogia, direitos, ciências humanas, e em menor evidência, nas áreas de exatas e biológicas. Estes títulos são adquiridos em faculdades católicas, após a ordenação sacerdotal (SEIDL, 2009; 2012).

Em outra perspectiva, a Igreja Romana reconheceu a importância da América Latina e do Continente Africano na formação do seu quadro de cleros, já que a grande maioria era oriunda desses países. Assim, criou-se uma “cultura cristã” e implantou uma política de “deseuropeizar” os espaços da Igreja, aproximando-se das culturas locais dos países onde estava presente. Logo, a cultura tornou-se um objeto de reflexão perante a necessidade do enquadramento às realidades locais, o Vaticano procurou uma relativização do poder central estimulando a participação das paróquias nas culturas locais, levando ao em consideração os seus elementos e categorias dos países (MONTEIRO, 1995).

As paróquias tiveram papel fundamental na aproximação entre leigos e o clero, na formação de uma nova concepção de participação do laicato, atribuindo para uma eficaz experiência na vida religiosa, pois a socialização entre comunidade e paróquia possibilitou o desenvolvimento da consciência da “ação social”, a percepção da realidade em que viviam. Logo, os espaços da Igreja tornaram-se as principais vias de politização para os leigos (MEDINA, 1973).

No final da década de 1960, ocorreu outro evento importante que ajudou a impulsionar a renovação do catolicismo brasileiro, as conferências dos bispos da América Latina, dando origem ao Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), realizado em Medellín (Colômbia), em 1968. O CELAM protagonizou grandes debates nos países latinos americanos sobre o “verdadeiro” dever da Igreja Católica, clamando por “justiça social”, o fim do subdesenvolvimento. Na segunda fase do Concílio Vaticano II (1965) coincidiu com a ditadura militar no Brasil, apoiada pela ala conservadora da Igreja, principalmente pela postura anticomunista do regime militar, com o aumento da violência e perseguições incluindo padres e bispos, os progressistas enfatizaram os trabalhos pela justiça social e militância cristã. Intensificaram a emergência de novas modalidades de engajamento, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980, quando passaram a apoiar às lutas populares e a oposição ao regime militar, que possibilitou o acesso dos

agentes religiosos em causas defensíveis, como direitos humanos e liberdade de ação política (NERIS, 2011; SEIDL, 2008).

No início da década de 1970, os progressistas possuíam grande parte do controle dos movimentos leigos e dos trabalhos com as classes populares, além disso, assumiram o Planejamento Pastoral como instrumento metodológico de renovação, aproximação do clero e com o laicato, incentivando os movimentos leigos a assumirem uma participação maior dentro das comunidades, tornando-se lideranças juntamente com os padres. Ao assumirem os principais movimentos leigos, tais como da Ação Católica (AC), Juventude Universitária Católica (JUC), Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Agrária Católica (JAC), à luz da Teologia da Libertação, houve um intenso processo de politização dentro destes movimentos sociais religiosos, resultando numa ativa atuação dos agentes leigos no contexto político que o país atravessava (BEOZZO, 1999; AMARAL, 2010).

Portanto, os espaços da Igreja tornaram-se eficazes meios para o processo de politização para os movimentos leigos, servindo como base para o engajamento em militâncias políticas. Os processos de politização demonstraram o seu ápice ao levantar questionamentos sobre até que ponto deve ir à obediência a hierarquia e até onde poderiam levar a missão leiga na sociedade temporal livremente, pautados na fé cristã e não na figura do bispo. Esta conscientização do laicato proporcionou às futuras gerações de leigos uma relativa autonomia, assim como engendraram na dinâmica interna dos seus espaços (paróquias, movimentos, etc) possibilidades de engajamento nas diversas questões sociais.

Igreja Católica: o alicerce para a política

A reestruturação do catolicismo permitiu o engajamento de agentes religiosos em diferentes questões relativas a outros setores sociais, aproximando a Igreja das problemáticas de cunho social. Além disso, houve uma abertura nos espaços da instituição católica para as questões que antes eram consideradas fora das fronteiras da Igreja como, por exemplo, o contexto político que o país enfrentou nas décadas de 1950-1960 e a incorporação nas atividades que antes eram restritas aos sacerdotes. Por outro lado, houve uma busca de premissas próprias da esfera política para justificar o engajamento de movimentos religiosos em determinadas causas sociais (STEIL, 1996, 2004; PROCÓPIO, 2009; NERIS, 2011).

Desde a abertura democrática (1985) um conjunto de estudos das Ciências Sociais vem acompanhando as mudanças do cenário religioso do país, ressaltando as transformações estruturais como o novo declínio do catolicismo frente aos avanços dos segmentos evangélicos, o crescimento daqueles que se consideram “sem religião” e uma maior expressividade do pluralismo religioso. O fenômeno da pluralidade, neste momento aparece como um fator importante no reordenamento do campo religioso brasileiro, possibilitando que diversas religiões, anteriormente marginalizadas ou com pouca expressividade, a exemplo das religiões de matriz africana e os movimentos espiritualistas *new age*, pudessem se manifestar livremente (STEIL, 2001; TEIXEIRA, 2000).

Embora haja uma intensa concorrência no mercado religioso atualmente, a Igreja Católica continua uma das mais fortes instituições religiosas do país. As constantes intervenções que o catolicismo protagonizou ao longo da história sociopolítica brasileira ajudaram a construir um modelo de sociedade civil, principalmente a partir da década de 1960 até 1980, destacando-se na defesa dos direitos civis, justiça e na promoção de movimentos sociais. Já nas décadas seguintes, renova-se ao se aproximar dos problemas atuais da sociedade sempre aliando sua agenda com a agenda política governamental (MONTEIRO, 2012).

Outras formas da participação da Igreja Católica são os envolvimento de organizações da própria instituição em campanhas contra a corrupção, a exemplo do Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral e o movimento Ficha Limpa, que têm como membros dos seus comitês a Cáritas Brasileira e CNBB, esta última atuando de forma bastante ativa, mobilizando fiéis para recolher assinaturas em todo o país. Outro exemplo é o acordo entre Brasil e a Santa Sé referente ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, por meio do Projeto Legislativo nº 1736/2009¹⁷² (RABAT, 2010).

No que concerne sobre a temática das relações entre política partidária e religião, torna-se cada vez mais relevante diante do atual contexto político do país perante o crescente número de candidatos religiosos que se lançam na disputa aos cargos públicos. A influência que os grupos religiosos exercem na esfera pública, não raro, tem a capacidade de decisão nas escolhas dos novos governantes. Diante destas mudanças, tornou-se mais intensa a disputa pelo controle do campo religioso e da produção dos

¹⁷² Regulamentação do “Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil”, com a previsão do ensino confessional nas escolas públicas, católicas e de outras confissões (art.11), prevê também uma série de direitos fundamentais associados à liberdade de crença e culto (Ação Educativa, março de 2009).

bens de salvação. Neste sentido, os segmentos religiosos procuraram estender para as demais esferas sociais sua influência, por meio da participação em movimentos sociais, adotando “bandeiras” das mais variadas causas, buscando as vias de legitimação das suas vozes diante das questões de ordens econômicas, jurídicas, educacionais e política. Dessa forma, as mudanças no cenário religioso brasileiro afetaram não somente o interior do campo religioso, mas também outras instâncias sociais, em específico a política (BURITY, 2008; SEIDL, 2012).

Com relação aos agentes católicos leigos que buscam ingressar na esfera política, os espaços da Igreja representam as principais vias de acesso graças às dinâmicas internas das paróquias, movimentos religiosos e pastorais que viabilizam as disposições e os condicionantes prévios para o processo de politização e formação de uma consciência política dos seus leigos. Posteriormente, o processo de politização proporciona os incentivos para o engajamento ou militantismo em diversas causas sociais (direitos humanos, ambientais, comunitários, etc.).

Sendo assim, as experiências vivenciadas na esfera religiosa direcionaram as tomadas de posição que possibilitam o acesso nas diferentes esferas sociais, entre elas a política. Por meio do exame do trajeto social desses “políticos religiosos” é possível compreender a importância que o engajamento nos movimentos católicos assume para adquirir os recursos e capitais sociais que são reconvertidos em capitais políticos durante o trânsito da esfera religiosa para a política. Neste sentido, politização que se observa na trajetória desses leigos é o resultado de uma construção de “si” dentro da esfera religiosa que os levam às ações políticas de assistencialismo e político-partidárias.

Portanto, os políticos que utilizam suas identidades de leigos católicos para ingressarem na política partidária, foram construídos, em diferentes níveis e contextos sociais, pela experiência vivenciada nos espaços da Igreja, detentora de uma dinâmica propícia para o desenvolvimento de uma visão de mundo pautada em ações de caridade, “doação de si” e “amor ao próximo”, ou seja, viver conforme os valores e ética cristã.

Conclusão

A intensificação do engajamento dentro dos movimentos católicos fortalece o sentimento de pertencimento à esfera religiosa, acarretando uma identidade fortemente entrelaçada com os valores católicos. Pode-se considerar que o investimento nos espaços da Igreja é uma ratificação da noção de pertencimento na dimensão religiosa,

não bastando ser apenas um leigo católico, tornou-se necessário também ser um representante legitimado desses grupos frente às demais esferas sociais.

Logo, graças aos fatores que levaram às vias de politização e ao acúmulo de experiências nos espaços da Igreja, as disposições favoráveis à participação na política partidária possibilitam a detenção de capitais sociais disponíveis para a reconversão em capital político. Assim, a instância religiosa constrói o “político religioso”, dando os principais recursos eleitorais, legitimidade e capitais políticos. Neste sentido, os espaços católicos apresentam na sua dinâmica interna as justificativas ou as motivações que levam os agentes leigos ingressarem nas atividades políticas, seja como lideranças políticas ou de movimentos sociais.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Dermir. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. Estudo Avançados, Vol. 18. Nº 52, Dez/2002, pp. 109-120.
- ALVES, Márcio Moreira. A Igreja e a Política no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.
- AMARAL, Roniere Ribeiro. Milagre Político: catolicismo da libertação. São Paulo: Anna Blume, 2010.
- BEOZZO, José Oscar. Padres conciliares brasileiros no Vaticano II: participação e prosopografia - 1959-1965. Tese (doutorado em História). Universidade de São Paulo. 1999.
- BEGER, Peter. *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. 4º ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- BURITY, Joanildo. Religião, Política e Cultura. Tempo Social, revista de sociologia da USP, Vol.20, nº 2, 2008.
- DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil no século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro 1916/1964. In: Novos Estudos CEBRAP, n.º12, 1975.
- FAUSTO, Boris. História do Brasil. São Paulo: Edusp, 2003.
- HERVIEU - LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. In: Rever. São Paulo, nº 2, 2005. p. 87- 107.
- MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.
- MEDINA, Carlos. Igreja e Sociedade. In: Autoridade e participação: estudo sociológico da Igreja Católica. São Paulo: Vozes. 1973, pp. 33- 129.
- MICELI, Sérgio. A elite eclesiástica Brasileira. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2004.
- MONTERO, Paula. “O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea”. Estudos Avançados USP, Vol. 9, nº. 25, Set/Dez. 1995.
- _____: Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. Religião e Sociedade. Vol. 32, nº. 1, Março/2012, p.167-183.
- NERIS, Wheriston.. Itinerários religiosos e engajamento político no Maranhão (1940-1980): catolicismo, mediação cultural e militância político-religioso. 35º Encontro Anual da ANPOCS, de 24 a 28 de outubro de 2011, Caxambu, MG.

PROCÓPIO, Carlos Eduardo. Os católicos carismáticos na universidade e na Política. Revista TOMO, ano XI, Nº 14, Jan/Jun., UFS: 2009, p.159-180.

RABAT, Márcio. A atuação Católica e Evangélica e o Congresso Nacional. Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados: centro de documentação e informação, Dez/2010.

SEIDL, Ernesto. Um discurso afinado: o episcopado católico frente à “política” e ao “social”. Horizontes Antropológicos, ano 13, n. 27, p. 145-164, Jan./Jun. Porto Alegre, 2007

_____. Mediação cultural e elaboração identitária: a constituição de intérpretes da história e da cultura no extremo sul do Brasil. In: LEITE, Rogério Proença. Cultura e vida urbana: ensaios sobre a cidade. São Cristóvão: Editora UFS, 2008.

_____: Lógicas Cruzadas: Carreiras e política. Revista Pós Ciências Sociais, Vol. 6, nº 11. JUL/2009, p. 11-27.

_____. As transformações da Alta Esfera Eclesiástica e as disputas no espaço do Poder no Brasil. 70 Congresso Português de Sociologia, de 19 a 22 de Julho de 2012.

SERBIN, Kenneth. Diálogos na sombra. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STEIL, Carlos. Pluralismo, Modernidade e Tradição Transformações do Campo Religioso. In: Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, Año 3, nº 3, p.115-129, Out/2001. Porto Alegre.

_____. Algumas questões sobre Pastoral de Massa na Igreja Católica. In: Igreja, comunidade e massa. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 7-13.

TEIXEIRA, Faustino, O Sagrado em novos itinerários Vida Pastoral, São Paulo, v. 41, n. 212, p. 17-22, 2000.

AS CONSTITUIÇÕES SINODAIS DO BISPADO DO ALGARVE, 1673: AS VISITAÇÕES COMO INSTRUMENTO PASTORAL E CORRETIVO.

João Manuel Martins Sabóiaⁱ

Resumo

O Bispo D. Francisco Barreto II (1671-1679) realizou na cidade de Faro, 1673, um Sínodo Diocesano, tendo sido aprovadas as Constituições Sinodais. Estas constituições, refletindo as diretrizes do Concílio de Trento, ampliavam o controlo sobre os habitantes da Diocese do Algarve e desenvolveram a educação dos fiéis e clero. As Visitações pós-tridentinas, ferramenta importante no reforço da jurisdição dos bispos, tornaram-se mais frequentes e mais abrangentes, através do controlo efetivo das confrarias e irmandades e da devassa sobre o comportamento religioso, social e moral dos fiéis.

Palavras-chave: Algarve; Bispo; Devassas; Visitações.

Abstract

Bishop Francisco Barreto II (1671-1679) held a Diocesan Synod in the city of Faro, 1673, and had the Synod Constitutions approved. Reflecting the guidelines of the Council of Trent, these constitutions expanded the control over the people of the Algarve Diocese and develop the religious education of faithful and clergy.

The post-Tridentine visitations were an important tool in strengthening the jurisdiction of bishops, becoming increasingly frequent and extensive through the effective control of fraternities and brotherhood and the inquests over religious, social and moral behaviour of the faithful.

Keywords: Algarve; Bishop; Inquests; Visitations.

Introdução

A presente comunicação deriva de uma investigação mais ampla sobre o papel e o impacto das confrarias e do ritual festivo na sociedade algarvia, séculos XVI a XVIII.

A comunicação procura demonstrar a influência que as determinações tridentinas tiveram no Algarve, sobretudo através das Constituições Sinodais do Bispado, 1673. Estas diretrizes, que alargaram o controlo dos Bispos sobre os habitantes da Diocese, tinham como um dos pressupostos a correção das condutas morais e sociais.

Uma das ferramentas mais importantes que os Bispos dispunham para exercerem a fiscalização sobre os fiéis e também sobre o clero eram as visitas eclesíásticas, como se procurará evidenciar ao longo do texto.

Concílio de Trento

O Concílio de Trento que decorreu de 1545 a 1563 foi para além da necessidade sentida pelo papa de responder com urgência à Reforma protestante, também constituiu uma abertura aos sinais de reforma interna que se vinham acumulando no seio da Igreja, pelo menos, desde o século XIV.

Deste modo, para além, do dogma e da teologia o Concílio também tinha como importante objetivo a *reformação do Clero, e povo Christão* ou seja conseguir que o clero, principalmente aquele que tinha um maior contacto com a população, estivesse melhor preparado na doutrina cristã e fosse moral e socialmente irrepreensível para que pudesse de uma forma competente e eficaz cristianizar mais profundamente as populações e exercer um maior controle e disciplina sobre o seu comportamento moral e social.

No que se refere aos comportamentos morais e sociais o Capítulo I, da 6.^a Sessão, dá-nos um bom exemplo dessa preocupação “*O mesmo Sacrosanto Concilio,...., querendo propôr-se a restituir a Disciplina Ecclesiastica não pouco descahida, e emendar os costumes depravados do Clero, e Povo Christão, julgou se devia dar principio pelos que presidem às Igrejas maiores. Pois na inteireza dos que presidem consiste a salvação dos subditos.*”ⁱⁱ Também fazendo parte da necessidade desta aproximação aos fiéis “*devem os Prelados residir nas suas Igrejas*”ⁱⁱⁱ.

Para que as obrigações do Concílio pudessem ser melhor difundidas “*Que se celebrem Synodos Provinciaes todos os triennios, e Diocesanos todos os annos.*”^{iv} Também “*Os Patriarcas, Primazes, Metropolitanos, e os Bispos não deixem de visitar per si mesmos, não estando legitimamente impedidos, e pelo seu Vigario geral, ou Visitador, se não*

podérem, cada anno toda a Diocese por ser mui extensa, ao menos a maior parte della; em fôrma que dentro de dous annos completem a visita inteira.”^v Estas visitas tinham como objectivo principal “*estabelecer a doutrina sã, e orthodoxa, excluidas as heresias, manter os bons costumes, emendar os máos, com exhortações, e admoestações, accender o Povo á Religião, paz, e innocencia; e estabelecer o mais que o lugar, tempo, e occasião permittir para proveito dos Fiéis, segundo o julgar a prudencia dos que visitarem.*”^{vi}

O Bispo vivendo na sua Diocese e tendo a obrigatoriedade de conhecer, educar e disciplinar o clero seu subordinado e os seus paroquianos, passava a ser um dos principais difusores da reforma católica junto da sociedade.

Portugal

O Concílio de Trento recebe do Papa Pio IV a bula da sua confirmação a 26 de janeiro de 1564.

Em Portugal, logo a 29 de agosto de 1564 o Cardeal D. Henrique^{vii} fez escrever uma Carta Patente onde se ordenava que por todo o reino dessem conhecimento aos fiéis das determinações do Concílio de Trento e que os seus decretos fossem impressos em português.

A aceitação e o apoio da coroa portuguesa às decisões do Concílio de Trento são testemunháveis também no Alvará de 12 de setembro de 1564 onde se determinava que as justiças régias se colocassem à disposição das autoridades eclesiásticas, quando fossem solicitadas, a fim de fazerem cumprir os decretos tridentinos. Alguns destes decretos davam jurisdição aos prelados e aos juizes eclesiásticos sobre causas cíveis e criminaes desde que tivessem algo a haver com o campo religioso, como era o caso do *Decreto da Reforma*, Sessão XXV, Capítulo III, com o título “*Não se use temerariamente da espada da Excommunhão. Que onde se póde fazer execução real, ou pessoal, se ha de abster de Censuras; e que nestas não he licito intrometter-se o Magistrado Civil.*”^{viii} Em Portugal esta deliberação foi levada à prática através da Provisão de 2 de março de 1568^{ix} e principalmente na de 19 de março de 1569 “*PROVISAM pela qual El Rei Nosso Senhor ha per bem que os Prelados, e juizes Ecclesiasticos possam per seus próprios ministros usar contra os leigos da jurdiçam, que lhes dá o sagrado Concílio Tridentino*”^x. Sobre esta última Provisão comentou Marcello Caetano “*na medida em que permitiu aos prelados que, querendo eles, executassem as suas sentenças mesmo nos efeitos temporais que atingissem leigos,*

constitui, por conseguinte, uma grave alteração no direito português, que conferiu a D. Sebastião a primazia, entre todos os Estados católicos, na concessão de prerrogativas soberanas à Igreja.^{xii}

Também de forma a acatar as deliberações conciliares sobre a jurisdição dos bispos no cumprimento das obras pias, no direito de visitar hospitais, colégios, confrarias e verificar as contas dos seus administradores^{xiii}, foi publicado um Alvará ainda em 1564, 24 de novembro, intitulado “*Como proveerão as cappellas e confrarias per as informações dos prelados*”.^{xiii}

Constituições Sinodais do Bispado do Algarve

A Diocese do Algarve encontrava-se sediada, desde a sua fundação, na cidade de Silves.

Foi o Bispo D. Manuel de Sousa (1538–1545), que solicitou ao Papa a transferência da Sé Episcopal para Faro^{xiv}, com o consentimento do rei de Portugal D. João III. Apresentou este prelado como motivo o facto de Silves ser uma cidade “*muito doentia, por cuja razão não podião os Conegos e mais Clero residir ali aturadamente, e em particular nos mezes de verão, com temor de adoecerem*”^{xv}, este receio devia-se ao assoreamento do rio que formava lagoas de água estagnada. Faro, pelo contrário, apresentava-se como terra próspera, com uma população numerosa e rica, devido ao movimento comercial no seu porto.^{xvi}

O pedido teve aceitação favorável do Papa Paulo III através de uma bula datada de 29 de novembro de 1539, no entanto, devido à oposição levantada a esta mudança pela câmara, nobreza, povo e parte do clero de Silves^{xvii} só durante o governo do Bispo D. Jerónimo Osório (1564-1580) é que a transferência se efectivou para a cidade de Faro no dia 30 de março de 1577, ficando a Sé instalada na Igreja de Santa Maria.^{xviii}

Ainda na cidade de Silves o Bispo do Algarve D. João de Melo e Castro^{xix}, que assistiu à XV Sessão do Concílio de Trento^{xx}, convocou um Sínodo Diocesano de que temos notícia através do Proémio das Constituições Sinodais do Bispado do Algarve de 1673, onde pode-se ler “*porque as que nele havia [Constituições do Bispado] foram feitas pelo Senhor Bispo Dom João de Mello em o Sínodo, que celebrou em 14 de Janeiro de 1554 estando ainda a Sé Catedral na Cidade de Silves nove anos antes de se acabar e publicar o sagrado Concílio Tridentino....*”^{xxi}

A aplicação prática dos decretos tridentinos foi, no Algarve, lenta e progressiva, decorrendo mais de duzentos anos até que os diversos prelados os tivessem, de uma forma global, implementado.

Em 1671 tomou conta do governo da Diocese do Algarve o Bispo D. Francisco Barreto^{xxii}. Este prelado iniciou a sua administração visitando pessoalmente todo o bispado a fim de conhecer os seus súbditos e os problemas e abusos levantados por 22 anos de Sé vacante.^{xxiii}

Após a Visita e pelo facto das Constituições do Bispado de 1554 serem antigas “*facilmente se deixa conhecer, que muitas estarão alteradas pelas disposições do mesmo Concílio [de Trento], e outras tão antiquadas, que em nenhuma maneira se acomodariam ao estado das cousas no tempo precedente. Além que eram neste Bispado, e ainda fora dele tão poucos os volumes delas, que mal se achava um, com que nem os Prelados, nem os Párocos, nem os mais súbditos sabiam, o que as ditas Constituições ordenavam, e dispunham; de que resultava grande dano, de não haver leis gerais, commuas, e notórias a todos; mas só as particulares das visitas feitas em cada uma das Igrejas, que como eram tantas, e tão várias, não podia haver delas geral notícia, e conhecimento.*”^{xxiv} considerou, assim, este Bispo a urgência de estabelecer normas de acordo com o espírito tridentino que regessem a Diocese, convocando, por isso, um Sínodo Diocesano que se reuniu na Catedral de Faro no dia 22 de janeiro de 1673 e onde se aprovaram as novas Constituições do Bispado do Algarve.

As Constituições foram impressas em Évora no ano de 1674 e estão organizadas em livros encadernados num único volume. Os livros são os seguintes:

1.º Livro – “*DAS CONSTITUIÇÕES DE NOSSA SANCTA FE CATHOLICA, E SANCTOS SACRAMENTOS.*”^{xxv}

2.º Livro – “*DOS PRECEITOS DA SANCTA MADRE IGREIA, QUE SE NÃO COMPRHENDERÃO NO LIVRO PRIMEYRO, E DA SYNODO, E COUSAS PERTENCENTES A ELLA.*”^{xxvi}

3.º Livro – “*DOS CLERIGOS, SUAS OBRIGAÇÕES, OFFICIOS, VIDA, E HONESTIDADE: DAS IGREJAS, E COUSAS A ELLAS PERTENCENTES.*”^{xxvii}

4.º Livro – “*DAS IGREIAS, MOSTEYROS, E ERMIDAS: DE SUA EDIFICAÇAM, REPARAÇAM, E DO QUE MAIS LHES PERTENCE.*”^{xxviii}

5.º Livro – “*DOS CRIMES, E SUAS PENAS.*”^{xxix}

Livro Único – “*DO REGIMENTO DO AUDITORIO ECCLESIASTICO DO BISPADO DO ALGARVE.*”^{xxx}

Catálogo – “*DOS BISPOS DO BISPADO DO ALGARVE.*”^{xxxi}

Visitas

Uma das ferramentas fundamentais, reforçada pelo Concílio de Trento, que os bispos possuíam para afirmar a sua jurisdição, fiscalizar e exercer o seu papel pastoral e corretivo sobre os fiéis e clero, eram as Visitas Eclesiásticas ao território onde exerciam a sua autoridade.

Com o reforço da jurisdição do Bispo sobre a Diocese, sobretudo no que se refere às Visitações, surgiram alguns atritos com a Ordem de Santiago que detinha a posse sobre diversas Igrejas e Conventos no Algarve.

Durante as Visitas as disposições que resultavam da análise do estado dos edifícios, da fiscalização dos bens da Igreja, das instituições pias e dos objetos de culto eram registadas nos Livros Capitulares e os interrogatórios às testemunhas e os autos dos pecadores eram assentes nos Livros de Devassas e de Termos de Culpados.

Relativamente às obrigações que o Visitador tinha de cumprir podemos testemunhar algumas delas através do Índice *das Constituições* do Bispado do Algarve:

Procurar que se guarde a imunidade da Igreja; se as Ermidas possuem o ornato e a decência que se exige; se têm as Constituições; tomar informação da vida dos Mestres de ler, escrever e gramática; examinar as parteiras se sabem a forma do Baptismo; perguntar pelos homens e mulheres vindos de fora, que não fazem vida marital; numerar o livro em que se escrevem os nomes dos casados; examinar se observa o que se ordena sobre o Sacrifício da Missa; perguntar se guardam os Sacerdotes inteiramente o que se lhes encomenda na celebração da Missa; perguntar em visita se se fala na Sacristia; perguntar se cumprem os Distribuidores o seu ofício na forma da Constituição; examinar a decência do ornato e pintura nas sagradas imagens; tendo dúvidas de serem verdadeiras as relíquias, dará conta ao Bispo; examinar se os Párocos ensinam a Doutrina Cristã; procurar que haja em cada Igreja Paroquial um Cerimonial, ou Manual dos Sacramentos; perguntar se morreu alguém sem Comunhão por culpa do Pároco; inquirir se coabitam os esposados antes do Matrimónio; tomar conta das coisas que se entregam aos Sacristães e Tesoureiros

pelo inventário; inquirir se os Párocos vigiam os Sacristães sobre a limpeza da Igreja e mais coisas de seu ofício; informar-se se os Párocos guardam o que está ordenado sobre as rendas de suas Igrejas; procurar saber se cumprem os Párocos o que se lhes ordena sobre as escrituras dos legados pios; tomar conta aos Párocos do rol dos confessados; como deve proceder contra os rebeldes em satisfazer o preceito da Missa; perguntar se se guarda a compostura e devoção que se encomenda aos leigos na Missa; tomar conta às Confrarias.^{xxxii}

Também no *Regimento do Auditório Eclesiástico* das Constituições do Bispado do Algarve, Capítulo VI *Dos Visitadores*, pode-se comprovar a aplicação da legislação tridentina e a importância e os objetivos das visitas, vejamos um excerto “*A Visita dos Bispados está per Direito, e sagrado Concílio Tridentino determinado se faça pelos próprios Bispos, e Prelados por ser este o meio mais conveniente, para se saberem os pecados públicos, e os mais que se devem reformar, e emendar, e o que toca ao culto Divino, estado das Igrejas, bens, e cousas a elas pertencentes...*”^{xxxiii}

As Visitas após o Concílio de Trento vão-se tornar mais frequentes e abranger áreas que até então eram praticamente ignoradas, tais como o controlo efetivo sobre as confrarias e as irmandades e a intensificação da devassa não só sobre o comportamento religioso dos fiéis, mas também sobre a sua vida social e moral.

Relativamente às confrarias vejamos alguns exemplos registados nos Livros Capitulares:

“O Vigario symão nunez dentro em hum mes tome conta de todas as confrarias das Irmidas desta cidade [Faro] ao de Redor della”^{xxxiv}

“Achei por Informação que a confraria de nossa senhora dos sabados tem dinhejro do qual senão gasta mais que en cera e o dito Altar estaa muito pobre e se serve somente com os ornamentos da fabrica sem a confraria ter nhum ornamento principalmente pera suas festas/ Pello que mando ao mordomo da dita fabrica em virtude da santa obediencia e de dez cruzados que dentro de quatro meses mande fazer hum frontal de damasco branco com suas barras de velludo cramesim ou de sella douro com suas franjas e forcadura de Retroz branco

e fio douro o qual frontal servira somente nas festas de Christo e nossa senhora/ e avendo dinheiro pera se poder fazer hũa vestimenta o dito mordomo a mandara fazer conforme ao frontal E o vigairo tomara conta desta Confraria como lhe fica Cometido por mim.”^{xxxv}

“Grande he o fruto que em toda Espanha se consegio per meyo da Confraria do nome de deus ordenada contra o maldito e abominavel costume de Jurar...” “Os Confrades que Jurarem sem evidente neçessidade lançarão hũa esmola em hũa caixa que avera na Igreja em a qual estarão escritas hũas letras grandes que digão Confraria do nome de deus, e os que forem pobres Rezarão por cada ves hũ pater noster e ave maria tendo cuidado de avisar e reprehender e castigar seus filhos, familiares e criados quando os virem Jurar.”^{xxxvi}

“E porque passa já muito de tres annos, que a Igreja, em que estava esta freguezia, se acha arruinada, sem se cuidar efficazmente na sua reedificação; ordenamos que nas Confrarias da nossa jurisdição, sitas na dita Igreja, satisfeitas as penções annuaes, a que estão obrigadas, por virtude dos bens, que pessuem; todo o mais rendimento se meta em hum cofre de tres chaves em que costuma estar o dinheiro das mesmas, e o applicamos pera as obras do referido Templo; Suspendendo no entanto, que ellas durão, todas as festas, e gastos que se fazem nellas, excepto unicamente o de hua Missa cantada com quatro, ou seis vellas.”^{xxxvii}

No que respeita às Devassas estas vão-se intensificar ao ponto de terem um papel muito importante nas Visitas. Nestas os Visitadores procuravam junto de testemunhas a denúncia de *pecados públicos* que poderiam ir desde o comportamento sexual até à alcoviteirice, injúrias, feitiçarias, jogos, usura e ao não pagamento da dízima à missa. Segundo alguns autores existe no contexto europeu uma especificidade portuguesa no que se refere às Visitas pós-Tridentinas e que resulta da natureza judicial da devassa.

Nesta o poder eclesiástico procede a uma indagação sobre um delito sem queixa prévia, agindo, assim, por iniciativa própria com uma finalidade corretiva. ^{xxxviii}

O Visitador interrogava os paroquianos, selecionados ao acaso, sobre a vida e os costumes dos seus vizinhos. Os acusados não tinham hipótese de se defenderem e por isso as autoridades eclesiásticas procuravam que eles confessassem voluntariamente a fim de lhes poder aplicar a pena. Por outro lado se os acusados assinassem de livre vontade o termo de confissão ficavam livres das despesas e dos problemas levantados por um processo no tribunal episcopal e somente teriam que pagar uma sanção em dinheiro. No entanto os casos considerados mais graves ou reincidentes eram levados a julgamento e podiam ser condenados à prisão ou ao degredo. ^{xxxix}

Vejamos alguns exemplos retirados das Devassas:

“Aos vinte seis de Janeiro de seiscentos e trinta e hũ.... visitou o santissimo sacramento fes procissão de defunctos visitou os Sanctos oleos pia baptismal altares Sanchristia e ornamentos della e continuando a visita mandou requerer as testemunhas seguintes que perguntou comigo escrivão Luis eannes caro que o escrevj.”^{xli}

“Vicente montes casado com Maria da fonseca de idade de quarenta annos.... perguntado devassamente disse que domingos dias casado com Maria viegas Lavrador morador no peral desta freguesia he fama publica ter amisade illicita com Maria Viegas casada co bertolameu dias do mesmo sitio e se dis que vaj a casa muitas vezes não estando seu marido ahy.”^{xli}

“que João baptista não sabe o nome a molher de monte trigo e bertolameu dias casado com Maria viegas morador em Val de galega não vinhão ouvir missa se não quando se vinhão confessar e elle testemunha por este respeito atentava se os via na igreja e pello discurso de todo o anno os veria somente sinco ou seis vezes e reprehendendoos lhe responderão que não tinhão bom vestido e que hião a sam bras e agora de presente

*sabe elle testemunha que se mudarão pera a ditta freguezia
....*”^{xlii}

*“disse que as pessoas que tem neccidade de cavalgadas vão
pedir dinheiro a Mathias afonso casado não sabe o nome da
molher morador em faro no rego e o ditto Mathias afonso não
quer emprestar dinheiro mas compra as cavalgadas e as que
lhe custão vinte mil reis as da fiadas per hũ anno em preço de
trinta mil reis costumando sempre em todas as que dá desta
maneira ganhar o terço mais do que lhe custão somente pellas
dar fiadas e por esta maneira vendeo a João Rodriguez o anno
de seiscentos e trinta hũ macho*”^{xliii}

*“Domingas Luís casada com Estevão baião de idade de
quarenta annos.... perguntado devassamente disse que seu filho
gaspar Rodriguez com outros mancebos Lançarão fama o
verão passado de seiscentos e trinta que acharão á mea noute
em hũa Quarta feira a guimar gonçalvez viuva mulata padeira
fazendo grande estrondo por donde ella vinha sem verem o que
era e por esta causa o tinha ameaçado ao ditto seu filho e aos
outros que ouvirão e dahy a poucos dias chegou a ditta guimar
gonçalvez ante muitas pessoas e deu hũ bejo na face ao ditto seu
filho de que elle logo se sentio e se agravou de modo que mais
de dous mezes esteve enfermo lançando muita pudridão pello
lugar donde lhe chegara com a boca e foj publico neste Lugar
que aquillo fora per feiticeria por quanto tem fama de
feiticeira.”*^{xliv}

Nos Termos de Culpados podemos encontrar os seguintes exemplos:

A 14 de fevereiro de 1619, na cidade de Faro, nas Pousadas do Licenciado Manoel Vieira, Vigário Geral do Bispado do Algarve, apareceu João Pires Clérigo de Missa [Pexão]. Este foi admoestado para que separasse da “*Illicita conversação*” que tinha com Antónia Gomes filha de Geronima Gomes da Cidade de Faro e não lhe enviasse

recados nem outra correspondência porquanto “... *elle dito João Pires fora achado com ella estando em illicita conversação*” Ele prometeu cumprir e assinou o termo. Foi condenado em 4 cruzados para a Cruzada e Meirinho.^{xlv}

Apareceu António Fernandes morador na Cidade de Faro, na rua das “barrosas”. Admoestou para que ele não jogasse em sua casa e nem deixasse jogar pessoa nenhuma em sua casa, de noite nem de dia. Também não consinta em sua casa homens com mulheres em “*illicita conversação*”.^{xlvi}

“o dito Senhor amoestou e mandou que elle se emmendasse do mao costume que tinha de jurar muitas vezes a cada palavra”^{xlvii}

Apareceu o padre Francisco Rodriguez Castilho da cidade de Tavira “*o qual o dito senhor admoestou he mandou que elle doie em deante não [tivesse] casa de jogo por quanto dava com elle grande escandallo em toda a Cidade e fosse modesto recolhido e desse bom exemplo pela obrigação que tem de fazer assim....*”.^{xlviii}

As Constituições do Bispado do Algarve, também, refletiam a preocupação com os arquivos, a sua segurança e o seu controlo, eram considerados importantes tanto pelo valor testemunhal e de prova dos documentos aí depositados, como pela informação vinculada pelos mesmos. Assim no Capítulo XIV era estabelecido: “*.... mandamos que em cada uma das Igrejas haja uma arca, em que se metam todas as escrituras, doações, instituições, verbas de testamentos, e todos os papéis, que por qualquer via pertençam à Igreja, e que a dita arca se não tirem, senão quando para serviço, e utilidade dela for necessário, e a chave da dita arca terá o Pároco, e não a entregará a ninguém, salvo ao Pároco, que lhe suceder, ou a outrem por mandado nosso, ou de nosso Vigário geral; e faltando alguma coisa têm pena de 4 mil reis pagos no aljube.*”^{xlix}

Esta preocupação refletia-se nas Visitas, mesmo antes das Constituições serem publicadas os Visitadores já inspecionavam e fiscalizavam os arquivos das Igrejas, como se pode ilustrar na Visitação à Igreja de S. Pedro da cidade de Faro, no ano de 1583.

"Achei que ha caixa em que estavam os papeis do Tombo foros Visitações livros de bautizados e outras escrituras desta igreja ... hestava em casa do prior polo que mando ao dito prior em vertude da obediemçia sob pena d excomunhão mande levar a dita caixa com todos os papeis e asim outros quoaesquer cousos que da dita igreja do dia que lhe noteficado for a seis dias primeiros seguintes e a dita caixa se mandara fazer tres chaves ou tres fechaduras cada huma de sua chave defirente dos quaes hũa tera o dito prior e h outra o maes antigo beneficiado da ordem e a outra o mais antigo que não sendo da ordem as quaes chaves o dito mordomo mandara fazer do sia que a dita caixa for levada a dita igreja".¹

Também o cuidado com a preservação e a conservação dos documentos se pode evidenciar na Visita à Igreja de S. Pedro de Faro, 8 de maio de 1755.

" Item ordenamos que à custa da Fabrica ou da pessoa, a quem por direito pertencer, se concertem todos os livros da Igreja, Fabrica e Confrarias, encadernando, e pondo correas nos que disso tiverem Necessidade; para que assim se conservem para o futuro sem a ruina, e deterimento, que em alguns delles temos observado." ^{li}

Conclusão

As Constituições Sinodais do Bispado do Algarve de 1673 foram as primeiras a incorporar integralmente as diretivas do Concílio de Trento e, deste modo, refletiram-se em várias áreas da governação da Diocese algarvia, principalmente nas Visitações. As Visitas tiveram assim um grande incremento não só no seu número como na sua abrangência e isso é evidente quando comparamos os dados dos diversos documentos para o período anterior e posterior ao Concílio.

Os Registos das Devassas que encontrámos no Arquivo da Diocese de Faro para o período ulterior a 1628 e os Registos de Termos de Culpados posteriores a 1619 dão-nos o testemunho da importância que a perseguição aos chamados pecados públicos adquiriu após Trento.

Os documentos produzidos nas Visitas constituem, assim, fontes importantes não só para o estudo da instituição religiosa, como para o conhecimento e reconstituição das comunidades algarvias.

REEDIÇÃO DA “MARCHA DA FAMÍLIA, COM DEUS PELA LIBERDADE” 50 ANOS DEPOIS DO GOLPE DE 1964: MANIFESTAÇÕES ANACRÔNICAS EM FAVOR DA DITADURA MILITAR NO BRASIL.

Ana Cláudia Rodrigues de Oliveira¹⁷³ (UEL).

José Wilson, Assis Neves Junior¹⁷⁴ (UEL).

Prof. Dr. Fábio Lanza¹⁷⁵ (UEL)

Resumo

Cinquenta anos após o Golpe Militar de 1964 religiosos ligados a “Tradição Família e Propriedade” marcharam em prol da reedição da ação golpista, com o intuito de combater as supostas ameaças comunistas e a corrupção decorrentes do governo do Partido dos Trabalhadores (2003-2014). A partir da pesquisa documental nos meios de comunicação e redes sociais (impresso e *on line*) e das contribuições da Análise do Discurso, foram investigadas e interpretadas formações discursivas que permitiram discernir, como resultado, a formação ideológica manifestada pelos membros religiosos que mobilizaram a “Marcha” em aproximadamente 200 cidades brasileiras. Concluímos que essa ideologia é atravessada pela doutrina católica ultramontana e também pela inculcação do sentimento de *fé* desta parte da população brasileira para com os militares, efeito decorrente da doutrina de Segurança Nacional militar.

Palavras Chave:

Sociologia das Religiões; Política brasileira contemporânea; Ditadura Militar no Brasil (1964-1985).

Abstract

Fifty years after the Military Coup of 1964 religious members of “Tradition Family and Property” march for a new edition of the coup d’état, aiming to fight against the suppose communist threat and corruption from the *Partido dos Trabalhadores* government (2003-2014). By the documental research of the media and social networks (press and on line) and the contributions of the Discourse Analysis, were investigated and interpreted discursive formations that allowed to show, as partial results, the ideological formation manifested by the religious members that mobilized the “March” in approximately 200 brazilian’s cities. This ideology is sired to the catholic ultramontane doctrine and also with inculcation of the *faith* felling in this population group with the military, as a side effect from de military’s National Security doctrine.

Keywords: Sociology of Religion; Contemporary brazilian’s policy; Military dictatorship in Brazil (1964-1985)

¹⁷³ Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina, vinculado ao grupo de pesquisa “História, Sociedade e Religiões”. E-mail: anaclaudia-oliveir@hotmail.com

¹⁷⁴ Mestrando em Ciências Sociais e bolsista Capes pela Universidade Estadual de Londrina, vinculado ao grupo de pesquisa “História, Sociedade e Religiões”. E-mail: nevesjr1991@gmail.com

¹⁷⁵ Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), graduado em Ciências Sociais (UNESP-Araraquara), professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UEL – Londrina/PR. Bolsista do CNPq de Pós-Doutorado no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais na PUC/SP. E-mail: lanza1975@gmail.com.

Introdução

Em primeiro de abril de 1964 foi concluída a ação militar que ficou conhecida na história brasileira como Golpe de 1964. O movimento tinha por intuito combater as supostas ameaças comunistas que floresciam no governo de João Goulart - o início das Reformas de Base e da Reforma Agrária no Estado do Rio Grande do Sul e a possibilidade de rompimento com a contínua e abusiva exploração do Capital hegemônico externo no Brasil – que, contrário a taxação de comunistas, é classificado, por Skidmore (1991), como um governo de caráter “nacionalista radical”.

Apesar da ilegalidade do Golpe de 1964, assim como da Ditadura Militar que se sucedeu em decorrência do acontecimento, que durou mais de duas décadas (1964-85), notou-se que:

As massas populares não fizeram a “baderna” temida pela direita nem saíram em defesa do governo de Goulart como esperavam as lideranças reformistas. Em abril de 1964, elas foram ainda mais uma vez o parceiro fantasma no jogo político (WEFFORT, 1980, p. 16).

O período de Ditadura Militar no Brasil (1964-85) destacou-se pela legitimação de meios violentos de combate às supostas ameaças comunistas no Brasil – aplicação de tortura, perseguições políticas, imposição da censura prévia aos meios de comunicação, imposição de eleições indiretas para os cargos executivos de chefes de Estado, abolição do direito ao *habeas corpus*, entre outras – que foram legitimadas por meio da doutrina de Segurança Nacional elaborada pelos militares da cúpula do poder.

Dessa forma os Direitos Humanos (ONU-1948) foram deixados fora da pauta e agenda do Estado pelos militares em prol da política de Segurança Nacional instituída na sociedade brasileira, que estava pautada exclusivamente na legitimação da Ditadura Militar.

Foi notável o apoio exercido por parte do clero católico brasileiro no processo de legitimação do regime ditatorial e militar no Brasil inaugurado em 1964. Papel desempenhado, segundo Wanderley (2007), pelo grupo católico liderado pelos bispos da TFP¹⁷⁶ (Tradição Família e Propriedade), que estavam pautados em uma doutrina

¹⁷⁶ Salientamos que “o movimento *Tradição, Família e Propriedade*, defensor das orientações papais tradicionais sobre estes temas, segundo a sua interpretação particular, que se mobilizava nas ruas, usando bandeiras e passando manifestos, foi contra os comunistas em geral e contra os projetos de reforma

conservadora – denominada ultramontana – que tinha como intuito a restauração da doutrina cristã hierarquizada, com sede no Vaticano.

No início da última década (2010) notou-se a movimentação de instituições, públicas e privadas, em prol de trazer a tona os documentos – até então restritos ao conhecimento da população – que dizem respeito das atrocidades cometidas pelos militares em decorrência da doutrina de Segurança Nacional, dando como exemplo os arquivos provenientes do DOPS (Delegacia de Ordem Pública e Social) disponibilizados, virtualmente, pelo Arquivo Público do Estado de São Paulo¹⁷⁷ no ano de 2013.

Apesar do conhecimento disponibilizado ao público brasileiro – quanto a ilegalidade e a violência que representaram o período de imposição da Ditadura Militar ao Brasil (1964-85) – pode ser observada em diversas cidades do país durante os últimos dias de março de 2014 – quase cinquenta anos após o Golpe de 1964 – a movimentação de religiosos vinculados à TFP para a realização de uma marcha nacional¹⁷⁸ em prol de um novo golpe militar.

A destituição do atual governo do PT (Partido dos Trabalhadores) por meio desta intervenção teria o objetivo de ceder espaço a outro governo de caráter provisório como se verifica no seguinte trecho do jornal Itabuna Urgente, em notícia publicada no dia 16 de março de 2014:

O grupo pede uma intervenção militar, para acabar com a corrupção, retirar os políticos corruptos de seus cargos, moralizar os três Poderes e convocar novas eleições para a criação de um governo “ficha limpa”. “Seria constituído um governo provisório, de três meses, e eles convocariam novas eleições, mas em urnas que não sejam fraudadas”, explicou à Folha um dos organizadores do evento, Bruno Toscano. (ITABUNA URGENTE, lauda 1).

A “Marcha da Família, com Deus pela Liberdade II” – título atribuído pelos organizadores da mobilização e divulgado nas redes sociais como nome do evento ocorrido no dia 22 de março de 2014 - teve por objetivo defender os direitos da família - dentro da conceituação católica conservadora - e da propriedade privada, assim como,

agrária em andamento no país. Ele teve penetração em outros países e, no Brasil, teve participação ativa nas marchas prévias ao golpe militar de 1964” (LANZA, 2006, p. 47).

¹⁷⁷Disponíveis no endereço eletrônico: <http://www.arquivoestado.sp.gov.br/memoriapolitica/>

¹⁷⁸Ocorrida em cerca de duzentas cidades brasileiras no dia 22 de março de 2014, de acordo com a página do evento na rede social facebook.

combater a corrupção e o comunismo no Brasil, decorrentes, segundo os membros do movimento, do governo do PT.

Dentro desse contexto, apresentaremos o percurso metodológico bem como os resultados deste trabalho – visto que se trata de uma pesquisa em andamento, tendo em vista a necessidade de acompanhar o desenvolvimento da formação ideológica posta em 1964 e reeditada de forma anacrônica por esse movimento social vinculado à TFP, como crítica às instituições democráticas brasileiras e ao governo do Partido dos Trabalhadores – indicado como expressão das ameaças comunistas.

A ideologia e formações discursivas do passado e do presente

Ao tratarmos de um fenômeno tão complexo encontramos a necessidade de manter o constante diálogo entre passado e presente, que pode ser estabelecido por meio do levantamento bibliográfico sobre a temática nos acontecimentos passados, assim como o levantamento de fontes documentais (reportagens de jornais ou páginas virtuais) que pudessem contribuir com informações sobre os fenômenos no campo da contemporaneidade.

Com essa percepção dialética torna-se possível encontrar algumas explicações para os fenômenos da atualidade em meio aos processos histórico-políticos que se desencadearam na sociedade brasileira durante o período de Ditadura Militar (1964-85). Aprofundando essa abordagem, segundo Löwy (2009), a ideologia exposta por determinada classe, ou grupo social, é sempre histórica e socialmente construída, sendo, portanto, inseparável dos processos históricos vivenciados pela classe, ou grupo social, até o momento histórico que se visa compreender.

Ao trabalharmos com matérias de jornais contemporâneos e com depoimentos de indivíduos expostos em redes sociais e em meios de comunicação, em âmbito nacional e internacional, devemos nos atentar ao fato de estarmos manuseando dados de caráter documental classificados, por Moreira (2006), como fontes do tipo secundária¹⁷⁹.

Quanto à análise das formações discursivas devemos primeiramente considerar os seguintes apontamentos:

(1) não separar a ideologia da realidade material do signo [...];

¹⁷⁹ Temos que considerar ainda que uma análise documental pode “nos dizer muitas coisas sobre a maneira na qual os eventos são construídos, as justificativas empregadas assim como fornecer materiais sobre os quais basear investigações mais aprofundadas” (MAY, 2004, p. 205).

(2) não dissociar o signo das formas concretas de comunicação (entendendo-se que o signo faz parte de um sistema de comunicação social organizada [*sic*] e que não tem existência fora desse sistema a não ser como objeto físico);

(3) não dissociar a comunicação e suas formas de sua base material (infra-estrutura). Realizando-se no processo de relação social, todo signo ideológico, e portanto também o signo lingüístico, vê-se marcado pelo horizonte social de uma época e de um grupo social determinados. (BAKHTIN, 1986, p. 44).

Pechêux nos mostra em sua análise do discurso (CESÁRIO e ALMEIDA, 2010), que as formações discursivas tendem a estar impregnadas por formações ideológicas, desta forma ao proferir um discurso o indivíduo, quase que obrigatoriamente, expõe a ideologia dominante em seu grupo, ou sociedade, em um dado contexto histórico-político.

Foram, portanto, necessários para a elaboração deste trabalho as contribuições: da Sociologia, tendo como principal expoente a Sociologia das Religiões; da Ciência Política; da análise do discurso; e da análise documental.

A ideologia que é exposta nas formações discursivas dos manifestantes vinculados a TFP, pode ser relacionada ao processo decorrente da imposição da doutrina de Segurança Nacional para com a sociedade brasileira, segundo Rezende (2001), a ambição militar era criar na sociedade brasileira um sentimento de aceitação completa dos ideais de ordem social vinculados à cúpula do poder militar.

Tomemos em seguida um trecho do discurso elaborado em 1983 por Figueiredo – quinto presidente, eleito de forma indireta, da Ditadura Militar (1979-85) - no qual, concordando com Geisel¹⁸⁰, o período de ditadura militar deveriam ser tomados:

como um acontecimento irreversível que, transformando qualitativamente a sociedade brasileira pelo alcance de sua obra extraordinária, projetaria sobre o futuro um ideário que há de inspirar muitas gerações (In: REZENDE, 2001, p. 304).

Cabe expormos nesse momento a conceituação do sentimento de *fé*, elaborada por Simmel (2011), no qual a fé ultrapassa as barreiras da religião tornando-se um sentimento indispensável para a manutenção da ordem na vida em sociedade. O sentimento de *fé* simmeliano pode, assim, estar vinculado a um indivíduo, ou grupo social, que seja responsável por desempenhar determinado papel na sociedade.

¹⁸⁰ Quarto presidente da Ditadura Militar brasileira (1974-79).

Deste modo, torna-se visível, como mostra Neves Jr (2013), o intuito da cúpula do poder militar em criar na sociedade brasileira a inculcação de um sentimento de *fé*, elaborado nos moldes da conceituação simmeliana, por parte das crenças políticas da sociedade brasileira para com os membros da cúpula do poder militar. Em outras palavras, os militares da cúpula do poder almejavam criar na população brasileira um sentimento de total confiança e dependência do Exército brasileiro, tornando-o um símbolo político social de combate à anarquia, ao terrorismo, e ao comunismo.

Tal crença no poder militar foi evidenciada na segunda edição da marcha por meio dos textos contidos nos cartazes e faixas que os manifestantes exibiam durante o ato, como mostram fotografias disponibilizadas na notícia publicada *online* pela Folha de São Paulo¹⁸¹. Dentre as frases exibidas estavam: “Fora Dilma, Fora PT, Fora Comunista”, “O governo é cúmplice do terrorismo internacional”, “Forças Armadas são nossa última chance” e “Só a verdade tortura o comunista” – demonstram as imagens.

Ademais, Gramsci (2011) nos indica que para uma classe, ou grupo social, tornar-se hegemônica necessita primeiramente impor sua ideologia como universal para a sociedade à qual almeja dominar, transformando sua ideologia em um dogma que se assemelha ao religioso.

Cabe neste momento expor como ilustração o discurso elaborado por uma das manifestantes da Marcha da TFP - selecionado de matéria elaborada pelo jornal Itabuna Urgente¹⁸² - quando questionada a respeito da aplicação de tortura aos perseguidos políticos por parte dos militares:

“se eles adotaram isso. Porque o pessoal que diz que foi torturado está tão gordo, tão forte, tão bonito, né? Eu vi lá na comissão [da Verdade de São Paulo], que eles não tinham uma marquinha sequer. Mas, o seguinte: era uma guerra entre o bem e o mal. Os dois mataram. Eu tenho uma lista imensa de soldados mortos pelos comunistas” (ITABUNA URGENTE, lauda 1).

Tomemos como grifo a analogia utilizada pela depoente na qual diz ter sido uma “guerra entre o bem e o mal”. Nota-se aqui a personificação do Exército, e dos militares

¹⁸¹ Disponível no endereço eletrônico: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/03/1429589-manifestantes-da-marcha-da-familia-entram-em-confronto-com-criticos-no-rio.shtml> - acesso em 26 de março de 2014.

¹⁸² Disponível no endereço eletrônico: <http://itabunaurgente.com/grupo-convoca-reedicao-da-marcha-anticomunista-ocorrida-em-1964/> - acesso em 20 de março de 2014.

da cúpula do poder, que são simbolizados como defensores do “bem”, no sentido religioso, enquanto os comunistas são representados por ela como personificação do mal.

Em seguida indicamos o importante papel exercido pelo clero católico, vinculado a TFP, no que diz respeito à tentativa de legitimação do regime militar para com a população brasileira¹⁸³. Devemos considerar que, segundo Joanino Neto, a Igreja Católica deve ser considerada como uma “instituição de central importância em nossa formação histórica e de fortíssima influência política e cultural” (JOANINO NETO, 1996, p. 6).

Desta forma encontramos o discurso elaborado por Costa e Silva (1967) – segundo presidente da Ditadura Militar, eleito de forma indireta, durante os anos de 1967 a 1969, no qual insinua que a doutrina dos militares estava pautada na doutrina social da Igreja, nas palavras do então presidente:

Recebemos com grande entusiasmo o apelo de Sua Santidade em favor do desenvolvimento integral do homem e do desenvolvimento solidário da humanidade; esses também são os nossos objetivos, convictos que estamos de que o desenvolvimento é o novo nome da paz (In: SOUZA, 2009, p. 4).

Ao apoiar a ditadura militar e participar do processo de legitimação do mesmo, o clero católico, ligado a TFP, manteve sua característica de Aparelho Ideológico de Estado¹⁸⁴, a partir do conceito gramsciano. Devemos salientar que por ter sede no Vaticano – estando, portanto, vinculado à condição de Aparelho Ideológico de Estado, de caráter capitalista em modelo internacional – não precisa necessariamente exercer sua função em legitimar um governo vigente no país em que esta atuando.

Dessa maneira o clero católico brasileiro, vinculado a TFP, pode posicionar-se como questionadora do governo do PT, ao passo em que ele não corresponder ao modelo de Estado capitalista defendido pelos membros da TFP, do mesmo modo que o clero católico, vinculado a Teologia da Libertação, pode manter sua característica de Aparelho Ideológico de Estado ao questionar o caráter ditatorial do regime militar

¹⁸³ É necessário, porém, salientarmos a existência de uma parcela do clero católico que se posicionou como contestadora da legalidade da Ditadura Militar no Brasil. Para mais informações ver Neves Jr (2013), Lanza (2006) e Wanderley (2007).

¹⁸⁴ Vide Portelli (1984).

durante as duas décadas em que o mesmo foi imposto à sociedade brasileira¹⁸⁵ sem questionar o ordenamento capitalista mundial.

Assim como o discurso anticomunista - elaborado por militares, burgueses e por católicos ligados a TFP - justificou o Golpe de 1964, a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade” têm como intuito combater a ameaça “iminente” de um golpe de Estado, de caráter comunista, por parte do governo vigente, e, assim como em 1964, o intuito é a imposição de um governo provisório que possibilite a restauração da democracia na sociedade Brasileira.

As movimentações, ocorridas em 22 de março de 2014, não conseguiram alcançar um grande número de adeptos, de acordo com as estimativas informadas pelos jornais eletrônicos Carta Maior¹⁸⁶, Brasil 247¹⁸⁷, Jornal de Londrina¹⁸⁸ e Jornal de Santa Catarina¹⁸⁹: as regiões com maior número de participantes foram o centro de São Paulo, com cerca de 700 pessoas; o centro do Rio de Janeiro, onde 150 se reuniram; Belo Horizonte, com aproximadamente 50 pessoas; e Blumenau, também com 50 participantes.

Em Curitiba e no Recife a contagem indicou 30 manifestantes em cada cidade; em Belém compareceram cerca 20 pessoas; já em Brasília a marcha contou com apenas 12 manifestantes. Nas outras cidades os grupos tinham composição inferior a 10 participantes, sendo que o menor deles foi o de Florianópolis, onde apenas 3 se reuniram. Estima-se que a soma de participantes das 200 cidades brasileiras onde a reedição da marcha aconteceu seja de aproximadamente duas mil pessoas.

Apesar dos discursos em prol da segurança e da paz social apresentados na página do movimento na rede social Facebook¹⁹⁰, foram constatadas agressões por parte dos membros do movimento da Tradição Família e Propriedade para com indivíduos

¹⁸⁵ Vide Neves Jr (2013).

¹⁸⁶ Disponível no endereço eletrônico:

<http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Marcha-pela-Familia-fracassa-em-Brasilia-e-outras-cidades/4/30539> - acesso em 20 de março de 2014.

¹⁸⁷ Disponível no endereço eletrônico:

<http://www.brasil247.com/pt/247/brasil/134113/Marchas-da-Fam%C3%ADlia-viram-fiasco-em-todo-o-Pa%C3%ADs.html> - acesso em 20 de março de 2014.

¹⁸⁸ Disponível no endereço eletrônico:

<http://www.jornaldelondrina.com.br/brasil/conteudo.phtml?tl=1&id=1456366&tit=nova-versao-da-marcha-da-familia-com-deus-reune-poucas-pessoas> - acesso em 20 de março de 2014.

¹⁸⁹ Disponível no endereço eletrônico:

<http://jornaldesantacatarina.clicrbs.com.br/sc/politica-e-economia/noticia/2014/03/marcha-pela-familia-reune-cerca-de-50-pessoas-em-blumenau-4454199.html> - acesso em 20 de março de 2014.

¹⁹⁰ Disponível no endereço eletrônico:

<https://www.facebook.com/MarchandoPelaLiberdade?ref=ts&fref=ts> - acesso em 20 de março de 2014.

participantes de uma marcha anti-militar, quando as duas se encontraram na cidade de São Paulo¹⁹¹.

Considerações finais

Quase trinta anos após a abertura política brasileira (1985) os mecanismos utilizados pela Ditadura Militar no Brasil (1964-85) como estratégias de validação das pretensões de legitimidade do regime instituído pela cúpula do poder militar ainda apresentam os seus efeitos na vida política da população brasileira. A tentativa recente de reorganização da marcha ocorrida 50 anos atrás pode ser interpretada como manifestação de tais efeitos.

Nota-se que há demonstrações de insatisfação política dos grupos participantes da marcha, que buscam seus argumentos em temas como corrupção, mau funcionamento de instituições estatais e má administração da verba pública para justificar a intervenção militar que requerem. Entre informações veiculadas nas comunidades da marcha nas redes sociais é possível perceber um descontentamento dos membros com o aumento de gastos sociais do governo atual.

Os discursos favoráveis a uma nova intervenção militar no Brasil selecionados para este trabalho evidenciam conexões entre passado e presente, demonstram o alcance dos aparelhos ideológicos estatais utilizados no período ditatorial e a ampla aceitação dos ideais propagados durante o regime militar.

Outro elemento verificado foi o da inculcação do sentimento de *fé* (no conceito simmeliano) identificado nos conteúdos produzidos e divulgados pelos grupos que estão organizando a marcha, que por sua vez esta vinculada ao clero representante da Tradição Família e Propriedade. O imaginário religioso se revela nas declarações, nas quais analogias entre “o bem o mal” foram identificadas, bem como definições específicas da moral cristã para conceitos como o de família, conservadorismo e liberdade.

Aponta-se também a importância das redes sociais na criação de espaços novos na esfera pública. Elas têm desempenhado o papel de instrumento central de organização de mobilizações sociais, marchas e manifestações nos últimos anos, facilitando a comunicação entre grupos que se identificam politicamente.

¹⁹¹ Informações recolhidas no site: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2014-03/marcha-da-familia-no-rio-tem-briga-entre-grupos-pro-e-contra-intervencao> - acesso em 20 de março de 2014.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. 13^o ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

CESÁRIO, Ana C. e ALMEIDA, Ana M. *Discurso e ideologia: reflexões no campo do Marxismo estrutural*. *Actia Scientiarum, Human and Social Sciences*, Maringá, v. 32 n. 1 páginas 1-8.

GRAMSCI, Antônio, *Cadernos do Cárcere*, volume 1. 5^o ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JOANONI NETO, Vitale. *Estudos sobre a Comunidade Católica da Imaculada Conceição: uma experiência de organização popular em Bauru*. 1996. Dissertação (Mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Unesp, Franca.

LANZA, Fábio. *Matrizes Ideológicas dos Arcebispos Paulistanos (1956-85): Um olhar sob o prisma do semanário O São Paulo*. 2006. Tese (Doutorado) em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen*, 9^o ed. Cortez Editora, São Paulo, 2009.

MAGALHÃES, Marionilde D. B. *A lógica da suspeição: sobre os aparelhos repressivos no Brasil*. *Rev. bras. Hist.* vol. 17 n. 34 São Paulo 1997.

MAY, Tim. *Pesquisa Social: questões métodos e processos*, 3^o ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MOREIRA, Sonia Virginia, *Análise documental como método e como técnica*. In: BARROS, Antonio; DUARTE, Jorge. *Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação*. São Paulo: Editora Atlas, 2006, p. 269-279.

NEVES JR, José W. A. *Os bastidores da ditadura militar no Brasil (1964-85): dos documentos do DEOPS às matérias vetadas do semanário O São Paulo*. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Londrina.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a Questão Religiosa*. São Paulo: Editora Paulinas, 1984.

REZENDE, Maria J. *A Ditadura Militar no Brasil: Repressão e Pretensão de legitimidade 1964-1984*. Londrina: Editora UEL, 2001.

SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios volume 2/2*. São Paulo: Olho d'Água, 2011.

SKIDMORE, Thomas. Brasil: de Castelo a Tancredo. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

WANDERLEY, Luiz E. W. Democracia e Igreja Popular. São Paulo: EDUC, 2007.

Fontes documentais/eletrônicas

EBC. Marcha da Família tem confronto entre grupos pró e contra intervenção militar. Disponível no endereço eletrônico:
<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2014-03/marcha-da-familia-no-rio-tem-briga-entre-grupos-pro-e-contra-intervencao>

FACEBOOK. Marcha Família com Deus pela Liberdade. Disponível no endereço eletrônico: <https://www.facebook.com/MarchandoPelaLiberdade?ref=ts&fref=ts> (Acessado em 25/03/2014, as 19h33min).

FOLHA DE SÃO PAULO. Manifestantes da Marcha da Família entram em confronto com críticos no Rio. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/03/1429589-manifestantes-da-marcha-da-familia-entram-em-confronto-com-criticos-no-rio.shtml>. (Acessado em 06/04/2014 as 21h46min).

ITABUNA URGENTE. Grupo convoca reedição da marcha anticomunista ocorrida em 1964. Disponível no site: <http://itabunaurgente.com/grupo-convoca-reedicao-da-marcha-anticomunista-ocorrida-em-1964/> (Acessado em 20/03/2014 as 16h33min).

SOUZA, Ney de. Entre a contestação e a convivência: Censura ao jornal O São Paulo durante o regime militar (1964-1985). Artigo apresentado em Fortaleza: XXV Simpósio Nacional de História, 2009.

Notas:

¹ Ralph Della Cava chegou a essa compreensão nos estudos de Roger Batisde Religion and the Church in Brazil.

¹ As estrofes de 1 a 4 foram extraídas do ‘Manual do Coração de Jesus. São Paulo: Loyola, 1983. P. 185. Por isso a grafia portuguesa já está atualizada.

⁴ As estrofes de 5 a 8 foram encontradas num “Manual de cantos sacros”. Petrópolis: Vozes. 1941.

¹ O termo, homens, é sinônimo de humanidade, incluindo o gênero masculino e feminino. As questões de gênero que hoje nos perturbam tanto no passado não diziam muita coisa.

¹ Em viagem á Lituânia, na década de 1980, o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira ouviu esse canto no final das missas.

Conclusão

Desse estudo algumas lições sobressaem a um leitor atento, entre elas:

a reforma do catolicismo vivido no Brasil levou tempo para se tornar possível, pois a pastoral que vai moldar de maneira significativa a vida e presença da Igreja católica no nosso País acontece 25 anos depois da separação oficial entre a Igreja e o Estado, mesmo que tenham acontecido outras tentativas .

Na proposta de reforma do catolicismo, como indicado pela romanização, merece atenção que a Igreja Católica não faz uso de ferramentas novas ou novíssimas, como se fossem coisas descobertas recentemente ou que os Bispos haviam conhecido na viagem para o Concílio Vaticano I, suas propostas de ação são as mais clássicas ou corriqueiras da vida da Igreja Católica, tais como sacramentos, sacramentais, devoções e pregações. A grande novidade é sua centralização no ministério ordenado em detrimento de toda uma vida eclesial guiada por leigos, como se vivia aqui desde a chegada dos portugueses. A Igreja Católica entendia que o pouco número de sacerdotes e a má qualificação dos que existiam era a grande causa do estado em que se encontravam os católicos do Brasil, sobretudo porque suas lentes eram marcadamente tridentinas, haja vista que muitos bispos já tinham sido alunos do Colégio Pio-Latino, fundado em Roma pelo Papa Pio IX, para formar sacerdotes para a América Latina.

Os frutos de todo o projeto de romanização não serão colhidos logo imediatamente, esse será um longo processo de consolidação das mudanças, mas, como a Igreja Católica tem a favor de si o tempo e a morte, parece-nos que ela não tem muita pressa, ainda que a situação concreta da vida não seja das mais favoráveis, pois uma geração seguinte pode ser completamente diferente daquela que se tem diante dos olhos.

Um aspecto semântico que merece atenção é que, no texto, quando se refere à cidade do Rio de Janeiro, fala-se de “capital da Nação”, nunca se refere a ela como capital da República, num claro não reconhecimento do novo cenário que está presente no Brasil, um Brasil Republicano. Ainda que a república tenha, de certa maneira, desencadeado todo o processo de reforma interna da Igreja Católica, ela não consegue aceitar sua exclusão de agente necessário para a formação do povo. Uma mudança no tipo de regime de governo da ‘Nação’ poderia até ser tolerado, contanto que a função social da Igreja Católica não fosse relegada ou mesmo desprezada. De fato a Igreja Católica tem uma capacidade de se moldar ou adaptar-se aos regimes de governo de cada país, a rigor o regime ideal é aquele que a deixe no seu milenar lugar e não faça muitas

cobranças de sua ação, esta numa primeira vista bem preocupada com coisas de “vida eterna”, mas que precisa também de ‘espaço’ neste mundo.

Outro aspecto que um estudo atento do catolicismo no Brasil, sob diversas perspectivas, percebe que não é uma trajetória homogênea, desde a chegada dos primeiros missionários, junto com os colonizadores, até os nossos dias. Nosso estudo se debruça sobre uma dessas fases de substanciais mudanças iniciadas no século XIX, mas que atravessa os umbrais do século XX, que ficou conhecido como o Processo de Romanização do Catolicismo Brasileiro, como vimos no decorrer do trabalho.

Esse processo, ainda que o situemos num tempo histórico bem definido teve repercussões estruturais que ultrapassam o seu tempo histórico. Nosso formato de catolicismo vivido pela maioria dos que se dizem católicos hoje herdou sua estrutura desse processo, ensinando que sempre somos ‘devedores’ da herança do passado, assim como o catolicismo leigo, popular que nos chegou junto com os portugueses durou muitos séculos e até encontrou resistências em se adaptar à novas estruturas apresentadas pelo catolicismo romanizado, conflitos que persistem até hoje, por exemplo, na Basílica Nossa Senhora da Conceição da Praia, em Salvador, Bahia, entre a mesa diretora da irmandade e as normas da Arquidiocese Soteropolitana.

Merece um reconhecimento a garra dos seus agentes principais, no texto ora chamados de Protagonistas, ora de Bispos Reformadores. Os autores que li para o trabalho não os chamam de Romanizantes, mas sim reformadores, pois a reforma não foi apenas adaptar o catolicismo popular existente ao catolicismo romano, oficial, ainda que essa tenha sido a principal batalha, por isso leva seu nome, romanização, mas o catolicismo brasileiro tinha muitas frentes de trabalho para a reforma, tanto interna, como questões morais tanto do clero, quanto do povo e dos religiosos, assim como questões políticas e administrativas no seu relacionamento com o poder constituído. Todo o esforço desses bispos vai deixar uma herança duradoura na qual um século depois, aproximadamente, a Igreja estará completamente mudada. Nesse ambiente bem mais favorável, outro bispo, Dom Sebastião Leme, vai compreender bem o seu momento histórico e colocará, outra vez, a Igreja num papel de importância fundamental para a condução dos novos rumos, no governo de Getúlio Vargas, superando o ostracismo querido pelo projeto republicano, mas esse é um tema para tratarmos, demoradamente, noutra oportunidade.

O fato é que sem o processo da Romanização, hoje, nosso catolicismo teria uma outra fisionomia, que não consigo vislumbrar, com clareza, qual seria, mas não seria o que temos.

REFERÊNCIAS

Anuário Católico do Brasil 2009\2010.

AZZI, Riolando. Dom Antônio de Macedo Costa e a reforma da igreja do Brasil. In: REB, 1975, v.35, p. 683-701. Petrópolis: vozes.

-----O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX. In: REB, 1974, v.34, p. 646-662. Petrópolis: vozes.

----- O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular. Petrópolis: Vozes, 1977.

----- O movimento brasileiro de reforma católica. In R.E.B., vol. 34, 1977.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. A verdade sobre a história de belo horizonte. Belo Horizonte: Precisa, 1985.

BEOZZO, Jose Oscar. Irmandades, santuários e capelinhas de beira de estrada. In R.E.B., vol. 37, 1976.

CONGRESSO EUCHARISTICO. Annaes... , Rio de Janeiro: [s.n.], 1922.558p.
DA VIDE, D. Sebastião Monteiro. Constituições primeiras do arcebispado da Bahia. Brasília: Edições do Senado Federal. 2007.

DELLA CAVA, Ralph. Milagre em juazeiro. Rio de Janeiro: paz e Terra, 1977.

DIAS, Romualdo. Cor Unum et anima una: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil, 1922-1933. São Paulo: Universidade Estadual Paulista – Campus Marília, 1993.

HOORNAERT, Eduardo. Formação do catolicismo brasileiro. Petrópolis: Vozes, 1974.

LEÃO XIII. Annum sacrum. In: Documentos pontifícios. São Paulo: Paulus, p. 723-732, 2005.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro. Religião e dominação de classe. Petrópolis: Vozes, 1985.

VIEIRA, Dilermando Ramos. O processo de reforma e reorganização da igreja no brasil. Aparecida: Santuário, 2007

A DUPLA HERMENÊUTICA DO CONCÍLIO VATICANO II E A TRADIÇÃO DOS CONCÍLIOS TARDO-ANTIGOS

Mariana de Matos Ponte Raimundo¹⁹² (UFJF)

Resumo

O Concílio Vaticano II (1962-1965) apresenta vários diferenciais quando comparado aos concílios ecumênicos que o precederam. Destaca-se, contudo, a questão hermenêutica: se por um lado, setores da Igreja Católica e intelectuais o situam em um processo de descontinuidade com o passado da Igreja, por outro, é possível interpretá-lo na perspectiva de continuidade, e, ainda, como um momento de evocação e retomada da tradição construída pela Igreja na Antiguidade Tardia. Objetiva-se, portanto, contribuir para um debate acerca, especialmente, da soberania da Escritura e da tradição afirmadas em concílios ecumênicos da Antiguidade Tardia em consonância com a dupla hermenêutica do Concílio Vaticano II.

Palavras-Chave: Concílio Vaticano II. Concílios Ecumênicos. Antiguidade Tardia. Tradição.

Abstract

The Second Vatican Council (1962-1965) presents several advantages compared to ecumenical councils who preceded him. However, stands out the hermeneutic question: If on the one hand, sectors of the Catholic Church and the intellectuals are in process of discontinuity with the past of the Church, on the other, it is possible to interpret it in terms of continuity, and, like a moment of evocation and resumed the tradition built by the Church in late Antiquity. Therefore, the objective is contribute to a debate about, especially the sovereignty of Scripture and tradition asserted in ecumenical councils of late Antiquity in accordance with the double hermeneutics of Vatican II.

Keywords: Vatican Council II. Ecumenical Councils. Late Antiquity. Tradition.

¹⁹² Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora e Mestra em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2013). E-mail: marianamatospr@hotmail.com

Introdução

Ao longo de séculos, a Igreja Católica muitas vezes viu-se imersa no mesmo e multifacetado problema: a afirmação de uma identidade diante da existência de grupos dissidentes. Antes mesmo de tornar-se a Igreja Católica, reivindicando para si o epíteto “universal”, a Igreja Cristã já se encontrava nesse enfrentamento.

As inúmeras transformações ocorridas ao longo da Antiguidade Tardia¹⁹³ modificaram o cenário do mundo romano e, posteriormente, ocidental. O estabelecimento da Igreja Cristã nesse período ocorre em consonância com essas transformações.

Diante de um Império cosmopolita, mas, que apresentava obstáculos ao desenvolvimento do cristianismo emergiu a necessidade de afirmação da identidade cristã ao mesmo tempo em consonância com a identidade romana, mas, também na diferenciação do ambiente pagão. É possível reconhecer ao longo da história cristã as tentativas de conciliação das diferentes correntes e o esforço principal de diferenciar os cristãos dos pagãos. Nesse âmbito, a passagem da diversidade de correntes cristãs à afirmação de uma identidade cristã conduziu à formação de um cristianismo institucionalizado, a Igreja Cristã, e à constituição da ortodoxia – entendida como a doutrina oficial da Igreja.

Ao longo desse período de inúmeras transformações destacam-se acontecimentos que consolidam, não apenas uma identidade cristã, mas também novas relações entre a Igreja e a sociedade. Os Concílios ecumênicos tardo-antigos são alguns desses acontecimentos, marcam transformações doutrinárias para a Igreja e consolidam a definição do que é ortodoxo e do que deve ser combatido como heresia.

Diversas redefinições da identidade cristã, iniciadas no século IV com o I Concílio de Niceia e que se estenderam por boa parte da Antiguidade Tardia foram importantes para a afirmação Igreja Cristã enquanto Igreja Católica. Para garantir a legitimidade de suas definições e doutrina, a Igreja apoiou-se na sucessão apostólica e na herança dos mártires. Assim, afirmou ser a legítima interpretadora da mensagem de Cristo, sucessora direta dos primeiros apóstolos e herdeira da fé proclamada pelos cristãos

¹⁹³ Tendo como ponto de partida os recentes estudos de Frigetto entende-se que o período situado entre os séculos II e VIII no mundo romano deve ser compreendido como uma época de passagem e transformações, denominado Antiguidade Tardia, com base nos trabalhos de Henri Marrou (1979), Peter Brown (1990) e Jacques Le Goff (2005). Nesse período de especificidades a religião cristã teve um papel de destaque como elemento integrante e motivador de transformações políticas, sociais e culturais.

FRIGHETTO, R. A “longa” Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. In: Pré-atas VII Semana de Estudos Medievais. Brasília: Programa de Estudos Medievais da Universidade de Brasília, 2009.

perseguidos dos primeiros séculos. Mattei (2013, p. 12) afirma que “a identidade do Concílio [Vaticano II] é determinada, não só pelos documentos doutrinários institucionais e pelas normas canônicas que se seguiram ao Concílio, mas, sobretudo, pelo efetivo desenvolvimento da assembleia e pela recepção do evento por parte da comunidade dos fieis.”

Ainda que haja certa ambiguidade nos textos do Concílio Vaticano II (1962-1965), percebe-se, em linhas gerais, a tentativa dos padres conciliares de retomar a tradição construída pela Igreja Cristã na Antiguidade Tardia. Não por acaso o Concílio Vaticano II reafirmou pontos fundamentais da fé cristã, a exemplo dos primeiros concílios ecumênicos que os definiram.

Hobsbawm (1984) já indicava que a tradição é inventada, criada e institucionalizada. Identificou, ainda, que a natureza da tradição é ritual e/ou simbólica e sua evocação visa promover continuidades entre o passado e o presente. Adaptações que visem a conservação de antigos costumes em condições novas ou o uso de antigos modelos para novos fins também compõem a invenção da tradição nos moldes propostos pelo autor. Assim, a reinterpretação da mensagem cristã para o mundo moderno almejada pelo Concílio Vaticano II, pode ser inserida num contexto de novos desafios para a Igreja Católica. Assim, Gopegui (2005, P. 15) afirma que “estava em jogo a própria auto-compreensão da Igreja em face da missão de anunciar a boa nova de Jesus ao mundo moderno”.

Assim, terá relevância nesta investigação apenas um dos vários temas do Concílio Vaticano II: a soberania da Escritura e da tradição, ambas em relação estrita com a história humana.

Como ponto de partida teórico deve-se considerar o livro organizado por François Hartog e Jacques Revel (2001) sobre os usos políticos do passado e, na mesma esteira o trabalho de Reinhart Koselleck (2006) e a recente obra organizada por Sérgio da Mata, Mateus Henrique de Faria Pereira, Helena Miranda Mollo e Flávia Varella (2012) que indicam os usos do passado – que nesta investigação tangem o discurso da Igreja na Antiguidade Tardia – como forma de estabelecer compreensões do mundo contemporâneo – especificamente o discurso produzido pelo Concílio Vaticano II. Assim, o que se propõe é uma reflexão do papel do passado nas afirmações de identidade do Concílio Vaticano II, já que se percebe a retomada de uma identidade e de uma tradição construídas e perpetuadas pelos textos dos Concílios Ecumênicos da Antiguidade Tardia.

De fato, a recorrência ao passado sempre esteve presente na história da Igreja ao tentar explicar sua missão ao mundo. Se por um lado o Concílio Vaticano II tem a intenção de conciliar a doutrina com os desafios da modernidade, por outro o faz pautada em uma tradição que lhe confere legitimidade, um passado que representa conservação e permanência. As formas indicadas por Hartog e Revel sobre a interpretação do passado ganham relevância, sendo: as narrativas de origem, de fundação, de legitimação e apologéticas. As quatro formas de narrativas do passado evidenciadas pelos autores operam de forma a relacionar determinado momento histórico ao imaginário sobre determinada época, modificando a forma como o discurso é recebido socialmente. É através do imaginário que as sociedades, instituições e grupos estabelecem seu passado, seu presente e futuro.

O desenvolvimento dos Concílios Ecumênicos desde a Antiguidade Tardia

Concilium era um termo usado no Império romano para designar uma assembleia de notáveis e delegados das cidades e províncias, tendo por fim reconhecer a autoridade do Imperador.¹⁹⁴ Os representantes cristãos seguiram o modelo adaptando-o para caracterizar uma assembleia de bispos, cujo objetivo era deliberar e legislar sobre questões eclesiais. As primeiras assembleias de bispos remontam ao século III – em Antioquia, Cartago e Icônio. Mas, o uso do termo Concílio só foi oficializado quando Constantino convocou o primeiro Concílio Ecumênico, realizado na cidade de Niceia em 325.

Entre o II e o III séculos o cristianismo vivenciou muitas experiências de cisões e embates entre as diferentes comunidades e seus líderes. Já nessa época deixava-se de lado a tradição oral para fixar textos que servissem de base para os cristãos. Por volta do ano 200, no Império Romano, encontrava-se uma variedade de cânones, que refletia os costumes locais.

No século IV quando o cânon foi definido passou-se a utilizar o termo “apócrifos”¹⁹⁵ para definir muitos desses textos que não foram incorporados ao cânon pela Igreja, os motivos são variados, mas, o fato é que a fixação do cânon contribuiu para destacar

¹⁹⁴ LABOA, J. M. Concílios e credos, p. 48. In: DUE, A. **Atlas Histórico do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes; Santuário, 1999.

¹⁹⁵“O termo apócrifo, na antiguidade, era atribuído a livros cujo acesso era reservado aos iniciados ou que não se deviam ler em público” (JUNOD, 2004, p. 167).

uma identidade cristã em detrimento de outras tantas que se desenvolveram ao longo dos três primeiros séculos.

O período oral das próprias tradições de Jesus foi o bastante para que várias lendas e acréscimos se desenvolvessem na tradição popular sobre sua imagem, que acabou se tornando uma imagem de culto elaborada pela imaginação coletiva.¹⁹⁶

Como já foi dito, nos primórdios do cristianismo a diversidade era frequente e com tendências variadas. O cristianismo inicial era formado por uma rede complexa de partidos, grupos, seitas ou denominações, além disso, havia as diferenças culturais, sociais, tradições teológicas quanto à importância de Jesus. Tudo isso refletia as diferentes filosofias e sistemas simbólicos, sob os quais, os autores poderiam basear seu pensamento religioso (THEISSEN, 2009).

Ainda que se fale de cristianismo ou de identidade cristã no singular, é preciso reconhecer a pluralidade existente nos primeiros séculos. Primeiramente, é difícil demarcar os limites entre o cristianismo e sua religião materna judaica, por outro lado, a linguagem simbólica da gnose e o radicalismo ético também se apresentam como correntes cristãs. Entretanto, havia muitos outros grupos de cristãos cuja convivência nem sempre era pacífica, gerando tensões, conflitos¹⁹⁷ e principalmente disputas em torno de uma interpretação legítima da mensagem de Jesus Cristo.

Ao longo dos quatro primeiros séculos, surgiram diversas outras correntes no cristianismo (SIMON & BENOIT, 1987) à medida que a Igreja se formava como instituição e organizava sua estrutura, muitas passaram a ser consideradas heresias e combatidas. A organização de assembleias que tratassem dessas questões passou a ser cada vez mais frequente e adquiriu cada vez maior importância, assim os sínodos locais passam a ter características mais amplas e assumindo a nomenclatura de concílio.

Entre o primeiro concílio ecumênico, convocado pelo Imperador Constantino e concentrado em Niceia (325), e o mais recente, no Vaticano entre os anos de 1962 e 1965, ocorreu um grande desenvolvimento teológico e canônico. Fica evidente, por exemplo, a maior autoridade adquirida pelo bispo de Roma a partir do século V. O papel do papa adquiriu cada vez maior importância ao longo dos séculos, a começar

¹⁹⁶ Interessante verificar como essa construção do “mito” em torno de Jesus e de sua mensagem como fator importante para a construção da identidade das comunidades que surgiam.

¹⁹⁷ Izidoro (2008) cita a Guerra Judaica (64 d.C.), a morte de Pedro, Paulo, João (43 a.C.), a eliminação de vários grupos sociais e religiosos, a expulsão dos cristãos da sinagoga, a formação das diásporas cristãs helênicas e a consolidação do judaísmo rabínico como parte desse movimento de conflitos e tensões que exerceram importante papel nas relações internas e externas na formação e desenvolvimento do cristianismo.

pela convocação dos concílios. A constituição dogmática *Pastor Aeternus* resultante do Concílio Vaticano I, o papa “goza daquela infalibilidade com a qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja” (DENZINGER, 2007, p. 659).

Querendo que a Igreja conquistasse sua unidade¹⁹⁸, Constantino promoveu, em 314, o Concílio dos Bispos do Ocidente (conhecido também como Concílio da Gália), em Arelate (atual Arles, na França) para intervir na questão donatista¹⁹⁹ e presidiu, em 325, o Concílio Ecumênico de Niceia, que produziu o Credo na tentativa de restaurar a unidade de católicos e arianos. Como afirma Funari,

(...) o Imperador Constantino concedeu aos cristãos, por meio do chamado Edito de Milão, em 313, liberdade de culto. Em seguida, esse mesmo Imperador procurou tirar vantagem e interveio nas questões internas que dividiam os próprios cristãos e convocou um concílio, uma assembleia da qual participavam os principais padres cristãos. Nos Concílios foram discutidas as diretrizes básicas da doutrina cristã. Depois Constantino cuidou pessoalmente para que as determinações do concílio fossem respeitadas, ou seja, passou a ter um controle muito maior dos cristãos e suas ideias (FUNARI, 2002, p. 131).

Para a realização do Concílio de Niceia, Constantino exigiu a presença dos bispos de todo o Império. Além da produção do Credo, foram discutidos assuntos concernentes à questão da Trindade²⁰⁰, da validade do batismo para aqueles que sacrificaram em nome do Imperador, da imortalidade da alma e, principalmente, da questão da obediência conforme relatos de Eusébio de Cesareia.²⁰¹ Segundo Veyne, a especificidade não reside apenas no fato de ter sido o Imperador quem convocou o concílio – o que

¹⁹⁸ Ao longo do tempo, a necessidade de legitimação faz com que o cristianismo se organize, a fim de administrar melhor os assuntos eclesiásticos, nesse ponto o Concílio de Nicéia teve um papel fundamental. Avançando no contexto histórico, surgiria, então, o projeto de Igreja com o propósito de traçar um modelo de comportamento social.

¹⁹⁹ O donatismo foi um movimento doutrinário – surgido no contexto da perseguição promovida por Dioclesiano – que teve em Donato, bispo de Cartago, seu idealizador. Dentre suas principais proposições encontram-se a conservação da pureza da fé e o repúdio aos pecadores, já que muitos cristãos haviam renunciado à sua fé durante a grande perseguição, o que era considerado pelos donatistas uma fé impura. Durante o governo de Constantino, o donatismo se manteve como movimento de protesto atrelado ao tradicionalismo teológico da Igreja norte-africana (Cf. Donatismo. In: *Lexicon – Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Ed. Loyola, 2003).

²⁰⁰ Deve-se ressaltar que o Concílio já foi convocado com o objetivo de tratar questões doutrinárias que vinham sendo motivo de intensos debates entre as comunidades cristãs, a questão da trindade sobressai nesse sentido nas discussões como adeptos do arianismo.

²⁰¹ EUSÉBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999, p. 391-397.

demonstrava a aproximação com o poder – mas também a intervenção nas discussões em torno do exclusivismo da comunidade de Roma como a portadora da verdade única. Nos primeiros séculos, o cristianismo passou por diversas dificuldades decorrentes da inexistência de uma doutrina e de pressupostos teológicos comuns a todos os grupos cristãos, as diversas interpretações da mensagem cristã colocavam suas lideranças em disputa. Por esse motivo, o reconhecimento da liderança dos bispos pelo Império despertou o interesse imediato de unificar a doutrina e a crença cristã. Deve-se ressaltar que a própria noção de ortodoxia – muitas vezes usada para definir um grupo cristão dominante ainda nos primeiros séculos – deve ser entendida como o credo que foi legitimado pela interferência imperial em Niceia.

A questão da Trindade, que já havia suscitado debates sobre a natureza da divindade cristã nos séculos II e III²⁰², foi retomada no século IV. O centro da discussão estava na unidade ou na independência das três essências que formam a Santíssima Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Tertuliano já havia indicado, no século III, uma solução para a questão, ainda assim, o arianismo²⁰³ surgiu como uma forte interpretação antitrinitária.

Essas ideias de Ário (256-336), sacerdote egípcio, já haviam sido condenadas em um concílio reunido em Alexandria – liderado pelo bispo de Alexandria, Alexandre –, em 322, mas refugiado na Ásia Menor, ampliou o número de seus seguidores.

No ano anterior ao Concílio de Niceia, o arianismo ganhava maior importância entre as províncias romanas orientais; Nicomédia, Síria e Palestina destacaram-se nesse sentido. Ao mesmo tempo, Constantino derrotava o último de seus rivais no poder, Licínio. Estava restaurada a unidade do trono imperial. (MACEDO, 2008).

²⁰²Uma das primeiras explicações para a natureza da divindade cristã foi o *adopcionismo* do grego Theodoto por volta de 190. Defendia a ideia de que a posição de Cristo como filho de Deus sucederia do fato de ele ter sido adotado por Deus. Percebe-se, portanto, que a divindade de Cristo era negada. Por outro lado, o *sabelianismo* propagado por Sabélio a partir de 210, propunha que as três essências da trindade emanavam do Deus pai. Este é que teria encarnado na Virgem Maria, e que ao nascer passou a ser o Filho, sem deixar de ser o Pai, morrendo na cruz e ressuscitando pelos homens. Tertuliano (160-240), por sua vez indicou uma solução teológica para explicar o ponto de vista que viria a se colocar como oficial: embora na divindade existissem três pessoas, elas constituíam uma mesma substância (Cf. SIMON, 1987).

²⁰³ Para o arianismo, Jesus Cristo seria o Verbo que se fez homem, sendo a mais importante criatura gerada por Deus que é uno e eterno.²⁰³ O Verbo, nessa perspectiva, não era apenas superior às outras criaturas, era também anterior a todas, tendo sido criado antes até da criação do mundo, o que não lhe tirava o estatuto de filho adotivo de Deus. O Espírito Santo, por sua vez, seria uma criação do Filho, por isso sua posição seria inferior.

O I Concílio de Niceia foi realizado de 20 de maio a 25 de agosto de 325, no Palácio do Imperador, em Niceia de Bitínia.²⁰⁴ Participaram do Concílio pouco mais de 310 bispos, provenientes de diversas províncias do Império, mas em sua maioria orientais. A presidência do Concílio foi delegada a Ósio de Córdova, mas Constantino teve papel determinante, abrindo o Concílio com seu discurso e influenciando diretamente o caminho em que se desenvolveram os debates (MACEDO, 2008).

Não existem muitos documentos referentes ao Concílio e, quando existentes, é difícil atestar sua originalidade, mesmo assim, fica sublinhado o papel de destaque de Atanásio, secretário e diácono do bispo de Alexandria – Alexandre, inimigo declarado de Ário.²⁰⁵

A maioria dos cânones e artigos estabelecidos em Niceia refere-se a questões disciplinares do clero. Determinava, entre outras coisas, a primazia de sedes metropolitanas; como deveria ser realizada a eleição e consagração dos bispos; o celibato (proibindo inclusive que os clérigos frequentassem casas de mulheres que não fossem suas parentas diretas); deliberava ainda sobre a prática da usura e a obtenção de lucro pelos clérigos e as condições para que os que abnegaram da fé fossem reconciliados (MACEDO, 2008).

Entretanto, as mais importantes decisões dizem respeito ao objetivo do próprio Concílio: a unidade da fé cristã. Para o calendário cristão, foi definida a data da Páscoa para o primeiro domingo após a lua cheia da Primavera e atribuindo-lhe o sentido de comemoração da ressurreição de Jesus (LE GOFF, 1990). Mas, certamente, no campo doutrinário, a definição do dogma da Santíssima Trindade foi a principal realização em direção ao estabelecimento de uma ortodoxia hegemônica. O chamado “Credo ou Símbolo de Niceia” ou apenas “Credo” é uma profissão de fé na qual fica expressa a decisão tomada no Concílio no que diz respeito a essa questão. O Credo apresenta uma noção de dupla natureza de Jesus, que é Deus e homem ao mesmo tempo, também evidencia a unidade e a indissolubilidade das três essências da Trindade, ambos em termos de igualdade. Ficou estabelecido ainda que qualquer posição em dissonância com a doutrina oficial ratificada pelo Concílio seria considerada heresia.

²⁰⁴ “(...) cidade situada na Frigia do Helesponto, hoje chamada Isnik (Turquia)” (MACEDO, 2008, p. 27).

²⁰⁵ Em 318, após uma discussão, Alexandre convocou um Concílio em Alexandria para condenar Ário e sua doutrina.

Deve-se ressaltar que, “a história do arianismo [...] se confunde com essa busca pelos cristãos do Império Romano de um consenso em sua doutrina sobre Deus” (MAGALHÃES, 2006, p. 88).

A discussão longa e laboriosa²⁰⁶ depreendida pelos bispos não ficou restrita ao Concílio, a questão ganhou corpo porque o arianismo não só sobreviveu como também influenciou o fortalecimento do eusebianismo²⁰⁷ – de Eusébio de Nicomédia e de Eusébio de Cesareia, ainda que este último tenha abdicado de suas ideias antitrinitárias, nem todos os seus seguidores o fizeram. Como relata Atanásio, nenhum dos dois grupos aceitava os termos nicenos no que diz respeito à consubstancialidade de Jesus ao Pai e à expressão substância.²⁰⁸ Por esse motivo, diversas questões e dúvidas sobre as palavras contidas no Credo foram levantadas no período pós-niceno, acentuando a existência de uma ortodoxia e de uma heterodoxia cristãs.

A memória da Igreja e a dupla hermenêutica do Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II costuma ser caracterizado, sobretudo, por seu caráter pastoral, apesar de não ter se limitado à esse. O Concílio de Vaticano II começou em 1962 sob o papado de João XXIII com o comparecimento de cerca de 2.600 bispos de todo o mundo. O primeiro concílio ecumênico após noventa e dois anos introduziu uma série de mudanças nas normas de culto, mas também teve resultados significativos no compromisso com a empreitada ecumênica. Lindberg (2008) afirma que no século XX a discussão em torno da afirmação da singularidade de Cristo foi reavivada, “uma repetição da controvérsia ariana da primitiva Igreja” (LINDBERG, 2008, p. 231), o que suscitou a questão da relação entre os cristianismos entre si e com as demais religiões. Como indicou Mattei (2013), o Concílio Vaticano II pode ser interpretado a partir de diferentes perspectivas que podem ser sintetizadas em duas principais: uma que afirma haver uma continuidade nas discussões e decisões do Concílio com a tradição anterior e outra que o interpreta em descontinuidade com o passado da Igreja.

²⁰⁶ Cf. KANNENGISSER, C. Nicéia, Concílio de 325. In: DI BERARDINO, A. (org) Dicionário Patrístico e de Antiguidades Medievais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 997.

²⁰⁷ Os eusebianos entendiam que a expressão “de Deus” fosse comum a nós e ao *Logos* de Deus, o que fundamentavam com textos escriturísticos como: “Há um só Deus do qual tudo procede” (1Coríntios 8,6); “as coisas velhas já se passaram, tudo é novo, porque tudo vem de Deus” (2Coríntios 5,17-18).

²⁰⁸ Cf. ATANÁSIO. Il credo di Niceia. Roma: Città Nuova, p. 54. Apud CORBELLINI, V. A participação de Atanásio no Concílio de Niceia e a sua defesa do homoúsios. Porto Alegre, Teocomunicação, v. 37, n. 157, set. 2007.

A primeira linha foi assumida pela hierarquia eclesiástica desde o pontificado de João Paulo II e foi formulada com clareza e convicção por Bento XVI, sobretudo, no discurso à Cúria Romana de 22 de dezembro de 2005. Trata-se de uma abordagem teológica do Concílio Vaticano II, feita com base nos dezesseis textos de desigual valor doutrinário que ele produziu. O conjunto destes textos exprime, de acordo com a autoridade suprema da Igreja, um magistério não infalível, mas autêntico, que deve ser lido em continuidade com os documentos que o precederam e se lhe seguiram, ou seja, “à luz da Tradição”.

(...)

A segunda via interpretativa tem uma abordagem hermenêutica de alcance, não teológico, mas histórico. Tem ela sua expressão mais significativa na chamada “escola de Bolonha” que, sob a direção do Prof. Giuseppe Alberigo, produziu uma importante História do Concílio Vaticano II que, difundida em várias línguas, constitui uma obra de referência – ainda que discutida e discutível – da qual não se pode prescindir. Para esta escola, o Vaticano II foi antes e além dos documentos que produziu, um “evento” histórico que, enquanto tal, significou uma inegável descontinuidade com o passado: suscitou esperanças, lançou polêmicas e discussões e, em última análise, abriu uma nova época. (MATTEI, 2013, p. 11-12)

No que tange os aspectos doutrinários, pastorais e ético-sociais o concílio desenvolveu-se no sentido de afirmar:

A renovação da imagem da Igreja como “povo de Deus”, uma comunidade de fé, de sacrifício, de prece e de amor; a renovação da liturgia pela introdução das línguas vernáculas em vez do latim, obrigatório nos cultos; maior participação da congregação, inclusive permitindo aos leigos contato com o cálice na comunhão; o reforço das funções dos bispos e do colégio de bispos, de modo que em comunhão com o papa os bispos trabalhem juntos na direção da Igreja e na apresentação do ofício papal mais como um serviço do que como uma direção (LINDBERG, 2008, p. 224-225).

O concílio também atuou no sentido de enfatizar a essencialidade das Escrituras, especialmente dos Evangelhos. Certamente, essa foi uma questão muito discutida e, com posicionamentos bastante díspares.

Os Padres Conciliares “romanos” insistiam para que o texto confirmasse que a Escritura e a Tradição são duas fontes de igual importância da Revelação divina, e que pode haver verdades contidas na Tradição que não se encontram na Escritura. (...) Contudo, os progressistas pouco ou nada concederam nesse sentido, pois o seu *leit motiv* era sempre o de não prejudicar o ecumenismo (MATTEI, 2013, p. 342).

Conclusão

O Concílio Vaticano II, assim como o Concílio de Niceia e os demais Concílios Ecumênicos da Antiguidade Tardia, participa de uma construção identitária cristã e, na esteira dos acontecimentos contemporâneos abre oficialmente diálogos bilaterais, principalmente com anglicanos, ortodoxos, luteranos e metodistas.

Interessante notar, também, a significativa mudança na linguagem dos documentos conciliares que, desde o concílio de Niceia, utilizava uma forma bipartida. Era feita a confissão de fé e, logo após, indicados os anátemas e as outras regras canônicas. Esse modo estava relacionado a uma identidade cristã que buscou se afirmar na unidade e, portanto, se protegia através de delimitações jurídicas. O Concílio Vaticano II, por outro lado, deixa de lado os anátemas, não diminui a autoridade doutrinal, mas busca se exprimir através do magistério pastoral. O discurso de abertura de João XXIII já indicava essa reorientação: “Uma é a substância da antiga doutrina do *depositum fidei* e outra é a formulação que a reveste; e é disto que se deve – com paciência, se necessário – ter em grande conta, medindo tudo nas formas e proporções do magistério de caráter prevalentemente pastoral.” (JOÃO XXIII)²⁰⁹

Talvez, por isso, a linguagem do Vaticano II com seu estilo evocativo, narrativo, deliberativo e doxológico tenha muito em comum com a linguagem da Igreja tardo-antiga, a tradição antiga readquire maior significância do que a habitual tradição escolástica e canônica.

²⁰⁹ JOÃO XXIII, “O programático discurso de abertura”. In: KLOPPENBURG, B. **Concilio Vaticano II: primeira sessão** (set-dez. 1962), vol. II. Petrópolis: Vozes, 1962.

REFERÊNCIAS

- DENZINGER, H. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2007.
- FUNARI, P. P. A. Grécia e Roma: vida pública e vida privada. Cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade. São Paulo: Contexto, 2002, p. 131.
- GOPEGUI, J. A. R. O Concílio Vaticano II: quarenta anos depois. *Perspectiva Teológica* 37 (2005) 11-30.
- HARTOG, F. & REVEL, J. *Les usages politiques du passé*. Paris: Editions de L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2001.
- HOBSBAWM, E. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- IZIDORO, José Luiz. Interação, conflitos e desafios na identidade do cristianismo primitivo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano I, n. 1, p. 64-75, 2008. (Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/07%20Jose%20Luiz%20Izidoro.pdf>)
- JUNOD, E. *Apócrifos*. In: LACOSTE, J.-Y. (ed) *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p.167.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- leLE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990.
- LINDBERG, C. *Uma breve história do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2008.
- MACEDO, J. R. *Concílios Ecumênicos Medievais*. In: MAGNOLI, D. (org) *História da Paz*. São Paulo: Contexto, 2008.
- MAGALHÃES, J. C. *Arianistas*. In: FUNARI, P. P. A. (org.) *As Religiões que o Mundo esqueceu*. São Paulo: Contexto, 2006, p.88.
- MATA, Sergio da; PEREIRA, Mateus Henrique de Faria; MOLLO, Helena Miranda; VARELLA, Flavia (orgs.). *Tempo Presente e usos do passado*. Rio de Janeiro: FGV, 2012.
- MATTEI, R. *O Concílio Vaticano II: Uma história nunca escrita*. São Paulo: Ambientes e Costumes Editora, 2013.

SIMON, M. & BENOIT, A. Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: Pioneira; Editora USP, 1987.

THEISSEN, G. A religião dos primeiros cristãos. São Paulo: Paulinas, 2009.

TRADICIONALISMO CATÓLICO: CISMA E RESISTÊNCIA AO CONCÍLIO VATICANO II NA DIOCESE DE CAMPOS DOS GOYTACAZES

Vinícius Couzzi Mérida (FACULDADE UNIDA)²¹⁰

Resumo: A Diocese de Campos dos Goytacazes, no Brasil, tem uma história muito diferenciada das demais dioceses do Brasil e do mundo, pois, foi por excelência o referencial do conservadorismo Católico e da resistência às mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II. Este artigo busca uma análise entre diferentes elementos que permearam a história do catolicismo durante o século XX: A necessidade de um diálogo entre a Igreja e o mundo moderno, as diferentes hermenêuticas de interpretação do Concílio, seja da ruptura, em uma ótica mais progressista, seja da continuidade do único sujeito Igreja, adotada pelos conservadores e o impacto do Concílio Vaticano II tanto no âmbito religioso como no secular.

Palavras-chave: *Aggiornamento*, cisma, modernidade, progressismo e tradicionalismo.

Abstract: The Diocese of Campos dos Goytacazes, Brazil, has a very different story from other dioceses in Brazil and in the world, for it was the reference mark of the Catholic conservatism and the resistance to the changes proposed by the Second Vatican Council. This article attempts an analysis of different elements that permeated the history of Catholicism in the twentieth century: the need for dialogue between the Church and the modern world, the different hermeneutical interpretation of the Council, might it be the rupture, in a more progressive perspective; might it be the continuity of the one subject “Church”, adopted by the Conservatives and the impact of the Second Vatican Council, both in the religious and in the secular spheres.

Keywords: *Aggiornamento*, schism, modernity, liberalism and traditionalism.

²¹⁰ Graduado em História e Pós-Graduado em Política Brasileira pelo Centro Universitário São José de Itaperuna e Mestrando em Ciências da Religião pela Faculdade Unida de Vitória.
E-mail: viniciusmerida@gmail.com

INTRODUÇÃO

Os séculos XIX e XX trouxeram mudanças muito profundas para o mundo ocidental²¹¹. Não obstante a isso, a Igreja Católica viu a necessidade de um novo Concílio, uma vez que as respostas trazidas pelo Concílio Vaticano I, ocorrido entre 1869 e 1870, já não respondiam às novas necessidades que a Igreja atravessava no século XX, um “século impossível de definir e possível apenas de tentar entendê-lo” (HOSBAWN, 1995, p.12). Dessa forma, de maneira surpreendente, o Papa João XXIII anunciou ao mundo sua intenção de realizar um Concílio Ecumênico em janeiro de 1959, e o tornou oficial no Natal de 1961, pela bula *Humanae Salutis*²¹².

Por este motivo, acolhendo como vinda do alto uma voz íntima de nosso espírito, julgamos estar maduro o tempo para oferecermos à Igreja católica e ao mundo o dom de um novo concílio ecumênico, em acréscimo e continuação à série dos vinte grandes concílios, realizados ao longo dos séculos, como uma verdadeira providência celestial para incremento da graça na alma dos fiéis e para o progresso cristão. (PAPA JOÃO XXIII, 1961)

Embora o mundo tivesse mudado muito, o anúncio do Concílio foi uma surpresa²¹³, uma vez que esperava-se um Papado sem grandes mudanças, pois o Papa João XXIII, eleito com 77 anos, era um homem idoso, entendido como Papa de transição, o que era natural, tendo em vista o longo papado de Pio XII (1939-1958).

O Concílio Vaticano II durou três anos e foi dividido em quatro sessões. A cerimônia inaugural ocorreu em 11 de outubro de 1962 e a última sessão foi encerrada em 08 de dezembro de 1965. Em 1963, João XXIII faleceu, e coube ao Cardeal Giovanni Battista Montini, eleito

²¹¹ A segunda revolução industrial; o movimento operário; o Marxismo; a perda dos Estados Pontifícios; o Imperialismo; a Revolução Russa e a criação da URSS; a Crise Capitalista; o Totalitarismo; duas Grandes Guerras; a descolonização da África, a maior visibilidade do chamado terceiro mundo; a Guerra Fria, Ditaduras, as Revoluções Científica, Cultural, Sexual e outros fatores tornaram estes dois séculos bastante complexos (HOSBAWN, 1995; BLAINEY, 2011). Daí, haver a necessidade de um Concílio que colocasse a Igreja em diálogo com o mundo moderno.

²¹² CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA DO PAPA JOÃO XXIII HUMANAЕ SALUTIS CONVOCAÇÃO DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/apost_constitutions/documents/hf_jxxiii_apc_19611225_humanae-salutis_po.html>. Acesso em 30 de dezembro de 2014.

²¹³ Na verdade tanto sob Pio XI como Pio XII ventilou-se, em ambientes da Cúria, a ideia de completar o Vaticano I. Papa Pacelli, em 1948, chegou a nomear uma comissão para isso (ALBERIGO, 1993, p. 16). Mas, em geral, pensava-se que um Papa infalível não precisaria mais reunir “perigosos” concílios, para garantir o bem da Igreja. A ideia que os concílios eram perigosos transparece muito bem em uma carta do Card. Ruffini ao Card. Ottaviani, de 3 de setembro de 1962: “Tenho medo que, de parte do Episcopado de algumas nações possa surgir, em uma ou outra questão, qualquer coalizão...” (STABILE apud MARQUES, 2004, p. 269). Na mesma direção, a Pontifícia Comissão para a América Latina, CAL, emanou uma proibição explícita de que o CELAM fizesse em Roma, durante os trabalhos conciliares, quaisquer reuniões (BEOZZO, 1993, p. 157).

Papa com o nome de Paulo VI, a função de dar sequência à proposta de *Aggiornamento*²¹⁴ da Igreja.

Confirmando o pensamento do Papa João XXIII, o Papa Paulo VI entendeu que o Concílio Vaticano II tinha quatro objetivos: a exposição da Teologia da Igreja, sua renovação interior, a promoção da unidade dos cristãos, e, enfim, o diálogo com o mundo contemporâneo (ALBERIGO, 1995, p. 410).

Havia dentro da Igreja, desde o século XIX, três correntes diferentes pensamentos: os progressistas, os conservadores e a terceira via. Este grupo mais moderado que conciliava elementos destas duas correntes opostas.

Influenciados por pensamentos seculares²¹⁵, os padres conciliares²¹⁶ mais progressistas queriam nortear a Igreja, aplicando à Teologia os seus pensamentos, e o Concílio seria a ocasião ideal para que as ideias progressistas fossem disseminadas com eficiência dentro da Igreja e espalhadas por todo o mundo católico pós Conciliar. Neste aspecto, merecem destaque o trabalho e a participação do arcebispo de Recife e Olinda Dom Helder Pessoa Câmara; do Cardeal Belga Leo Josef Suenens, arcebispo de Malinas-Bruxelas; do Cardeal Bernardus Johannes Alfrink, primaz da Igreja na Holanda; do Cardeal Julius Döpfner, arcebispo de Munique; do Cardeal francês Achilles Liénart, Bispo de Lille; Agostino Bea, Cardeal responsável pelo ecumenismo e demais padres conciliares do norte da Europa e América Latina. (MATTEI, 2013)

Na posição oposta ao pensamento progressista, havia vários bispos conservadores: Alfredo Ottaviani, Cardeal presidente da Suprema Sacra Congregação do Santo Ofício; Michael Browne, superior dos Dominicanos; Ernesto Ruffini, arcebispo de Palermo; Dino Staffa, secretário da Sagrada Congregação dos Seminários e Universidades; Guiseppe Siri, Cardeal de Genova; Enrico Dante, pró-secretário da Sagrada Congregação dos Ritos; Pietro Parente, assessor do Santo Ofício; Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina entre 1961 e 1980 e secretário *Coetus Internationalis Patrum*, este grupo aplicou-se:

Ao estudo dos esquemas para rebater, o mais das vezes, as propostas e argumentos da corrente majoritária no Concílio... D. Antônio, sendo porta-voz do integrismo teológico-pastoral foi responsável por 30 intervenções

²¹⁴ Palavra Italiana que quer dizer atualização.

²¹⁵ Secular neste sentido, busca uma comunicação com o mundo moderno. Uma observância das necessidades do homem do século XX em todos os aspectos, não somente em matéria de fé, mas, na sua dimensão do tempo presente enquanto um indivíduo que tem anseios. Por isso, o Concílio Vaticano II, mais do que buscar condenar o mundo moderno, buscou este diálogo com os problemas sociais em cada parte do mundo. A este posicionamento pode ser verificado no discurso inaugural do Papa João XXIII em 11 de outubro de 1962. Disponível em http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html. Acessado em 02 de janeiro de 2015.

²¹⁶ Termo usado para se referir aos Bispos que participaram do Vaticano II.

apresentadas na aula conciliar ou depositadas, por escrito, na secretaria do Concílio. D. Sigaud e D. Antônio receberam apoio na secretaria, dos membros da TFP (tradição, família e propriedade) presentes em Roma. O *Coetus* alcançou um eco significativo como no pedido de condenação do comunismo pelo Concílio²¹⁷.

Entre os conservadores, arcebispo francês Dom Marcel Lefebvre e Dom Antônio de Castro Mayer, bispo de Campos dos Goytacazes e objeto desta pesquisa devido ao seu posicionamento, merecem destaque. Lefebvre era muito conservador, fundou e liderou a Fraternidade Sacerdotal São Pio X²¹⁸ até 1991, ano do seu falecimento. Ele era contra as mudanças propostas pelo Vaticano II e a finalidade desta Fraternidade foi organizar o clero para resistir às reformas conciliares e conservar a liturgia tridentina, pois tanto Dom Lefebvre como Dom Antônio entendiam as reformas conciliares como influências diretas modernismo condenado por vários Papas anteriores a João XXIII.

Dom Lefebvre e Dom Antônio associaram o Vaticano II à Revolução Francesa e aos ideais de Igualdade, Liberdade e Fraternidade, e é justamente nesta interpretação do Concílio que se encontra a problemática deste artigo, porque participando do pensamento de Dom Lefebvre, Dom Antônio irá resistir às reformas conciliares, tornando a diocese de Campos dos Goytacazes uma realidade singular no mundo.

Estes dois bispos tradicionalistas insistem que os erros do mundo modernos, condenados pelos Papas Pio X e Pio XII estavam infiltrados na Igreja. A reforma certa da Igreja estaria no Concílio de Trento e a codificação litúrgica em Pio V. E da mesma forma que Monarquia Absolutista foi abalada pela Revolução Francesa a Igreja também seria abalada pelo modernismo. Por isso, Dom Antônio e Dom Lefebvre militaram conservação do catecismo de Trento.

Quando Paulo VI, na celebração da festa de São Pedro e São Paulo em junho de 1972, disse que “por alguma fissura a fumaça de Satanás entrou no templo de Deus” os conservadores relacionaram a influência maligna dentro da Igreja ao Vaticano II, e este foi seu principal argumento.

Os bispos conservadores reprovavam o fortalecimento das conferências episcopais do mundo todo em detrimento da Cúria Romana e da autoridade suprema do Papa, reafirmado durante o Concílio Vaticano I. Assim como o ecumenismo, a liberdade religiosa e principalmente a Reforma Litúrgica. Por isso mesmo, a “Missa Nova”, chamada pejorativamente pelos

²¹⁷ BEOZZO, J.O., Presença e atuação dos bispos brasileiros no Vaticano II in: GOLÇALVES, P.S.L.; BOMBONATO, V.L.(org.) **Concílio Vaticano II, Análise e Prospectivas**, São Paulo, Paulinas, 2004, p. 155-156.

²¹⁸ A FSSPX, fundada por Dom Marcel Lefebvre em 1971 logo após ter sido aprovada pela Igreja, por decreto do Bispo de Lausana-Friburgo (Suíça).

tradicionalistas, só foi oficialmente implantada nesta diocese no ano de 1981, quando dom Carlos Alberto Etchandy Gimeno Navarro²¹⁹ substituiu Dom Antônio. Esta implantação se deu em meio a muitos conflitos, conforme evidenciam diferentes os jornais da época, relatos orais de religiosos e leigos que vivenciaram a situação e alguns livros publicados que serviram de fonte para este artigo.

Dom Lefebvre e Dom Antônio reprovavam o Concílio, chamavam a Igreja pós-conciliar de neoprotestante e se fundamentavam nos Papa conservadores dos séculos XIX e XX para condenarem às reformas conciliares chamadas de modernistas, pois, em muitos lugares houve mudanças profundas na celebração da liturgia. Em muitos lugares a Igreja deixou de ser um local de fé para se tornar um local onde problemas sociais eram abordados sob a orientação do clero progressista. Dessa forma, muitas comunidades católicas se voltaram demasiadamente para as realidades sociais e para o posicionamento partidário com influência marxista, e este posicionamento foi comum na América Latina com a Teologia da Libertação²²⁰, chamada também de marxismo católico.

Entre os adeptos da Teologia da Libertação, destacam-se religiosos e teólogos por toda América Latina, como os irmãos franciscanos Leonardo Boff e Clodovis Boff, o professor Rubem Alves, o jesuíta João Batista Libânio, Padre José Oscar Beozzo, a freira Ivone Gebara, Dom Helder Câmara, o Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns; o uruguaio Juan Luis Segundo, o nicaraguense Ernesto Cardenal Martínez, o peruano dominicano Gustavo Gutiérrez Merino, o haitiano Jean-Bertrand Aristide²²¹, Jon Sobrino, o bispo salvadorenho Oscar Romero etc.

A Segunda Conferência Episcopal Latino Americana ocorrida em Medellín, na Colômbia entre 24 de agosto e 06 de setembro de 1968, foi aberta por Paulo VI,²²² e a Terceira Conferência Episcopal Latino Americana ocorrida em Puebla, no México, entre os dias 28 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979 foram dois eventos fundamentais para o entendimento mais social e progressista do novo pastoreio da Igreja na América.

²¹⁹ Bispo auxiliar de Dom Eugênio de Araújo Salles na Arquidiocese do Rio de Janeiro, que veio para a diocese de Campos dos Goytacazes em 1981, e enfrentou muitos problemas com os 25 padres diocesanos que se recusavam a celebrar o *Novus Ordo Missae* de Paulo VI.

²²⁰ Movimento que surgiu na América Latina após o Concílio Vaticano II, que interpretam os ensinamentos de Jesus Cristo em termos de uma libertação de injustas condições econômicas, políticas ou sociais. Ela foi descrita como reinterpretação analítica e antropológica da fé cristã, em vista dos problemas sociais. Entretanto, este entendimento teológico é descrito como marxismo, relativismo e materialismo cristianizado pelos setores conservadores da Igreja, e o próprio Vaticano sempre enxergou a Teologia da Libertação com restrições, para que as comunidades católicas não perdessem sua identidade católica, assumindo em caráter meramente materialista. A frase do Monsenhor Oscar Romero evidencia o espírito da Teologia da Libertação "a missão da Igreja é identificar-se com os pobres. Assim a Igreja encontra sua salvação."

²²¹ Padre Salesiano que deixou a Ordem em 1988 e se tornou presidente do Haiti em 3 períodos: 1991, 1994 a 1996 e 2001 a 2004.

²²² O tema de Medellín foi "A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II".

Em relação à liturgia, a nova forma de celebrar a missa possibilitou ao celebrante uma maior liberdade na condução das celebrações, e por isso, muitos padres celebravam a missa de diferentes maneiras, e, alegando uma aculturação, em muitos lugares, os celebrantes não seguiam as orientações do Novo Missal Romano, adequando-se à realidade do lugar onde a missa era celebrada²²³. Por isso, o clero conservador reprovava a conduta dos padres que procediam assim.

Além a Reforma Litúrgica, os tradicionalistas condenavam o ecumenismo e a liberdade religiosa, que colocava a Igreja em pé de igualdade com as demais confissões religiosas; Dom Lefebvre e Dom Antônio entendiam essa situação como uma humilhação. Para eles, ao proceder assim, a Igreja negava a fé apostólica, o que resultaria inevitavelmente no esfriamento cristão, na deturpação da liturgia e no esvaziamento dos seminários, e estes dois últimos elementos de fato aconteceram em muitas dioceses pelo mundo inteiro, o contrário também aconteceu em muitas outras dioceses, por isso, não se pode dizer que o Concílio foi nocivo ou que resolveu todos os problemas pré-conciliares, o que se verificou de fato foi uma Igreja mais aberta ao mundo contemporâneo e mais atenta às realidades sociais por todo o mundo.

Dom Antônio de Castro Mayer: Biografia, participação no Concílio e Bispo de Campos

D. Antônio de Castro Mayer nasceu em Campinas, Estado de São Paulo, em 20 de junho de 1904. cursou o seminário menor da Arquidiocese de São Paulo, em Bom Jesus do Pirapora, e o seminário maior no velho casarão do bairro da Luz. Ordenou-se sacerdote em Roma, em 30 de outubro de 1927. doutorou-se em Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, em 1928, e de volta ao Brasil lecionou no Seminário de São Paulo durante 13 anos tanto filosofia como teologia. Em 1939 foi nomeado cônego catedrático do cabido de São Paulo. Em 1940 foi designado assistente geral da Ação Católica em São Paulo, e em 1942 Vigário Geral da Arquidiocese de São Paulo. Promoveu as semanas de Ação Católica para o clero, foi assistente eclesiástico e colaborador do “Legionário”, semanário católico da capital paulista com repercussão em todo o Brasil. Lecionou religião e doutrina social na faculdade de Direito e no Instituto *Sedes Sapientiae* ambas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Em 1948, o papa Pio XII elevou Mons. Antônio de Castro Mayer a bispo coadjutor de D. Otaviano Pereira de Albuquerque, arcebispo-bispo de Campos. Em virtude do falecimento deste, em 3 de janeiro de 1949, D. Antônio assumiu como bispo diocesano

²²³ Este entendimento litúrgico foi muito recorrente entre o clero ligado à Teologia da Libertação.

de Campos permanecendo até 1 de novembro de 1981, quando tornou-se emérito. Excomungado a 30 de junho de 1988 e morreu a 25 de abril de 1991.

Enquanto foi bispo de Campos, Dom Antônio foi um atuante com os problemas próprios do seu tempo, sempre seguindo uma linha conservadora. Sua atividade pastoral é marcada por cartas pastorais; pela fundação de um jornal local de cultura com tiragem semanal chamado “Catolicismo” em 1951, com tiragem semanal; pela criação dos seminários menor e maior; pelo incentivo à aquisição e manutenção de um canal de rádio confiado aos redentoristas chamado “Rádio Afonsiana”. Inegavelmente, trata-se de uma personalidade forte que foi capaz de formar padres, religiosos, religiosas e fieis que o seguiram até as últimas consequências. Além da estruturação da Diocese de Campos, Dom Antônio deixou um legado de excomunhão e cisma que exige uma reflexão séria sobre seu papel na história da Igreja Católica no Brasil, como é a proposta deste artigo.

A Igreja do Brasil assumiu um papel fundamental na preparação do Vaticano II e no *aggiornamento* da Igreja no pós-concílio. Bispos, presbíteros e leigos receptivos ao espírito conciliar tornaram-se agentes ativos de transformação social e de reformulação da vida eclesial. Entretanto, a Diocese de Campos, seguindo as orientações do seu bispo, não agiu da mesma maneira.

Outro fator relevante na recepção do Concílio Vaticano II por parte de Dom Antônio foi seu conceito de Tradição. Para ele, a Tradição foi identificada por certezas dogmáticas, rituais litúrgicos, ensinamentos codificados de modo que qualquer alteração aos ensinamentos do Concílio de Trento era interpretada como modernista e infiel a esta Tradição. Por isso, ele usava termos fortes como neomodernista e neoprotestante, justificando sua rejeição às decisões conciliares por serem contrárias à Tradição”, de modo que ele, ao lado de Marcel Lefebvre, assume o papel de guardião da Santa Tradição.

A chegada do Novo Bispo, a Conflituosa Implantação do Concílio e a Reconciliação na Diocese de Campos

Com a chegada de Dom Carlos Alberto, a diocese de Campos se dividiu porque a maioria do clero diocesano, 25 padres no total, não aceitou a reforma litúrgica causando um grande cisma diocesano com repercussão mundial porque estes padres

tradicionalistas se posicionaram publicamente contrários ao Concílio Vaticano II, de acordo com a formação recebida de Dom Antônio. Ao agirem assim, o clero tradicionalista não rompia somente com o novo bispo, mas, rompia com a Igreja Católica enquanto instituição universal.

Eles condenavam publicamente o Concílio e orientavam seus paroquianos a desobedecerem ao novo bispo, que contou apenas com poucos padres diocesanos e algumas ordens religiosas para pastorear a diocese dividida, chamando muito atenção do Papa e da cúria romana.

Ainda, na iminência da chegada de um novo bispo diocesano, um grupo de fieis de diferentes cidades da Diocese de Campos evidenciam total apoio e fidelidade a Dom Antônio e o desejo de continuarem no mesmo ritmo pré-conciliar, Tridentino. Eles afirmavam: “com sua excelência somos e queremos ser católicos tradicionais”; em seguida, afirmaram o modelo de Igreja que queriam conservar: apoio ao catecismo de Pio X; campanha pela moralização dos costumes e das vestes no recinto da Igreja e fora dele; respeito e fidelidade à tradição da Igreja; fidelidade à liturgia tradicional da Santa Missa Tridentina; formação tradicional dos seminaristas e padres; uso da batina; combate ao comunismo explícito e difuso e combate à vida mundana.

Campos e Écône se tornaram as bases mundiais para uma grande organização que mobilizou centenas de padres e milhares de fiéis contra o Concílio chamado de herético. O pedido de Dom Antônio ao Papa na carta abaixo, em 12 de setembro de 1969, evidencia seu posicionamento a respeito da nova liturgia:

“Tendo examinado atentamente o *Novus Ordo Missae* depois de muito rezar e refletir, julguei de meu dever como sacerdote e como bispo, apresentar a Vossa Santidade minha angústia de consciência, e formular, com a piedade e confiança filiais que devo ao Vigário de Jesus Cristo, uma súplica. O *Novus Ordo Missae*, pelas omissões e mutações que introduz no Ordinário da Missa, e por muitas de suas normas gerais que indicam o conceito e a natureza do novo missal, em pontos essenciais, não exprimem, como deveria, a teologia do santo sacrifício da Eucaristia... Cumpro, assim, um imperioso dever de consciência, suplicando, humilde e respeitosamente, a Vossa Santidade, se digne autorizar-nos a continuar no uso do *Ordo Missae* de Pio V, cuja eficácia na dilatação da santa Igreja e no afervoramento de sacerdotes e fieis, é lembrada, com tanta unção por Vossa Santidade”. (RIFAN, 2005, p. 50)

Dom Antônio escreveu com respeito a carta, mas, permaneceu em sua conduta conservadora. Embora a Reforma Litúrgica tenha tornado a celebração da Missa mais acessível, pois, o padre celebraria de frente para a assembleia, em língua vernácula e com participação dos leigos, o rito Tridentino, celebrado em latim, de costas para a assembleia e sem participação dos leigos,

foi entendida por Mayer, como o modelo ideal, pois, afirmava a ortodoxia católica com mais contundência.

O Concílio trouxe mudanças expressivas e merecem destaque a reforma litúrgica com a promulgação do *Novus Ordo Missae*, o novo missal promulgado em 1969, a reforma da Liturgia das Horas²²⁴, a tolerância à liberdade religiosa e o ecumenismo.

Dom Lefebvre e Dom Antônio entraram para a história do século XX como os dois bispos que desafiaram publicamente os Papas Paulo VI, João Paulo I e João Paulo II, pois, criticaram abertamente o Concílio e sagraram sem autorização de Roma quatro bispos em Écône, o suíço Bernard Fellay, o francês Bernard Tissier de Mallerais, o inglês Richard Williamson e o espanhol Alfonso de Galarreta. Em um evento que chamariam “Estado de Necessidade”, pois, tanto Dom Antônio como Dom Lefebvre já eram idosos e temiam que sua luta acabasse com suas respectivas mortes.

Para atender a União Sacerdotal São João Maria Vianney, em 28 de julho de 1991, aconteceu na cidade de São Fidelis, interior do estado do Rio de Janeiro, a sagração episcopal de Dom Licínio Rangel, na missa presidida por Dom Bernard Tissier de Mallerais, e assistido pelos bispos Alfonso de Galarreta e Richard Williamson, pois, Lefebvre e Mayer tinham falecidos em 25 de março de 1991 e 25 de abril de 1991, respectivamente.

A Sagração episcopal sem autorização do Vaticano é razão para a excomunhão, incorrendo todos os participantes em “*ipso facto*”²²⁵ na excomunhão “*latae sententiae*”²²⁶ caso este que se enquadraram Dom Lefebvre e Dom Antônio, visando perpetuar o tradicionalismo católico através da sagração de novos bispos, a ordenação de novos padres e a manutenção da fé de milhares de fiéis que escolheram continuar frequentando a missa tridentina. Embora, o padre Fernando Arêas Rifan²²⁷ tenha feito uma publicação muito e contundente discordando da excomunhão:

“Cisma quer dizer ruptura, rompimento. Ruptura com a Igreja e com o seu chefe. Evidentemente quando o Papa está com a Igreja. Porque pode um Papa romper com a Igreja: neste caso ele é que é o cismático. Quanto ao axioma: onde está o Papa aí está a Igreja, vale quando o Papa se comporta

²²⁴ Consiste na oração cotidiana em diversos momentos do dia, através de Salmos e cânticos, da leitura bíblicas e das cartas Patrísticas seguindo os tempos litúrgicos do calendário cristão.

²²⁵ Termo latino que significa que um efeito é consequência direta da ação em causa.

²²⁶ Excomunhão em que o fiel incorre no momento que comete a falta contra a Igreja.

²²⁷ Pe. Fernando Arêas Rifan é conselheiro e porta-voz da União Sacerdotal São João Maria Vianney. Convidado a dar palestras e participar de conferências nos Estados Unidos, Canadá e na Europa. Proferiu conferências nos Congressos Teológicos em Roma promovidos pelo jornal católico “Si Si No No”. Por ocasião do seu jubileu de prata sacerdotal escreveu o livro Quer Agrade Quer Desagrade, uma coletânea de vários artigos por ele escritos e publicados em diferentes épocas e em diversos órgãos da imprensa. Sua importância está no fato dele tornar-se, depois, o bispo administrador apostólico do grupo.

como Papa e chefe da Igreja; em caso contrário nem a Igreja está nele nem ele na Igreja. Padre Fernando Arêas Rifan” (RIFAN, 1999, p 65-66).

Quando esta sagração aconteceu, Dom Carlos Navarro não era mais o bispo de Campos dos Goytacazes, ele saiu em 1990 para assumir a Arquidiocese de Niterói. Nesta ocasião, Dom João Corso²²⁸ era o bispo. Nesta Sagração, tanto a Igreja diocesana de Campos como a CNBB ficaram alheias, pois o clero tradicionalista já não estava em comunhão com Roma.

Conclusão

A situação irregular dos padres tradicionalistas de Campos começou a incomodá-los, e este novo entendimento trouxe uma postura diferente da postura dos anos anteriores, assim, após 20 anos de resistência de Dom Antônio Mayer, dos 25 padres diocesanos e milhares de fiéis que lhe seguiram fielmente, em agosto de 2001, Dom Licínio Rangel escreveu ao Papa João Paulo II um pedido de perdão e seu desejo de voltar à comunhão com a Igreja Católica. O Papa aceitou este pedido, e em 18 de janeiro de 2002, foi realizada na Catedral Diocesana do Santíssimo Salvador, em Campos dos Goytacazes, uma celebração presidida pelo Cardeal Colombiano Dario Castrillon Hoyos, Prefeito da Sagrada Congregação para o Clero. Com esta celebração a União Sacerdotal São João Maria Vianney, conhecidos como “Padres de Campos”²²⁹, voltava à comunhão com a Igreja Católica, e dessa forma, a União Sacerdotal tornou-se Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney sob o pastoreio de Dom Licínio Rangel.²³⁰

Assim sendo, atualmente, em Campos dos Goytacazes a Igreja conta com dois bispos em plena comunhão com o Vaticano: Dom Roberto Francisco Ferreria Paz, bispo diocesano, e Dom Fernando Arêas Rifan²³¹, que visa atender aos fiéis que frequentam à missa tridentina, toda liturgia, o catecismo do Concílio de Trento (1545-1563), e o entendimento pastoral da Administração Apostólica São João Maria Vianney. Esta situação torna a Igreja de Campos um fato singular dentro da Igreja Católica no mundo todo, conjugando as reformas conciliares do Vaticano II e a Tradição do Concílio de Trento.

²²⁸ Dom João Corso, salesiano, foi bispo diocesano de Campos entre 1990 e 1995. Faleceu em 15 de outubro de 2014 aos 86 anos.

²²⁹ Dom Antônio de Castro Mayer e os 25 padres diocesanos que o seguiram na resistência ao Concílio Vaticano II foram conhecidos mundialmente como “Padres de Campos” nas décadas de 80, 90 e início do ano 2000, embora estivessem espalhados por diversas cidades do norte e noroeste fluminense.

²³⁰ “Bispo sem jurisdição, apenas com poder de ordem, sem intenção de fazer uma diocese paralela e sem nenhuma intenção de fazer qualquer cisma na Igreja”.

²³¹ Bispo da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney e substituto de Dom Licínio Rangel após seu falecimento em 2002.

REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, Giuseppe. História dos Concílios Ecumênicos. 1ª edição. São Paulo. Paulus, 1995.
- BEOZZO, José Oscar. A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965. São Paulo. Paulinas, 2005.
- BLAINEY, Geoffrey. Uma Breve História do Cristianismo. 1ª ed. São Paulo: Fundamento Educacional Ltda, 2012.
- _____, Geoffrey. Uma Breve História do Século XX. 1ª ed. São Paulo: Editora Fundamento Educacional Ltda, 2008.
- BORGES, Paulo Cezar Magalhães. Resistência ao Vaticano II em Bom Jesus do Itabapoana. 2000, 63f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teologia) – Instituto Teológico Franciscano, Petrópolis, 2000.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Os Baluartes da Tradição: O Conservadorismo Católico Brasileiro no Concílio Vaticano II. 1ª ed. Curitiba: CRV, 2011.
- FLEICHMAN, Lourenço. Tradição versus Vaticano: Dossiê Completo das Negociações Entre Mgr. Lefebvre e o Vaticano 1988-2001. Niterói: Permanência, 2001.
- FLORISTÁN, C., Verbete: Vaticano II, in: SAMANES, C.F. e TAMAYO-COSTA, J-J., (direção), Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo, São Paulo, Paulus, 1999, p. 878-879.
- HOBSBAWN, Eric. Era dos Extremos: O Breve Século: 1914-1991. 2º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LEFEBVRE, Marcel Mons., 1905-1991. Do Liberalismo à Apostasia: A Tragédia Conciliar. 2ª ed. Niterói: Permanência, 2013.
- MATTEI, Roberto de. O Concílio Vaticano II: Uma História Nunca Escrita. 1ª ed. São Paulo: Ambientes e Costumes, 2013.
- MAYER, Antônio de Castro, 1904-1991. O Pensamento de Dom Antônio de Castro Mayer: Compilação de Artigos entre 1972-1991. 1º ed. Niterói: Permanência, 2010.
- _____, Antônio de Castro. 1948-1988. Quarenta Anos de Episcopado. 1ª ed. Itaperuna: Damadá, 1988.
- _____, Antônio de Castro. Por um Cristianismo Autêntico. 1ª ed. São Paulo: Vera Cruz, 1971.
- MÉRIDA, Vinícius Couzzi. O CONCÍLIO VATICANO II E OS MOVIMENTOS DE RESISTÊNCIA: Reflexos na Diocese de Campos dos Goytacazes. 2006. 46 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Centro Universitário Padre Humberto, Itaperuna, 2006.
- ORGANDIS, José. Breve História do Cristianismo. 2ª ed. Lisboa, Rei dos Livros, 1993.
- RIFAN, Fernando Arêas. Quer agrade, quer desagrade. 1ª ed. Campos dos Goytacazes: Gráfica Lobo, 1999.
- _____, Fernando Arêas. Orientação Pastoral, O Magistério Vivo da Igreja. 1ª ed. Campos dos Goytacazes. Sem Editora, 2007.
- _____, Fernando Arêas, Esclarecimento sobre a Sagração de Bispos, conferida por S. Exa. o Arcebispo Dom Marcel Lefebvre, in: [HTTP://www.fsspx-brasil.com.br/page%2010-le-esclarecimento-sagracao-bispos.htm](http://www.fsspx-brasil.com.br/page%2010-le-esclarecimento-sagracao-bispos.htm), Campos, 1988.

SOARES, Marco Antônio. A trajetória da Igreja Local de Campos no Pós Concílio: Estudo Teológico Pastoral sobre os seus atuais desafios e Exigências. 2010, 116 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2010.

WILTGEN, Ralph. O Reno se lança sobre o Tibre: O Concílio desconhecido. 1ª ed. Niterói: Permanência, 2007.

FESTA PARA A PADROEIRA: SANT'ANA E SUAS COMEMORAÇÕES NA CIDADE DE PONTA GROSSA (1930-1961)

Maura Regina Petruski (UEPG)²³²

Resumo

O trabalho enfoca uma modalidade de prática de religiosidade que era realizada na cidade de Ponta Grossa (Paraná-Brasil) para homenagear a padroeira da cidade Senhora Sant'Ana. Os registros nos revelam que as celebrações em honra a essa santa remontam ao início da colonização na região, em meados do século XIX, quando os sesmeiros se reuniam em suas fazendas para laudar a mãe de Maria. Mais tarde, quando a igreja matriz foi erguida, era em seu entorno que essa experiência religiosa acontecia a qual oscilava entre momentos especificamente religiosos e momentos de diversão.

Palavras-chave: devoção, festa, tradição

Abstract

This paper focuses on a form of religious practice that was held in the city of Ponta Grossa (Parana, Brazil) to honor the city's patron Lady St. Anne. The records reveal that the celebrations in honor of this holy back to the early colonization in the region in the mid-nineteenth century, when sesmeiros gathered on their farms to laudar Mary's mother. Later, when the parish church was built, it was around it that religious experience occurred which ranged from specifically religious moments and fun times.

Keywords: devotion, celebration, tradition

²³² Professora do departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa – Pr - Brasil. Doutora em história pela Universidade Federal do Paraná. Integrante do corpo docente a pós-graduação em Mestrado em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Email: mpetruski@uol.com.br

O presente texto é resultado da pesquisa desenvolvida para a produção da tese de doutoramento apresentada junto a Universidade Federal do Paraná – Curitiba/Paraná/Brasil. O trabalho buscava conhecer elementos que indicassem o por que da presença dessa santa na cidade de Ponta Grossa e como haviam sido realizadas as primeiras comemorações em sua honra.

A Presença de Sant’Ana na Região dos Campos Gerais

A devoção à Senhora Sant’Ana é antiga, remetendo aos os primeiros séculos da era cristã o início de sua veneração, em terras orientais.

Tal referência se justifica porque foi nessa região que a teologia se desenvolveu inicialmente, como também, foi nesse lugar que os principais autores da Patrística habitaram, acrescido ao fato de que foi nesse território que encontramos as referências da formação e desenvolvimento das primeiras comunidades religiosas.

No ocidente, os registros são encontrados em Roma a partir do oitavo século no Pontificado de Constantino (708-715), mas foi somente em 1378, mesmo que de forma indireta que o Papa Urbano VI (1378-1389), abriu espaço para o início das laudações em sua honra em outras regiões da Europa, a partir do momento que atendeu o pedido de bispos da Inglaterra licença para festejá-la.

Destarte, a missa oficial juntamente com a sua festa litúrgica remonta ao ano de 1584, quando o Papa Gregório XIII (1572-1585) ordenou que toda a Igreja a celebrasse, organizando e estabelecendo um programa doutrinal que abolisse as formas comemorativas particularizadas, propondo através dessa normatização, a unicidade de seu culto.

No Novo Mundo, as celebrações são datadas após 1500, com a chegada do colonizador português que ao ocupar a nova terra trouxe consigo sua doutrina e cultura religiosa. O modelo de catolicismo praticado pelos lusos foi denominado por Gilberto FREIRE de “catolicismo doméstico”, em função de que era caracterizado pelo seu caráter leigo e familiar porque o chefe da família, seus agregados ou quando muito, alguns moradores próximos se reuniam para expressar a sua fé.

Thales de Azevedo ressaltou a importância do culto doméstico de tradição lusitana que foi sistematizado no Brasil, diz o autor:

O catolicismo brasileiro herdou da cultura portuguesa certa brandura, tolerância e maleabilidade que a exaltava, turbulenta e dura realidade que a região espanhola não conheceu. De um modo geral, e sem descer a detalhes de exceções, a vida religiosa dos católicos brasileiros reduz-se ao culto dos santos, padroeiros de suas cidades ou freguesias, ou protetores das suas lavouras, de suas profissões ou de suas pessoas – um culto em grande parte doméstico e que não se conforma muito estreitamente com o calendário oficial da Igreja, nem com as prescrições litúrgicas²³³.

Em solo brasileiro, Sant’Ana passou a ser consagrada como Protetora dos novos povoados, porque os portugueses viam-na como a mãe cuidadosa que zelaria pelos povoados recém-criados, até o momento em que o governante indicasse oficialmente o santo padroeiro que seria homenageado para a localidade.

Essa perspectiva também se fez presente em terras que posteriormente foi chamada de Ponta Grossa, quando Sant’Ana foi escolhida para ser louvada por muitos que passaram a habitar essa região. O autor ponta-grossense Josué Correia FERNANDES indica os locais nos quais o nome da santa aparece no início de sua ocupação. A primeira, no mês de março de 1704, na terra de Inácio de Almeida Taques, denominada “Sant’Ana do Yapó”, onde atualmente está localizada a cidade de Castro, na qual ele mandou levantar provisoriamente uma pequena capela que a Ela foi consagrada, pois era a santa protetora de sua família. Esse local agregou os católicos de povoados circunvizinhos nos momentos de oração coletiva, sendo que nesse templo a primeira missa foi rezada em 26 de julho de 1769²³⁴.

O segundo espaço indicado por FERNANDES refere-se à sesmária doada pelo governo português ao Coronel do Regimento de Ordenanças de Santos e São Vicente, Domingos Teixeira de Azevedo, que foi chamada de “Sant’Ana de Itaiacoca”, sendo esse latifúndio a segunda propriedade da família ao qual o nome da santa estava relacionado²³⁵.

De acordo com o autor, existiam laços de parentesco entre os proprietários desses dois rincões de terras. Assim, Sant’Ana pode ser identificada como referência para compor a representação de mundo dos Taques de Almeida no que diz respeito à manifestação de sua religiosidade e de sua crença, tornando-se figura de apoio para que o

²³³ AZEVEDO, Thales. **Catolicismo no Brasil?**. Revista Vozes, Ano 63, N.2, fev 1969. P. 26-27.

²³⁴ FERNANDES, Correia Josué. **Das Colinas do Pitangui**. Ponta Grossa. Editora da Gráfica Planeta. 2003, p. 179

²³⁵ A segunda propriedade localizava-se na região de Santos.

desenvolvimento desse novo povoamento fosse alcançado e se tornasse próspero. De acordo com Sandra PESAVENTO, “as representações são portadoras do simbólico, ou seja, dizem mais do que aquilo que mostram ou enunciam, carregam sentidos ocultos, que, construídos social e historicamente, se internalizam no inconsciente coletivo, e se apresentam como naturais, dispensando reflexão”²³⁶ .

O sentido oculto que a autora indica pode ser remetido à intermediação que a imagem de Sant’Ana realizaria entre os dois mundos, o visível e o invisível, o natural e o sobrenatural, em favor do desenvolvimento e crescimento da região.

Salienta-se que nesse momento de fundação de novos povoamentos, o culto doméstico se sobrepunha ao culto coletivo e era usado para evangelizar, congregar vizinhos, amigos e empregados, como também unir os membros da família, procurando reforçar no dia-a-dia a eficácia da fé professada assim como os valores pregados.

Alguns elementos alimentaram a religião católica nesses novos povoamentos, são eles: as imagens cultuadas no interior das casas, as preces feitas em comum, os ensinamentos religiosos transmitidos pelos pais e a construção de capitéis como cumprimento de promessas feitas ou como expressão de fervor devocional.

Dessa forma, gradualmente, a crença em Sant’Ana foi crescendo na região que estava sendo desbravada, principalmente após a morte de Taques de Almeida, quando suas terras foram desmembradas entre seus herdeiros e fazendas menores foram se formando, exigindo a presença de mais trabalhadores. Muitos desses novos habitantes seguiram os passos do pioneiro no que diz respeito à devoção, buscaram a proteção na Mãe de Maria.

Outro elemento que contribuiu para que o nome de Sant’Ana fosse divulgado na região diz respeito a sua localização, pois a mesma estava integrada na rota dos tropeiros, ligando o Rio Grande do Sul até São Paulo. Devido a grande extensão do percurso, havia a necessidade de que, em alguns pontos, os animais parassem para repouso a fim de que chegassem ao seu destino em boas condições de venda²³⁷. Isso fez com que às margens desse caminho, conhecido historicamente como Caminho de Viamão, os próprios

²³⁶ PESAVENTO, Sandra. A Nova História Cultural ,Belo Horizonte. Editora Autêntica. 2004, p. 41.

²³⁷ Esse foi um elemento que contribuiu para a formação de Ponta Grossa, pois às margens dessa rota surgiram vários “pousos”, sendo que, muitos se transformaram em freguesias e vilas, outros chegaram em pouco tempo à condição de cidade em função de que essas paradas foram se tornando cada vez mais fixas e definitivas.

tropeiros demarcassem com símbolos sagrados seus locais santificados, já que nesses rincões eram inexistentes templos oficiais.

Dos primeiros oratórios domésticos que foram colocados sob a invocação de Sant'Ana, na região de Ponta Grossa o que foi construído na Chácara Madalena, de propriedade de Domingos Ferreira Pinto, era o que mais reunia pessoas nos momentos de oração coletiva²³⁸. Tais oratórios eram montados de acordo com a criatividade de cada devoto que nele depositavam velas, incenso, água benta, flores, entre outras oferendas.

Sobre esse oratório, Reynaldo Ribas SILVEIRA indica a celebração especial nele acometido no dia 09 de abril de 1814, quando um representante eclesiástico da cidade de Castro compareceu para ungi-lo e também para batizar a filha do proprietário. A esse respeito o autor escreveu:

A primeira capela aqui erigida

Em louvor a Sant'Ana. A mãe preclara,

Que a chác'ra Madalena sublinhara,

Em abril de catorze foi benzida²³⁹.

A unção desse nicho se fazia necessário de acordo com as determinações do Concílio de Trento, que estabelecia que nenhum retábulo ou altar, fora das igrejas, capelas ou ermidas poderia ser edificado expondo imagens de santos que não fossem reconhecidas pelas autoridades eclesiásticas²⁴⁰.

A historiadora Guísela Velleda Frei CHAMMA faz menção a esse momento, ocorrido na Chácara Madalena, escrevendo: “a partir dessa data foi quando se passou a festejar anualmente a santa todo dia 26 de julho, tendo o início da comemoração, o levantamento de um mastro, no qual era colocado uma bandeira com a imagem da protetora”²⁴¹.

²³⁸ FERNANDES, Josué Correia. Op. cit., p. 23.

²³⁹ SILVEIRA, Reynaldo Ribas. Op. cit., p.115.

²⁴⁰ FLEXOR, Maria Helena Ochi. Op. cit., p.245.

²⁴¹ CHAMMA, Guísela Velleda Frei. Op. cit., p.16.

A partir desse momento as comemorações a Sant'Ana não pararam mais, e em função disso, ela foi oficialmente colocada como Padroeira da cidade, como pode ser verificado na transcrição parcial do Decreto Imperial n.15, de 15 de setembro de 1853:

Eu Imperador Constitucional do Império do Brasil faço saber que attendo ao que por Nero (sic), de consciência e ordens, subiu a Minha Imperial presença. Hei por bem crear uma nova Freguesia com o rogo de Nossa Senhora Sant'Ana (sic), em lugar vizinho à Capela denominada Casa da Telha no bairro de Ponta Grossa distrito da vila de Castro do Bispado de São Paulo, ficando desmembrada da Freguesia da mesma vila servindo-lhe de limites o rio Pitangui(...)

As Festividades

Contudo, foi no período entre os anos de 1930 à 1961 que as festividades em sua honra atingiram seu apogeu na cidade, tendo na figura dos festeiros seus organizadores, haja vista que os preparativos começavam quando terminavam as festividades do ano vigente, momento no qual se fazia um balanço da festa que findava e se apontavam, ainda que de maneira informal, possibilidades para o ano seguinte.

O grupo dos festeiros não era fechado, pois no decorrer do ano outras pessoas poderiam se agregar ao conjunto inicialmente formado para organizarem os trabalhos, os quais se intensificavam dias que antecediam o período festivo.

A partir da década de 1940 constatou-se que pessoas jurídicas passaram a compor a lista de festeiros, tais como: farmácias, lojas, padarias etc. Outro aspecto que pode ser observado quanto aos festeiros é a constância de integrantes de uma mesma família ocupando essa função, dentre elas destacam-se: Ribas, Paula Xavier, Guimarães, Bittencourt, Hoffmann, Holzmann, Carvalho, Mulaski, Penteadó, entre outros. Já a partir dos anos 50, os registros apontam outra tendência quanto à composição dessas listas. Elas remetem à maior participação de mulheres que integravam os movimentos religiosos da Matriz, tais como: “Mães Cristãs”, “Apostolado da Oração”, “Damas da Caridade” e as “Filhas de Maria”. Outra referência é a participação de casais e, por último, em menor número, a participação masculina.

Durante o período festivo, que oficialmente tinha seu início marcado para a noite do dia 17 de julho e o encerramento na noite no dia 26²⁴², o comércio local apostava no

²⁴² Conforme as portarias registras no Livro Tombo da Catedral N. 6.

aumento das vendas, seja para a compra de prendas ou de objetos de uso pessoal para a festa. Para tanto, algumas propagandas, em forma de frases, eram estampadas nas páginas do jornal chamando a atenção dos compradores: *Façam compras para a festa de Santana na Casa Clarck*²⁴³, ou ainda, *Para as festas de Sant'Ana, excelsa Padroeira da cidade, faça suas compras nas Casas Tango*²⁴⁴.

A diversidade de rituais presente nesses momentos sagrados acontece porque para cada tempo litúrgico instituído pela Igreja²⁴⁵, predominam símbolos e ações próprias que evocam uma realidade significada.

homens por meio dos sentidos, que trabalham a imaginação, gerando significados com intensidades distintas de indivíduo para indivíduo, que podem evocar, manifestar e tornar presente uma outra realidade com um segundo significado, indireto, figurado, escondido, suscitando uma identificação e uma energia transformadora, estabelecendo uma identidade entre aqueles que deles participam.

A festa em louvor à Senhora Sant'Ana, que é um acontecimento urbano que está sob o controle da Igreja, compõe-se de um conjunto de rituais que variam entre cerimônias religiosas e festejos profanos.

Ela é uma modalidade de prática do sagrado que ocorre anualmente, sendo composta por uma sequência de ritos religiosos fixos: novena, missa e procissão. Em Ponta Grossa, outros três momentos aparecem no conjunto das comemorações à Padroeira, são eles: a quermesse, as cavalhadas e o baile.

As cerimônias religiosas comportam diferentes tipos de ritual, porém se comparadas às mesmas etapas presentes em outras festas religiosas do restante do Brasil, elas não sofrem variações, pois são ritos fixos estabelecidos pela Igreja, regidos por normatizações institucionalmente estabelecidas.

Entre os anos de 1930 e 1961, a Festa de Sant'Ana foi um dos eventos mais esperados do calendário religioso festivo do município, dada a importância que os católicos da

²⁴³ Publicado em várias edições do Jornal Diário dos Campos. Ponta Grossa. jul. 1936.

²⁴⁴ Publicado em várias edições do Jornal Diário dos Campos. Ponta Grossa. jul. 1950.

²⁴⁵ No ano litúrgico celebram-se como memorial os mistérios da vida de Cristo. Sendo dividido nos seguintes tempos litúrgicos: o primeiro é o Tempo do Advento que inicia 4 domingos antes do Natal, encerrando no dia 24 de dezembro com o nascimento de Cristo. O segundo é o Tempo do Natal, cujo início acontece em 25 de dezembro, encerrando em 13 de janeiro com o Batismo de Jesus. O terceiro é a primeira fase do Tempo Comum que inicia na segunda-feira após o batismo de Jesus, estendendo-se até a Quarta-Feira de cinzas. Em seguida vem o Tempo da Quaresma que inicia na Quarta-Feira de Cinzas indo até a Quinta-Feira Santa. Posteriormente vem o Tempo Pascal tendo início no domingo de Páscoa até o domingo de Pentecostes, perfazendo 50 dias. E o último é a segunda parte do Tempo Comum que vai até o Tempo de Advento.

cidade lhe atribuíam. O jornal Diário dos Campos, na edição de 26 de julho de 1954, destacava:

era um dia de grande sensibilidade para o sentimento religioso de nossa gente, de ternas evocações de um passado que vai se afastando, se distanciando, se alongando no decurso inexorável do tempo. Todos os anos, meses, dias de enlevo espiritual, se repetem com programas que a tradição consagrou, os festejos dedicados à exaltação da nossa padroeira, enquanto vão passando as gerações, que viram com olhos deslumbrados que se perdem na memória de suas lembranças²⁴⁶.

Dentre as várias canções executadas nas celebrações uma delas se destacava dentre as demais, era o Hino à Padroeira, composto pelo Padre Francisco Faustino Kill e a música pelo Padre Jorge Braum, cuja letra é assim constituída:

Hino à Padroeira Sant'Ana

Ó Sant'Ana aceitai os louvores
Destes peitos devotos gentis,
São os filhos as cândidas flores
Ofertadas por mãos varonis. (bis)

Estribilho: Salve Sant'Ana Senhora!
Sois Padroeira bondosa
Desta cidade formosa,
Que vossas bençãos implora

Benção que aos céus os conduz
Benção de paz e alegria
Benção de amor à Maria
Benção de amor a Jesus
Vós que sois lá no céu poderosa
Vos rogamos peçais a Jesus,
Que depois d'uma vida piedosa
Vos vejamos no reino da luz (bis)

Estribilho: Salve Sant'Ana...

Protegei as famílias de todos,
Conservai-as na senda do bem
Afastai do demônio os engodos
Para entrarem na glória do além.

Estribilho: Salve Sant'Ana...

²⁴⁶ Jornal Diário dos Campos. Ponta Grossa, 26 jul.1954, p. 1.

Ó Sant'Ana Matrona bendita!
Sois Mãe Santa da Mãe de Jesus.
Consolai-nos em nossa desdita
Dai-nos a paz no caminho da cruz (bis)

Estribilho: Salve Ant'Ana...

Nós pedimos com santa alegria,
Lá nos céus entre os raios de luz,
Ó fazei jubilemos um dia
Com José, com Maria e Jesus (bis)²⁴⁷

A atenção à escolha dos cantos para os encontros sempre fez parte das preocupações dos representantes da Igreja, isso porque eles são vistos como uma oração, como pode ser verificado através do relato a seguir, estabelecido pelo Concílio Vaticano II, que ratificou sua importância:

Na verdade, cumularam de louvores o canto sacro, tanto a Sagrada Escritura quanto os Santos Padres e os Romanos Pontífices, que recentemente, a começar por São Pio X, definiram mais claramente a função ministerial da música sacra no culto do Senhor.

Por esse motivo a música sacra será tanto mais santa quanto mais intimamente estiver ligada à ação litúrgica, quer exprimindo mais suavemente a oração, quer favorecendo a unanimidade, quer, enfim, dando maior solenidade aos ritos sagrados²⁴⁸.

Considerações Finais

No conjunto celebrativo em louvor a Senhora Sant'Ana, seja nos momentos considerados sagrados ou nas comemorações ditas profanas, a alegria, a animação e o festejar atingia a todos que estavam envolvidos, tornando-o a um período de sociabilidade pois o mesmo proporcionava a interação entre os participantes.

Contudo, quando caía a noite do dia 26, e o estandarte com a imagem daquela que era o motivo da celebração era erguido ao lado da igreja matriz, sabia-se que as comemorações daquele ano estavam chegando ao fim e, gradativamente, as vozes iam se calando nos distintos espaços festivos que iam tornando-se vazios, ao mesmo tempo que se aludiam balburdias para as vindouras comemorações.

²⁴⁷ Livro de Cantos da Paróquia da Catedral, que não faz menção à data de sua composição.

²⁴⁸ VIER, Frei Frederico (org). **Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações**. Petrópolis Rio de Janeiro. Editora Vozes. 1968, p. 298.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Thales de. Catolicismo no Brasil? Revista Vozes, Ano 63, N.2 fev/1969.

AZZI, Riolando. A Espiritualidade Popular no Brasil: um enfoque histórico. In: Grande Sinal – Revista de Espiritualidade, Ano XLVIII – 1994/3.

_____. Formação Histórica do Catolicismo Popular Brasileiro. In: Vários, A Religião do Povo. São Paulo. Editora Paulinas. 1984.

BAROJA, J. Caro. Las formas complejas de la vida religiosa. Barcelona. Círculo dos Lectores.1995.

BECKHAUSER, Frei Alberto. Símbolos Litúrgicos. Rio de Janeiro, Petrópolis. Editora Vozes. 2002.

Bíblia Sagrada.

BRANDÃO, Ascânio. Sant'Ana, Mãe da Mãe de Deus. São Paulo. Edições Paulinas. 1954.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual. São Paulo. Editora Paulinas. 1985.

CHAMMA, Guísela Velleda Frey. Ponta Grossa: o povo, a cidade e o poder. Ponta Grossa. Gráfica Planeta. 1988.

CHARTIER, Roger. A História Cultural entre práticas e representações. Rio de Janeiro. Editora Bertrand do Brasil. 1985.

Diocese de Ponta Grossa: Síntese de sua história, um povo de sua vida. Ponta Grossa: Cúria Diocesana. 1976.

DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo. Campinas. 1989.
ELIADE, Mircea. O sagrado e o Profano. A essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo. Editora Martins Fontes. 1999.

FERNANDES, Josué Correa. Das Colinas do Pitangui. Ponta Grossa. Gráfica Planeta, 2003.

GONÇALVES, Maria Aparecida C. & PINTO, Elisabete. Ponta Grossa: um século de vida (1823-1923). Ponta Grossa. Kluger Artes Gráficas. 1983.

HOORNART, Eduardo, et alii, História da Igreja no Brasil. Rio de Janeiro. Editora Vozes. 1979.

LANGE, Francisco Cothar Paulo. Os CAMPOS GERAIS e sua princesa. Curitiba. Copel. 1998.

LAVALLE, Aída Mansani. Germânia-Guaíra: um século de sociedade na memória de Ponta Grossa. Ponta Grossa: Centro de Publicações. 1996.

LLIGADAS, Josep. Santa Ana e São Joaquim. São Paulo. Editora Paulus. 1999.

DONADEO, Madre Maria. O Ano Litúrgico Bizantino. São Paulo. Editora Ave Maria. 1998.

Missal Romano. São Paulo. Edições Paulinas. 1976

NEUMANN, Teresa Maria Torres. A vida de Sant'Ana e a mulher moderna. São Paulo. Editora Loyola. 1985.

Pe. CROISET. In: Mons. Ascânio BRANDÃO Sant'Ana – Mãe da Mãe de Deus. São Paulo. Editora Paulinas. 1954.

Pe. SCHUBERT, Dr. Guilherme. A província eclesiástica do Rio de Janeiro. Belo Horizonte. Livraria Agir. 1948.

LEHMANN, Pe. João Batista. Os Santos Católicos. Editora Lar Católico. Juiz de Fora. 1945.

PESAVENTO, Sandra J. História & História Cultural. Belo Horizonte. Editora Autêntica. 2004.

SILVEIRA, Reynaldo Ribas. Epopéia ponta-grossense – Sonetos Históricos. Ponta Grossa. Gráfica Planeta. 1999.

VIER, Frei Frederico (org). Compêncio do Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis, Rio de Janeiro. Editora Vozes. 1968.

A PRÁTICA DA SOLIDARIEDADE NA MODERNIDADE: UM PROJETO DA EDUCAÇÃO JESUÍTA

Renata Flecha²⁴⁹
PUCMINAS

Resumo

Em fontes recentes (séc. XX) nota-se reatualizações das representações de pecado e solidariedade feitas pela Companhia de Jesus, sobretudo a partir das decisões do Vaticano II. A partir desse concílio, o pecado deixou de ser um atributo do sujeito, passando a ser um atributo de uma sociedade. O ensino dos jesuítas objetiva não somente à transmissão de informações científicas, mas, e principalmente, uma educação em valores que permita ao aluno refletir sobre si e sobre o mundo, visando transformá-lo em um ser humano mais justo e solidário.

Palavras chaves: Solidariedade. Modernidade. Educação Jesuíta.

Abstract

From the analysis of recent sources (century XX), the author investigated the changes in the representations of sin and solidarity of the Company of Jesus, mainly after the deliberations of the Second Vatican Council. It was observed that after this Council, sin ceased to be an attribute of the individual and became an attribute of the society, changing from personal to social. In its educational mission, the Company of Jesus aims not only to pass on scientific information to prepare the youth for the work force, but also to confer values that allow the students to reflect about themselves and the world surrounding them, with the intention of making them more just and solidarity human beings.

Keywords: Solidarity. Modernity. Jesuit education

²⁴⁹ Doutora em Educação. Professora Adjunto IV. rflecha@uai.com.br

O objetivo deste trabalho é discutir a prática da solidariedade no ensino jesuíta. Através de fontes dos séculos XV-XVII e XX pesquisou-se as reatualizações das representações de pecado e solidariedade feitas pela Companhia, sobretudo a partir das decisões do Vaticano II. As representações foram tratadas via o conceito proposto por Chartier e analisou-se os atuais desafios enfrentados por esse ensino na busca de uma educação para a solidariedade.

A Solidariedade

A solidariedade é entendida como um partilhamento com o sofrimento alheio, propondo-se, inclusive, a movimentos de mitigação deste. Não existem muitas teorias sobre o termo, mas que ele perpassa vários saberes tais como o da religião. É uma categoria que tem sua origem na modernidade (séc. XIX), como uma resposta à realidade advinda da sociedade industrial, e pode ser entendida como uma forma de vínculo social cuja compreensão está em constante constituição (WESTPHAL, 2008). Historicamente, a concepção de solidariedade pode ser apreendida como fraternidade e irmandade, termos aos quais sua origem se vincularia. O termo fraternidade foi adotado na revolução francesa e tomado como guia de luta para a constituição de uma sociedade mais igualitária. O significado também pode ser atrelado ao campo religioso e denotar que os cristãos são irmãos em Cristo, e isso implicaria o compromisso com o próximo, expressado em amor e ações (WESTPHAL, 2008).

No campo religioso, a Igreja Católica desenvolveu uma concepção de solidariedade que muito influenciou as propostas e práticas sociais vinculadas à Doutrina Social de Igreja (DSI), às encíclicas sociais e à Teologia da Libertação, esta última decorrente da situação histórica vivida no continente latino americano, nos anos 60.

Para a Teologia da Libertação, a solidariedade é compreendida como um meio de se propiciar uma ordem social marcada pelas ideias de bem-comum. Verifica-se aqui dois valores básicos: a vida comunitária e a reciprocidade. Assim, a compreensão da solidariedade situar-se-ia em duas dimensões: como irmandade/fraternidade e como reciprocidade exercida entre iguais e, no caso aqui, os excluídos do capitalismo. Essa forma de pensar a solidariedade também é partilhada pelos jesuítas:

Em cada um de nossos diversos campos de apostolado, devemos criar comunidades de solidariedade que busquem a justiça. Trabalhando como nossos colaboradores, todos os nossos apostolados podem e devem promover a justiça em uma

ou várias das seguintes formas: a) no serviço e acompanhamento direto aos pobres; b) na tomada de consciência das exigências de justiça, unida à responsabilidade social de realizá-la; c) na participação na mobilização social para a criação de uma ordem social mais justa (CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV, 1997, p. 42).

O Pecado

No Catecismo (1999) é mostrado que Deus criou o homem à sua imagem, constituindo-o em sua amizade, sendo que tal amizade é vivida pelo homem a partir de sua livre submissão a Deus. A proibição de comer da “árvore do conhecimento” situa-se no limite imposto por Deus a essa amizade, calcada na confiança. Mas o homem, tentado então pelo Diabo, traiu a confiança de Deus, abusou da liberdade a ele dada e o desobedeceu. Esse pecado é caracterizado como um movimento de preferência, por parte do homem, em direção a si próprio, em detrimento de Deus, o que contraria sua condição de criatura e estabelece sua pretensão de ser como Deus, a partir da sedução realizada pelo Diabo.

Na Sagrada Escritura estão demonstrados os efeitos ruinosos dessa primeira desobediência, retratados na perda da santidade e justiça originais, nas tensões que doravante estarão presentes nas relações humanas e naquilo que é mais fundamental: a entrada da morte na história humana. Bur (1991) afirma que antes do pecado original o homem gozava da imortalidade, era poupado de todo sofrimento (físico e moral), como também de toda a inclinação para o mal; assim, foi essa transgressão primeira que originou todas as dores terrenas.

O pecado cometido por Adão deixa então suas conseqüências para toda a humanidade e, fazendo com que todos os homens se tornassem pecadores pela desobediência de um só homem, segundo São Paulo. No entanto, há uma solução para tal: o batismo, que apaga o pecado original, mas não a concupiscência, que permanece e incita o homem ao combate espiritual. O batismo também é chamado de “banho de regeneração”, graça, etc. A discussão que ora se faz é: como o pecado de Adão se tornou o pecado de todos os seus descendentes?

Conforme o Catecismo (1999, p. 115), a transmissão do pecado permanece um mistério sobre o qual não temos capacidade plena de compreensão. Sabe-se porém que, através da Revelação, Adão recebeu a santidade e a justiça originais, não só para si, mas para toda a humanidade. Quando cederam ao chamado tentador, Adão e Eva cometeram um “pecado pessoal” que afetaria toda a humanidade, uma vez que transmitiram, a partir

daí, um estado decaído. “[...] É um pecado que será transmitido por propagação à humanidade inteira, isto é, pela transmissão de uma natureza humana privada da santidade e da justiça originais. E é por isso que o pecado original é denominado ‘pecado’ de maneira analógica: é um pecado ‘contraído’ e não ‘cometido’, um estado e não um ato”. Assim, de acordo com Pires (1961), é íntimo e também misterioso o nexo do pecado pessoal de cada um dos homens com o pecado de Adão, pois cada um é solidário ao primeiro homem no pecado, participando, dessa forma, da mesma culpa (o pecado original é um pecado da natureza, enquanto o pecado atual é o pecado da pessoa).

A discussão sobre o pecado original e sua transmissão é encontrada de modo mais formalizada em Agostinho (354-480), que é, inclusive, o autor do termo “pecado original”, posteriormente transformado em dogma a partir do Concílio de Trento (1545-1563).

Agostinho introduziu a distinção entre pecado das origens e pecado original. Sua posição com relação à transmissão do pecado encontrou uma solução através da ideia de “concupiscência”, apesar de se afirmar, no Catecismo (1999), que isso é da ordem do mistério, sobre o qual não temos a capacidade de compreensão. Moser (2002) apresenta a distinção entre pecado original e pecado originário (pecado das origens): o primeiro diz respeito à condição pecadora na qual todo ser humano nasce, enquanto o segundo se refere à entrada do pecado no mundo.

Assim, é possível concluir que o pecado original é uma situação que preexiste a cada um dos homens e continua sua atuação até os tempos atuais. É, então, uma condição de cunho negativo que afeta a todos, tanto no âmbito individual quanto no coletivo. Ser marcado pelo pecado original não quer dizer herdar um pecado, mas, sim, ter uma condição permanente de decadência que perpassa todas as dimensões da vida.

A representação do pecado, que colocava o ônus deste sobre cada um dos homens em particular, amplia-se a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) para um pecado de cunho social, objetivado no plano coletivo.

Compreendido através dos termos “mancha”, “desordem”, “transgressão”, o pecado esteve presente, de forma constante, na história da humanidade, se contextualizando de acordo com os momentos sociais. “Há períodos e contextos culturais em que ele se apresenta como realidade premente e atemorizadora. Em outros ele mal se faz percebido” (MOSER, 2002, p. 23).

Assim, a concepção de pecado vem sofrendo alterações ao longo do tempo, e o seu descrédito, no mundo atual, é inegável. Várias são as razões que podem explicar tal realidade, e muitas delas se atrelam a um contexto marcado por mudanças aceleradas, que tem como características econômicas e sociais fundamentais a industrialização e a urbanização, iniciadas no mundo moderno. Agregados a esses aspectos, do ponto de vista religioso, surgem ainda a secularização e a dessacralização. O resultado de tudo isso é a elaboração de uma nova compreensão do homem e da sociedade, que coloca o indivíduo como referência de tudo, favorecendo atitudes de indiferença, desconhecimento e até mesmo da exclusão do outro. Outra questão, também de crescente proporção, é a globalização que envolve todas as relações humanas e provoca, no indivíduo, a impressão de impotência e subjugação a forças anônimas, gerando, por sua vez, a sua despersonalização.

A compreensão do pecado social deve ser, ainda, articulada a algo que se torna mais claro no Vaticano II, que é a chamada Doutrina Social da Igreja (DSI). Assim, para estabelecer sua gênese, Compagnoni; Piana; Privitera (1997) chamam a atenção para um conjunto de documentos que vão da *Rerum novarum*, de Leão XIII (1891), à *Centesimus annus* de João Paulo II (1991), que enfocam a questão da justiça social e da fraternidade, consideradas também no âmbito das relações econômicas e sociais, mas tendo como referência a proclamação do Evangelho.

Assim sendo, de acordo com Gutierrez (1995), a injustiça social e sua consequência, a miséria imerecida dos trabalhadores, são denunciadas pela DSI. Mas esta mostra que a miséria não é fruto de um fatalismo histórico nem da vontade de Deus, mas, sim, um produto direto do capitalismo. No entanto, de forma diferente dos socialistas da época, a DSI defende que não é necessária a destruição do capitalismo, mas que fundamental seria a aproximação das classes sociais e a abertura de espaços de participação dos trabalhadores para uma humanização de todo o sistema.

No entanto, o pecado social sempre existiu na história da Igreja, dado que em outros tempos havia também pobres e a sua exploração. Mas, trata-se aqui de uma posição assumida pela Igreja, pelo menos por uma vertente dela (a Teologia da Libertação), que tira o problema das sombras e o expõe. Também é preciso ressaltar que a abordagem do pecado nessa perspectiva não se esquece que tais situações, às quais está submetida uma grande parcela da população, se constituem em uma ruptura fundamental com Deus, que corresponde, no plano das relações interpessoais, a atitudes de egoísmo, orgulho e ambição, que promovem discórdias e desigualdades de amplo espectro.

A Teologia da Libertação surgiu, de modo mais formalizado, a partir da II Conferência do Episcopado da América Latina, ocorrido em Medellín, Colômbia (1968). Em começos do ano de 1979, a III Conferência do Episcopado da América Latina, realizada em Puebla, México, apresentou um documento no qual estava contida a importante opção pelos pobres, ou seja, a relação que deve haver entre evangelização e libertação, partindo de baixo em um compromisso solidário com tal população.

A pobreza, na perspectiva da Teologia da Libertação, é compreendida como ligada às condições materiais, e esta busca empreender um movimento de superação da visão, presente na maioria das iniciativas religiosas, que concebe o sujeito sem tal ligação e o coloca como mero objeto de práticas assistencialistas.

Nessa perspectiva, os pobres são socialmente produzidos e mantidos nessa condição por uma organização econômica excludente, como é o caso do capitalismo no chamado terceiro mundo. A figura que aqui toma contornos é o oprimido de uma forma geral, que busca sua libertação/desalienação através da mudança da estrutura social que o prende. Essa mudança também incluiria uma nova sociedade e humanidade na ordem mundial. Não se trata aqui de uma perseguição aos opressores, mas, sim, às situações que assim se configuram.

Mas a opção pelos pobres também não é uma novidade na história da Igreja. Desde os seus primórdios, ela indica a dimensão social da “caridade”, ou seja, o caráter político do amor evangélico. A “opção pelos pobres” é a expressão moderna dessa mesma caridade, que traz de novidade o fato de ser uma opção “preferencial”, mas não exclusiva, pelos pobres, pois os não-pobres permanecem incluídos na missão evangelizadora da Igreja.

A essa concepção de caridade, desvinculada de um assistencialismo que cria dependências podemos associar a ideia de solidariedade presente na Igreja, principalmente ligada à Teologia da Libertação. Nessa perspectiva, a solidariedade pressupõe o reconhecimento da igualdade entre os homens, o que exclui relações assimétricas e enfatiza a vertente dos direitos fundamentais de todos.

Nas páginas do Catecismo (1999), a solidariedade pressupõe, antes de tudo, a distribuição dos bens, a remuneração do trabalho e uma ordem social mais justa. Assim, os problemas de ordem socioeconômica poderiam ser resolvidos pela via da solidariedade e se operacionalizariam em relações de todos para com todos. Mas ela também se situa como uma virtude eminentemente cristã, pois pratica a partilha dos bens espirituais, pois sempre, segundo Mateus, cada homem deve amar ao próximo

como ama a si mesmo; deve fazer uma opção na qual o outro é colocado à frente, como uma prioridade. A solidariedade é então compreendida como uma virtude, uma permanente disposição de servir ao bem comum.

No universo da cultura católica, a solidariedade se iguala ao amor universal, e este inclui os inimigos. Esse amor se expressa no serviço aos outros, nos compartilhamentos de forma geral, no respeito à privacidade e liberdade do outro e, por fim, na superação do individualismo autossuficiente.

O Pecado e a Companhia de Jesus

Respirando os ares vindos das decisões do Vaticano II e das Conferências de Medellín e Puebla, a Companhia de Jesus realizou Congregações Gerais para se ajustar ao ritmo dos novos tempos. Assim, em 1974, abriu-se a Congregação Geral XXXII. Dos 16 decretos, dois refletiam, de forma particular, as mudanças ocorridas no mundo, bem como na Igreja. Um deles, o decreto de número 4, aborda a nova missão da Companhia à luz da nova realidade: o serviço da fé e a promoção da justiça. O outro, que aqui se destaca, é o de número 12:

[...] Este decreto levou a Companhia àquele movimento especial, pelo qual, desde o Concílio Vaticano II, todo o mundo cristão tem “vindo a esforçar-se por uma compreensão mais profunda e por um elemento experimental de pobreza evangélica”. Realçou também que “os Jesuítas não poderão escutar o “grito do pobre”, se não tiverem uma maior experiência das misérias e angústias dos pobres” [...] (BANGERT, [198-], p. 622).

Na Congregação XXXIV (1995) são reiteradas as palavras de João Paulo II no que diz respeito às estruturas de pecado que perpassam todas as culturas, bem como a avidez pelo lucro e a sede de poder. Essas palavras se unem às decisões de Congregações anteriores (especificamente a XXXII, 1974-1975, decreto 4), que determinaram a missão da Companhia como aquela atrelada, além de a essa justiça preconizada pelo Papa, ao serviço da fé, que tem implicações de ordem social, pois visa às relações das pessoas com objetivos solidários. Assim, mais uma vez a Companhia de Jesus renova seu compromisso de ser “homens para os outros” e se posiciona na luta a favor dos direitos humanos em uma sociedade ameaçada pela cultura de morte.

À guisa de conclusão

O ensino religioso dos jesuítas atrela-se à sua forma de conceber e conduzir a educação, bem como à sua história, desde sua fundação (1534) até sua extinção (1773) e posterior restauração (1814). Assim, ele não se restringe apenas às aulas específicas sobre religião, mas está em todo o currículo, como uma educação em valores. Observando as prescrições de Loyola contidas nas “Constituições” (1547) da Ordem, há uma constante adaptação a “tempos e lugares”. Nas “Fórmulas do Instituto” (1539), a missão da Companhia se circunscrevia à “defesa e propagação da fê”; a partir da Geral XXXIV (1974-1975), e seguindo as decisões advindas do Vaticano II, essa missão passa a ser “a serviço da fê e propagação da justiça”, com ênfase na solidariedade, sobretudo voltada para aqueles que se encontram em condições de pobreza.

Entre os ministérios da Companhia de Jesus, o que se mostrou de maior relevância e transformou-se em sua marca registrada foi o da educação. A princípio, ela era voltada para a formação dos seus membros, mas, em 1547, surge o primeiro colégio que acolheria alunos não jesuítas. A meta proposta pelos colégios era a formação do aluno em “virtudes e letras”, mas sempre com adaptações aos “tempos e lugares”.

As particularidades dessa educação são engendradas em seus documentos fundadores: os “Exercícios Espirituais” (1548), “As Fórmulas do Instituto da Companhia de Jesus” (1539), as “Constituições da Companhia de Jesus” (1547), a “Autobiografia” de Inácio de Loyola (1555) e a “*Ratio Studiorum*” (1599).

A “*Ratio*” é, entre os documentos fundadores, aquele que explicitará de forma pormenorizada as principais características da educação jesuíta. Ela faz uma exposição sistemática de regras, métodos e práticas do ensino e fundamenta-se, mais especificamente, na parte IV (“Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo os que permaneçam na Companhia”) das “Constituições” e nos “Exercícios Espirituais”.

Esses documentos fundadores inspiraram atualizações, como podemos ver em outros dois documentos elaborados mais recentemente: “Características da Educação da Companhia de Jesus” (1986) e “Pedagogia Inaciana” (1993). As “Características” estabelecem as relações entre os princípios da espiritualidade inaciana e os processos educativos, enquanto a “Pedagogia Inaciana” trata da operacionalização dessa relação na prática escolar.

A pretensão do documento “Características” não é substituir a “*Ratio*”, mas promover a atualização da pedagogia da Companhia aos contextos atuais. Ele explicita as dificuldades que a educação jesuítica passa a enfrentar a partir das transformações

trazidas pela modernidade, bem como demarca sua posição frente às mesmas, como por exemplo, a impossibilidade de não se ter mais uma educação gratuita e o uso de tecnologias que fazem com que se tenha uma maior ênfase em disciplinas de cunho científico, em detrimento dos aspectos humanísticos que sempre foram privilegiados pelos jesuítas em seu ensino.

Mas tais dificuldades não modificam em essência o modo de proceder quanto à concepção de educação abraçada pela Companhia. Adaptando-se, então, a “tempos e lugares”, como já defendia seu fundador, ela prossegue seu trajeto, calcando-se na ideia principal de que se devem articular “letras e virtudes” para a formação de um homem como um todo, que se colocará sempre a serviço dos outros para a “Maior Glória de Deus (*Ad Maiorem Dei Gloriam*)”, com objetivos permanentes de se estar a serviço da fé e da promoção da justiça.

Assim, o desafio de se formarem pessoas solidárias, principalmente com os mais despossuídos, perpassa todo esse documento, fazendo da educação da Companhia aquela que assume a causa dos mais pobres, como é proposto a partir do Vaticano II e das decisões de Medellín e Puebla.

O aspecto religioso, considerado como um pilar, percorre toda a Pedagogia Inaciana, pois é considerado como intrínseco ao processo educativo. Não há aqui um divórcio entre os aspectos religiosos e a formação moral e intelectual. Na “*Ratio*”, apesar de disperso ao longo de suas regras, esse aspecto se expressa através das prescrições da obrigatoriedade das orações, de se assistir às missas, das confissões etc.

Já nos documentos mais atuais, o aspecto religioso é tratado de forma mais direta através da atuação da “Área de Formação Cristã”, que desenvolve no interior dos colégios um trabalho em três direções que se articulam: doutrinal, litúrgico-sacramental e comunitário-apostólico, mais especificamente nas aulas de Ensino Religioso. Outro documento, denominado “Subsídios para uma Pedagogia Inaciana” (1997), oferece essa clarificação e realça ainda que a finalidade dos colégios jesuítas encontra-se diretamente ligada à missão evangelizadora de toda a Igreja, enfrentando os desafios do mundo atual na tentativa de superar o individualismo e a ausência da solidariedade. Ainda sobre o aspecto religioso vemos um movimento de mudança no tocante à representação do pecado, correspondendo àquilo que Chartier (1990) concebe como a possibilidade de explicação do real, que promove a integração e coesão dos sujeitos. Nos “Exercícios Espirituais”, Loyola propõe o pecado como algo compreendido como obstáculo à liberdade, trazendo uma separação explícita entre Cristo e Lúcifer, que

travam seu combate no coração de cada homem. Loyola dá a esse pecado um caráter de ordem pessoal, como a Igreja o compreendia até o Vaticano II.

Mas tal representação, como já sabemos, foi ampliada a partir das decisões do Vaticano II e das Conferências de Puebla e Medellín. A partir desses eventos, o pecado passa a ter também uma dimensão social; isto é, passa a ter sua expressão nas relações de poder, na violência, na miséria etc. Isso porque o que promoveu a realização do Vaticano II foi a necessidade da Igreja de lidar com as mudanças trazidas pela modernidade e, de certa forma, reeditadas na contemporaneidade. Dentre essas mudanças podemos destacar, sob o ponto de vista religioso, a secularização e a dessacralização, que se associam a uma perda, a um desconhecimento do outro, e uma ênfase no individualismo, na exclusão quase radical desse outro, fazendo com que a solidariedade perdesse sentido.

Os jesuítas abraçam essa causa e observamos a preocupação com a formação da consciência social de seus alunos e também com a possibilidade de mudar pessoas e estruturas sociais consideradas indignas. Essa formação de uma consciência crítica associa-se a práticas desenvolvidas através dos chamados estágios sociais em creches, asilos etc., nos quais os alunos têm a possibilidade de um encontro concreto com as condições de miséria humana. É o aprendizado da solidariedade fundamentalmente dirigida aos pobres.

Todo o percurso traçado pela educação dos jesuítas visa a um fim mais amplo: “O Mais” (*“Magis”*). “O Mais” é compreendido como um critério de qualidade que propõe uma formação completa, não só nos aspectos científicos formais, mas em todas as dimensões, tendo como referência valores cristãos. O intuito é tornar o aluno melhor, não em relação aos outros, mas em relação a si próprio.

Assim, percebemos que a Pedagogia Inaciana tem por meta despertar em seus alunos a sensibilidade para a esfera ética (ênfase na justiça), fundamentalmente pela via da solidariedade (privilegiando os mais pobres). O almejado é a criação de valores, que, inseridos ao longo de todo o currículo, façam frente ao individualismo, ao consumismo e à globalização massificante que marcam o mundo contemporâneo, através da liberdade de uma ação responsável na construção de uma sociedade mais digna. Isso é feito através de um movimento constante de evangelização, já que para os jesuítas evangelizar é também educar.

Para que possa ter a viabilização de tais princípios expostos, a Companhia de Jesus elaborou então outro documento, denominado “Pedagogia Inaciana: uma proposta

prática” (1993). Ele é tido como uma espécie de resposta dada aos educadores que pediam orientações sobre como colocariam os princípios contidos nas “Características” em prática, no cotidiano escolar.

É importante aqui ressaltar que o objetivo desse outro documento não é a introdução de novas disciplinas no currículo, mas, sim, a inserção de valores no processo ensino-aprendizagem. Nesse objetivo também se destaca um movimento de resistência a uma educação tradicional que enfatiza a dimensão intelectual em detrimento dos aspectos humanos e dos valores éticos. A perspectiva proposta abrange as dimensões pessoal, social e religiosa.

Mas tal forma de conduzir a educação, que articula em si “virtude e letras”, não se apresenta isenta de desafios externos e internos. No que diz respeito aos desafios externos, podemos resgatar o contexto atual no qual estão inseridas as práticas educacionais, conhecido por diversas denominações como contemporaneidade, por exemplo, que é marcada por uma herança de transformações profundas vindas da modernidade (século XVI). Esse período tem seus ecos de mudanças nos vários setores da vida humana (religioso, político, econômico etc.), e proporciona ao homem uma nova visão de mundo e de si.

No que diz respeito aos desafios internos podemos assinalar outra herança da modernidade advinda das categorias indivíduo e individualismo, que tem como efeito uma ênfase destacada no “eu” como autônomo e soberano. O mundo contemporâneo se vê como aquele que aposta no valor da razão, da autossuficiência, configurando-se em uma cultura do narcisismo.

É perante tal panorama que a Pedagogia jesuíta se detém na possibilidade da formação dos laços solidários. A solidariedade, categoria surgida no final do século XIX, é, no campo religioso, uma verdadeira virtude moral e social, que deve ser uma determinação firme e perseverante em prol do bem comum, o que implica a ideia de que todos são responsáveis por todos.

A concepção de solidariedade desenvolvida pela Igreja Católica, no contexto da América Latina, vinculada à Teologia da Libertação, revela-se na pedagogia dos jesuítas através de seus documentos. A Congregação Geral XXXIV (1995), especialmente, estabelece a finalidade da Companhia como a “serviço da fé e promoção da justiça”, e nela constata-se dois valores fundamentais: a vida comunitária e a reciprocidade, endereçadas de forma prioritária aos pobres, oriundas da forma de se estruturar o sistema liberal capitalista. A operação que aqui se faz é de descolamento

da representação de uma forma de pecado vinculada apenas a um caráter individual para a ênfase nas formas de pecado social, que marcariam o cotidiano do mundo capitalista através das várias formas de exclusão e marginalização.

A solidariedade não implicaria estratégias homogeneizantes, mas, sim, o reconhecimento do outro na sua diferença e singularidade, a semelhança na diferença, em uma atitude de responsabilidade e ética. A solidariedade também sugeriria, para a formação de laços dessa ordem, o reconhecimento de um sujeito incompleto, precário, não autossuficiente, que desde sempre é marcado pela dependência do outro.

Eis então o permanente desafio enfrentado pela prática da Pedagogia Inaciana em seu cotidiano: a possibilidade da construção de um mundo solidário e fraterno em uma cultura de incerteza e risco, que privilegia a autossuficiência, a onipotência, o narcisismo, o individualismo, enfim, o “eu” acima de todas as coisas, que acentua a rivalidade, a competição e a inveja.

REFERÊNCIAS

BANGERT, William. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Edições Loyola, [198-].

BÍBLIA SAGRADA. 26. ed. São Paulo: Paulinas, 1971.

BUR, Jacques. *O pecado original: o que a igreja de fato disse*. São Paulo: Editora Santuário, 1991.

CARACTERÍSTICAS da educação da Companhia de Jesus. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CHARTIER, Roger. *A História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

COMPAGNONI, Francisco; PIANA, Gianino; PRIVITERA, Salvatore. (Coord.) *Dicionário de Teologia Moral*. São Paulo: Paulus, 1997.

COMPÊNDIO DE DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONGREGAÇÃO GERAL XXXII: decretos. Lisboa: Barbosa e Xavier, 1975.

CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV: jesuítas e leigos – servidores da missão de Cristo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GUTIERREZ, Exequiel Rivas. *De Leão XIII a João Paulo II: cem anos de doutrina social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995.

LOYOLA, Santo Inácio de. *Autobiografia de Santo Inácio de Loyola*. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2005.

LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*. 8. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MOSER, Antônio. *O pecado: do descrédito ao aprofundamento*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

PEDAGOGIA INACIANA: uma proposta prática. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE JAVERIANA. *Documentos*. Disponível em: http://www.puj.edu.co/pedagogia/documentos/Documentos_Corporativos_Compania_Jesus.pdf.

PIRES, Celestino. *Inteligência e pecado em S. Tomás de Aquino*. Braga: Livraria Cruz, 1961.

SUBSÍDIOS para a pedagogia inaciana. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

WESTPHAL, Vera Herweg. Diferentes matizes da ideia de solidariedade. Rev. *Katálysis* Florianópolis, v. 11, n. 1, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-49802008000100004&lng=&nrm=iso.

VIER, Frederico (Org.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

**A INVENÇÃO DA LUSITANIDADE NAS COLÔNIAS ESTRANGEIRAS DO BRASIL:
A INFLUÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA NO PROCESSO DE RECONFIGURAÇÃO DAS TRADIÇÕES CULTURAIS EM TEMPOS DE NACIONALIZAÇÃO (1930-1945)**

Rogério Luiz de Souza – UFSC*

Resumo

O trabalho pretende mostrar o papel da Igreja católica na transmutação e substituição das diversas expressões étnico-culturais no Sul do Brasil pelo traço luso-brasileiro durante o período de nacionalização (1930-1945). Recuperando uma tradição lusitana, esta instituição perspectiva um reordenamento das práticas sociais e um processo de homogeneização de valores e de costumes. Todavia, a própria tradição lusitana aparecerá como um elemento transmutado e revestido de uma intencionalidade e de uma ilusão.

Palavras-chave: Igreja católica; expressões étnico-culturais; homogeneização de valores e costumes; Sul do Brasil

Abstract

The work intends to show the Catholic Church role in the transmutation and replacement of several ethnic-cultural expressions in Santa Catarina by the Lusitanian-Brazilian ones in the *New State* period. Recovering a Lusitanian tradition, this institution projects a reordering of social practices and a process of homogenization of values and habits. However, the same Lusitanian tradition will appear as a transmuted element of an intention and of an illusion.

Keywords: Catholic Church; Ethnic-cultural expressions; homogenization of values and habits; Southern Brazil.

*Doutorem História pela Universidade Federal do Paraná, com pós-doutoramento pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS/CEIFR), Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, investigador estrangeiro do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL). E-mail: rogerio.souza@ufsc.br

É lugar-comum pensar as dívidas sociais no Brasil como um processo de exploração que se avolumou durante o período de cinco séculos, resultado da marcha irresistível do sistema capitalista e da permanência de uma elite perpetuadora das desigualdades. Vista, deste modo, a recomposição histórica fica sujeita a uma explicação determinista que exclui da reflexão pressupostos capazes de enveredar por caminhos abertos a novos questionamentos, auxiliando a hermenêutica das fontes e suscitando um paradigma histórico que leve em consideração a análise do discurso e a resistência cultural dos excluídos.

Além disso, as privações sentidas pela grande maioria da população brasileira e, em especial, do Sul do Brasil, atualmente, têm dimensões históricas que remontam a um passado não tão remotíssimo assim, já que um fato histórico longínquo não se apresenta necessariamente como causa ou raiz de um acontecimento posterior, principalmente quando aquele fato histórico implica mudança. Por exemplo, quando se fala em preconceito racial tem que se entender a estrutura conceitual e o aparato de manutenção racista de cada época, já que em cada momento histórico os mecanismos, os critérios, os conteúdos e os códigos sociais são diferenciados. Assim também quando falamos em práticas abortivas logo deve-se pensar que em cada momento histórico-epistemológico esta prática foi redefinida e compreendida de diversas maneiras, assim como questões étnicas, religiosas, de gênero, de força produtiva, etc.. Não se faculta, pois, ao historiador interpretar os fatos históricos dentro de uma lógica de continuidade, mas somente enquanto entendidos e reelaborados dentro do seu contexto próprio. Esta posição teórica quer assegurar apenas a compreensão de mundo de determinados agentes históricos, preservar-lhes uma história que não é mais nossa e chamar nossa atenção para as práticas e os conceitos que foram construídos em cada época, conforme a intencionalidade e o interesse dos grupos.

Por outro lado, a permanência de traços culturais ao longo do tempo impõe ao historiador a percepção de uma resistência muitas vezes inaudita que se perpetua na história, possibilitando a continuidade do que ainda não foi perdido.

Nos 500 anos de Brasil, passamos por diversos processos históricos distintos, cada qual redefinindo práticas e reinventando tradições, a fim de garantir a legitimidade de seus regimes econômicos, políticos, sociais e culturais.

O ano de 1930 marca, pois, o início de uma nova etapa na vida social brasileira. Estimulado por um discurso que enfatizava a força do poder unitivo, o desabrochar do novo tempo exigia uma política de atrelamento entre um Estado que necessitava contar

com a legitimação do «campo e poder religioso» (BOURDIEU, 1982) para fazer valer suas propostas de governo, e uma Igreja católica, que canalizava seus esforços para a obtenção de favores junto ao novo regime.

Esta aliança de contornos amigáveis representaria a convicção de que só unidos num mesmo propósito e distintos na sua organização e competência, Igreja e Estado seriam capazes de criar uma nova ordem social harmônica, semelhante à constituição do homem.

Entre estes dois poderes, pode, entretanto, surgir um conflito sobre o mesmo assunto dependente da jurisdição de um e de outro poder. Neste caso, necessário se faz a existência entre os dois de uma harmonia que se assemelha à constituição de homem, feita com a união da alma e corpo.²⁵⁰

O Brasil da nova ordem precisava, para tanto, com o auxílio legitimador da Igreja católica, criar uma nova visão, carregada de imagens, valores e práticas que se opusessem à política liberal da primeira República, confortavelmente, satisfeita com o nepotismo da política do “café com leite”, com a postura laica anticlerical, com o operário estrangeiro, confinado a uma árdua jornada de trabalho, e com os incentivos do capital estrangeiro imperialista aos setores agro-industriais.

Essa situação, porém, tornava-se cada vez mais insustentável. O governo de Washington Luís retratava a ingerência da política liberal. A crise econômica internacional de 1929, a deterioração do mercado externo do café, a insolúvel questão do operariado e os desmandos das oligarquias estaduais introduziam um imaginário de instabilidade e de incertezas, tudo isto traduzido na insatisfação das ideias democráticas do capitalismo liberal, que inaugurou uma sociedade indomesticável (LEFORT, 1987), fomentou o individualismo e esvaziou de sentido a autoridade político-religiosa. O Liberalismo, por isso mesmo, parecia o presságio agourento das primaveras brasileiras. Uma espécie de doença que contaminava o todo social.

Não há como negar que a crise reinante em nossa pátria será de dolorosas conseqüências no futuro. Crise para a vida ou para morte. Para a vida se todo o nosso progresso social for baseado na Religião, para a morte se não o for. (...) Que será de ti, coitado e querido povo do Brasil, se, além de tudo te

²⁵⁰A Igreja e o Estado. Jornal *O Apóstolo*. Florianópolis, 06 de março de 1932.

*roubam também a tua fé e ficas sem Deus? Sem Deus na família, sem Deus na Escola, sem Deus no Governo.*²⁵¹

Para combater este derrotismo, a Igreja católica começava a protagonizar uma nova sociedade alicerçada na transformação de um cenário corrompido por um liberalismo aviltante nas classes mais intelectualizadas e por um comunismo ascendente nas classes operárias (PORTELLI, 1990). Partindo daí, pode-se dizer, então, que, depois do período histórico denominado “República Velha”, em que as ideias do liberalismo anticlerical pretendiam acabar com a relação existente entre Estado e Igreja²⁵², iniciava-se na década de 1930, de maneira mais explícita, com a implantação da nova ordem político-social, um relacionamento estreito entre estas duas Instituições. A alta hierarquia católica, comprometida com a política varguista, rendeu-se à necessidade de criar uma unidade de pensamento em torno da nova ordem político-social da Nação, a fim de estabelecer entre o episcopado brasileiro um referencial coerente de discursos e de práticas sociais.

No Sul do Brasil, no Estado de Santa Catarina, o Arcebispo Metropolitano, D. Joaquim Domingues Beleza de Oliveira, seguindo as recomendações, redefiniu estas práticas em sua Arquidiocese com o intuito de manifestar sua ligação com o episcopado brasileiro e de fomentar uma política nacionalista vinculada ao poder local.

A base discursiva de D. Joaquim de Oliveira orientava-se nas afirmações do magistério papal e da própria elite católica brasileira, representada pelos pensadores do Centro D. Vital. Esta matriz intelectual ecoou pelo seu pensamento, marcando fortemente sua ação político-social e estimulando o seu ideal recristianizador da sociedade. Ele tornou-se o arauto qualificado da tendência nacionalizadora no Estado, operando uma poderosa rede de relações e ditando práticas e costumes que deveriam ser seguidos. Além disso, encontrava-se neste meio político-intelectual, reafirmando uma postura modernizadora e veiculando um projeto de edificação de uma unidade moral cristã.

Portanto, o organismo político-social teria que funcionar adequadamente sem as improvisações e as anomalias sociais que geravam a diferenciação. As colônias

²⁵¹Profissão de Fé Religiosa. Jornal *O Apóstolo*. Florianópolis, 20 de novembro de 1932.

²⁵²Os Liberais criticavam o pensamento ultramontano. No entanto, a constituição de 1891 acabou fazendo algumas concessões à Igreja. No próprio governo de Arthur Bernardes tornava-se explícita a ligação Igreja-Estado. O Presidente enfatizava a importância da Igreja como mantenedora da ordem e realizadora dos interesses sociais. Cf. OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Terra de Santa Cruz. In: *A Questão Nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

estrangeiras (alemãs, italianas, polonesas, por exemplo) representavam estes estereótipos destrutivos. Teriam que ser reintegradas à nação.

*Os nacionais dos países com os quais estamos em guerra, que aqui vieram e construíram os seus lares de forma regular e honesta, nada devem recear, enquanto permanecerem entregues ao trabalho, obedientes à lei e prontos a colaborar nas atividades defensivas do país. De modo bem diverso serão tratados todos os que, traindo os compromissos assumidos e ludibriando o nosso acolhimento generoso, auxiliarem de alguma forma os inimigos, com eles mantiverem entendimentos, espionando ou fazendo sabotagem. A esses aplicaremos com rigor as leis de guerra.*²⁵³

Porém, a Igreja católica de Santa Catarina, uma das responsáveis pela execução deste projeto nacional, via-se numa situação aparentemente contraditória. O cultivo das tradições germânicas e italianas por parte de alguns padres de descendência estrangeira denunciava uma situação desnacionalizante. Para Renê GERTZ (1987), os padres católicos de Santa Catarina eram vistos como os mais fervorosos na defesa do *Deutschtum* que os pastores luteranos. Não se duvida do fato da presença majoritária dos padres estrangeiros e dos seus sentimentos de germanidade ou italianidade, contudo, a ação romanizadora e determinadamente nacionalista da alta hierarquia católica e dos chamados “renegados étnicos” em Santa Catarina, culminará na largueza dos sentimentos nacionais no Estado. A ação neutralizadora e determinadamente nacionalizadora da alta hierarquia católica não foi abalada. O Arcebispo Metropolitano, D. Joaquim de Oliveira, não hesitaria em reconduzir seus padres e suas paróquias a uma atitude de identificação e de respeito à pátria brasileira.

A ação nacionalizadora da Igreja contava com uma estrutura que atingia todos os níveis da sociedade catarinense. A influência e a interferência deveriam se dar nos espaços públicos, domésticos e, sobretudo, nos espaços privados onde se processaria e se criaria o ordenamento social. A alta hierarquia dialogaria com os grupos políticos, os agrupamentos da ação católica (congregações, associações, círculos, etc.) ritualizariam as proximidades e a vida familiar cristã confirmaria esta ação pela demonstração de fé e respeito patriótico.

O cristão não pode contentar-se com uma vida de simples contemplação, ou catolicismo de sacristia, mas, com os

²⁵³Palavra do Dr. Getúlio Vargas. Jornal *O Apóstolo*. Florianópolis, 01 de outubro de 1942.

*Apóstolos, e sob a direção dos Apóstolos, empenhar-se numa religião prática e social.*²⁵⁴

Para o Arcebispo Metropolitano não era possível se aceitar uma realidade antagônica aos princípios luso-brasileiros, formadora da alteridade anômala, como aquela verificada nas colônias estrangeiras que representavam a impossibilidade da edificação de uma nova ordem. O aparelho religioso deveria exercer a função moralizadora e orientadora das práticas sociais, reafirmando seu caráter civilizatório ao veicular e projetar uma sociedade embasada no ideal nacional. Galgava-se, enfim, uma situação em que todos pudessem se reconhecer como cidadãos brasileiros, enquadrados numa mesma identidade.

Diante da necessidade do Brasil se constituir economicamente como nação forte a partir de 1930, devido a queda da bolsa de Wall Street, o permanente estado de conflito dos países europeus, a deterioração do mercado externo do café e os desmandos das oligarquias estaduais, renasce a esperança de se construir uma civilização capaz de dar seus próprios passos, estabelecer valores, regras e comportamentos homogêneos. Aquele que se opusesse tornava-se, conseqüentemente, inimigo da nova ordem social, como era o caso do protestante imperialista, do comunista ateu, do estrangeiro intolerante, do católico supersticioso, do desordeiro, do bêbado, do jovem ocioso e de outras heterogeneidades.

Em Santa Catarina essa ação nacionalizadora tornou-se mais necessária ainda, já que as etnias estrangeiras (germânicas e italianas, em especial) representavam o heterogêneo. Foi neste momento que se desqualificaram essas culturas e se criou *o mito da lusitanidade*, como elemento integrador e amante da pátria catarinense. Recuperou-se uma tradição, dando-lhe um conteúdo novo, reinventado-a, exigindo que outras culturas reelaborassem seus costumes e hábitos cotidianos.

Incontáveis manifestações se processaram em todo o Estado, reforçadas freqüentemente pela presença da autoridade religiosa, D. Joaquim Domingues de Oliveira, Arcebispo Metropolitano do Estado, e cívica, Dr. Nereu Ramos, Interventor Federal de Santa Catarina. Das solenes cerimônias registram-se o I.º Congresso Eucarístico Estadual em 07 de setembro de 1939, por ocasião do Jubileu Episcopal de D. Joaquim, as festividades do 07 de setembro ligadas às comemorações do dia da posse

²⁵⁴D. Joaquim de Oliveira: Sermão de Pentecostes (1933). In: BESEN, José Artulino. *A Arquidiocese de Florianópolis*. Florianópolis: s. ed., 1983, p. 57.

de D. Joaquim, as concentrações dos congregados e dos operários em Joinville, a visita do Presidente Getúlio Vargas ao Estado, o I.º Congresso Católico em Blumenau e a Comemoração do Centenário da Paróquia de São Pedro de Alcântara.

Enfim, as ritualizações litúrgico-políticas moviam um grande número de pessoas que, amontoadas na praça ou em frente à Igreja Matriz e organizadas em associações, congregações, círculos operários e de estudo, etc., faziam-se presentes nas concentrações cívico-religiosas para render um tributo a um Deus ordeiro e fiel às suas promessas de fazer do Brasil uma nação una e católica. Ostentava-se o orgulho de ser brasileiro e rompia-se na alma encantada deste homem o amor filial à Pátria.

Os ritos públicos de caráter cívico-religioso, mais do que criar uma ética a ser assumida no espaço social comum, “inventariam” uma ética uniforme a ser válida também no espaço privado. Ou seja, a ética dos sistemas domésticos teria que pressupor a ética criada pelo rito público, numa relação indissolúvel dos princípios de responsabilidade pelo bem comum e de realização pessoal.

Os momentos solenes de inauguração, comemorações, festas, procissões, missas, configuravam este novo espaço de ressignificação em que se buscava um sentido comum na esfera pública e na esfera privada, onde as visões de mundo fossem as mesmas. Daí a tônica nos discursos político-religiosos de se conjugar a unidade fundamental nos três alicerces da nação brasileira: Família, Deus e Pátria.

Cabe salientar ainda, que o sistema ritual, por seu aspecto repetitivo e uniforme, é apenas o ponto de intersecção entre as duas esferas sociais. Ele reordena estes espaços e cria um estreitamento nas suas relações, diminuindo suas distâncias. Por isso, a ética que ele elabora diz tanto ao indivíduo que assume um determinado papel na coletividade quanto ao seu estrito lugar de relacionamento. Assim, é que, para o momento nacionalista, tanto o espaço público quanto o espaço doméstico tornavam-se perigosos. Daí a necessidade de um controle social rígido, em que a intervenção vigilante dos novos espaços ritualizados entraria em conflito com aqueles espaços problemáticos, causadores da desordem e da anarquia social.

Desse modo, a própria ideia de civilização brasileira estaria ligada à anulação dos grupos problemáticos que neste caso seriam tidos como grupos transitórios, face às ideias de identidade e de unidade social salientadas pelo discurso religioso-salvacionista. Assim, o ritual além de representar a unificação dos espaços sociais, teria a função de estabelecer o domínio sobre os sistemas éticos de cada espaço e de funcionar como intérprete dos anseios maiores da nação. Neste nível, percebe-se o

aparelho religioso tomando para si a prática ritual e processando, em conjunto com o poder Estadual, um ideal de nacionalização.

Afinal, a prática ritual faz parte do jogo de poder, do domínio social, sugerindo a assimilação de valores e a cristalização do imaginário da unidade. O espaço do rito revela a criação da sociedade pelo indivíduo que se orienta do mesmo modo em espaços diferentes, sinal de sua identidade e de sua autenticidade. A partir daí, o indivíduo se vê inserido na construção de um mundo referendado por um rito que sugere a interferência de um sagrado.

Esses momentos solenes, não poucas vezes, repetiram-se por toda a década de 1930 e, principalmente, a partir da década de 1940. Vejamos uma das muitas situações ritualizadas que serviram para reconfigurar e/ou inventar, segundo HOBBSAWM e RANGER (1984), uma tradição cultural.

Após esta solenidade magnífica, as ondas magníficas do povo se moveram à Praça central em redor do Monumento Centenário. Em presença do Exmo. Sr. Arcebispo Metropolitano, do distinto Prefeito do Município da São José e mais autoridades foi prestada uma impressionante manifestação cívica à Pátria e ao ilustre aniversariante Dr. Nereu Ramos: Hasteamento da Bandeira Nacional pelo Exmo. Sr. Arcebispo Metropolitano e DD. Prefeito Municipal de São José, enquanto a excelente banda musical de Cambirela executava o Hino Nacional; Saudação da Pátria (Cecília Coelho); Patriotismo (Odete Schewitzer); Salve Bandeira (Valdir Staelin); Bandeira Brasileira (Zenir Schewitzer); Bailado à Portuguesa (várias alunas) e um discurso do distinto Sr. Silvestre Filipi que soube admiravelmente traduzir os sentimentos e as homenagens que um grande povo neste sagrado dia oferecia a Deus, à Pátria, à Paróquia Jubilar e aos supremos chefes do nosso Estado e da Arquidiocese de Florianópolis.²⁵⁵

Não há que se duvidar. O processo de nacionalização exigia um novo reordenamento das práticas sociais, dos valores, das tradições e dos costumes. O exemplo supracitado demonstra muito bem este momento histórico. É incontestável. “A Bailada à Portuguesa” personificava, deteriorava, modificava e reinventava uma estrutura sócio-cultural para aquela comunidade identificada com valores considerados germânicos. A resistência possivelmente, através de seus mecanismos dissimuladores (MAFFESSOLI, 1993),

²⁵⁵A Paróquia Jubilar de São de Alcântara. Jornal *O Apóstolo*. Florianópolis, 03 de setembro de 1944.

aconteceu, mas a ordem que se imprimiu através das intenções rituais, deveria ser expressa como regra social uniformizada, caso contrário, deixaria esta comunidade sob a iminente suspeição de não enquadramento social, o que provocaria a intervenção não desejada.

Assim, como resultado do processo de nacionalização, as expressões públicas de germanidade, por exemplo, foram abafadas. “Deixou-se de falar a língua alemã em público; diminuíram as atividades das sociedades e clubes recreativos; a educação passou a ser feita na língua portuguesa; em certos meios, passou a ser uma vergonha ser de origem alemã. Pelo menos por uma geração os fios que teciam a germanidade foram silenciados.”²⁵⁶

Portanto, a apropriação dos traços culturais de uma determinada epifania simbólica serve muitas vezes, não como resgate de códigos gestuais, morais ou comportamentais de um princípio fundante, mas como elemento legitimador de um novo conteúdo específico, em que a tradição vem transmutada e revestida de uma intencionalidade, de uma manipulação e de uma ilusão. Por exemplo, as festas do Divino Espírito Santo no litoral catarinense, expressão da herança cultural açoriana, respondem a um forma ritualizada que permanece a séculos, todavia seu conteúdo se transformou e legitimou diversos interesses no período da nacionalização e em outros períodos da História brasileira. A própria Oktoberfest e outras festas germânicas em Santa Catarina revestem-se da mesma característica. “A festa perdeu seu caráter de celebração, própria das festas integradas no calendário litúrgico ou agrícola, para se transformar em festa-espetáculo, penetrada pela lógica do valor, concebida em função do consumo de mercadoria.”²⁵⁷ Isso quer dizer que a tradição, quando é requerida, vem contaminada, muitas vezes, de um novo caráter valorativo construídas pelos sujeitos históricos.

Por isso mesmo, a “invenção” de um discurso normatizador e homogeneizador, orientado para a construção de uma nova ordem que pretende gerar no meio social determinadas imagens, resulta de um processo emergencial decorrente do próprio contexto histórico. Assim é que se busca a formalização e a ritualização de práticas sociais tradicionalmente aceitáveis, a fim de conferir à natureza ritual e simbólica uma força regulamentadora no agir prático, o que implica uma relação de continuidade com

²⁵⁶FLORES, M. Bernardete et al. O Grande Teatro Público - Oktoberfest. in: *Revista Catarinense de História*. Florianópolis: Insular, v. 03, 1995, p. 26.

²⁵⁷FLORES, M. Bernardete et al. *Op. Cit.*, p. 18.

um passado apropriado²⁵⁸, construído intencionalmente no bojo do discurso. O que aliás, dá ao próprio discurso confiança e autoridade, elementos indispensáveis para a repetição e a permanência dos enunciados. Exemplo esclarecedor são os discursos do nacionalismo cívico-religioso, quando buscam no passado histórico as figuras do Pe. Anchieta, Pe. Manoel da Nóbrega e outros missionários lusitanos do período colonial. A pretensão é inserir estas imagens passadas na nova situação, reivindicando para si uma forjada continuidade de práticas tipicamente luso-brasileiras, consubstanciadas na raça, na língua nacional e na fé católica.

*A Religião, em chama sagrada, produziu o fruto do ardor juvenil e estuante da mocidade brasileira nas suas aspirações, no seu ideal pela Pátria gloriosa e imortal! A Religião Católica, pela defesa aos bons e sãos costumes, produziu a raça forte e valorosa desde Anchieta, o missionário poeta das selvas brasileiras, da língua nacional; ele escreveu com seu bordão em versos imortais, nas praias dos nossos mares, essa língua; ela infrangível de coesão e de fraternidade na vida coletiva dos brasileiros.*²⁵⁹

A criação de um discurso e a reinvenção de um símbolo cultural expressavam as intenções significativas de um novo enunciado, de um novo saber, ressignificando a realidade toda, como um poeta que ressignifica em seus poemas as palavras e as coisas. Esta realidade tem seu ponto de ruptura e, por isso mesmo, de descontinuidade e de estranheza com a realidade que a antecede. A novidade que ela esboça permite-lhe o avivamento das relações e redimensiona os critérios de pertencimento de um indivíduo a uma sociedade, criando sua nova identidade. Por isso, os discursos veiculados nesse período nacionalizador devem ser compreendidos em sua especificidade, relacionando-os aos princípios de regularidade e permanência que os reconhecem como legítimos e verdadeiros.

Partindo desta perspectiva, percebe-se que as coisas não passam de realidades ressignificadas, transmutadas ou reinventadas pelos agentes sociais, a fim de dar coerência ao momento emergencial. Esta alteração de significados associa-se a uma base material existente (significante) capaz de dar forma e sentido.

²⁵⁸Cf. HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. Associa-se a este estudo, a contribuição de RIVIÈRE, Claude. *As Liturgias Políticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

²⁵⁹Discurso do Pároco de Ibirama-SC, Pe. Adolino Gesser, pelo restabelecimento de Getúlio Vargas. *Jornal O Apóstolo*. Forianópolis, 01 de outubro de 1942.

REFERÊNCIAS

- BESEN, José Artulino. *A Arquidiocese de Florianópolis*. Florianópolis: s. ed., 1983.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- FLORES, M. Bernardete et al. O Grande Teatro Público - Oktoberfest. in: *Revista Catarinense de História*. Florianópolis: Insular, v. 03, 1995.
- GERTZ, René *O Fascismo no Sul do Brasil: Germanismo - Nazismo - Integralismo*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: Os limites do Totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MAFFESSOLI, Michel. Liberdades Intersticiais. In: MORIN, Edgar et al. *A Decadência do Futuro e a Construção do Presente*. Florianópolis: UFSC, 1993.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- PORTELLI, Hugues. *Os Socialismos no Discurso Social Católico*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- RIVIÈRE, Claude. *As Liturgias Políticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

**A INVENÇÃO DA LUSITANIDADE NAS COLÔNIAS ESTRANGEIRAS DO BRASIL:
A INFLUÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA NO PROCESSO DE RECONFIGURAÇÃO DAS TRADIÇÕES CULTURAIS EM TEMPOS DE NACIONALIZAÇÃO (1930-1945)**

Rogério Luiz de Souza – UFSC*

Resumo

O trabalho pretende mostrar o papel da Igreja católica na transmutação e substituição das diversas expressões étnico-culturais no Sul do Brasil pelo traço luso-brasileiro durante o período de nacionalização (1930-1945). Recuperando uma tradição lusitana, esta instituição perspectiva um reordenamento das práticas sociais e um processo de homogeneização de valores e de costumes. Todavia, a própria tradição lusitana aparecerá como um elemento transmutado e revestido de uma intencionalidade e de uma ilusão.

Palavras-chave: Igreja católica; expressões étnico-culturais; homogeneização de valores e costumes; Sul do Brasil

Abstract

The work intends to show the Catholic Church role in the transmutation and replacement of several ethnic-cultural expressions in Santa Catarina by the Lusitanian-Brazilian ones in the *New State* period. Recovering a Lusitanian tradition, this institution projects a reordering of social practices and a process of homogenization of values and habits. However, the same Lusitanian tradition will appear as a transmuted element of an intention and of an illusion.

Keywords: Catholic Church; Ethnic-cultural expressions; homogenization of values and habits; Southern Brazil.

*Doutorem História pela Universidade Federal do Paraná, com pós-doutoramento pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS/CEIFR), Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, investigador estrangeiro do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL). E-mail: rogerio.souza@ufsc.br

É lugar-comum pensar as dívidas sociais no Brasil como um processo de exploração que se avolumou durante o período de cinco séculos, resultado da marcha irresistível do sistema capitalista e da permanência de uma elite perpetuadora das desigualdades. Vista, deste modo, a recomposição histórica fica sujeita a uma explicação determinista que exclui da reflexão pressupostos capazes de enveredar por caminhos abertos a novos questionamentos, auxiliando a hermenêutica das fontes e suscitando um paradigma histórico que leve em consideração a análise do discurso e a resistência cultural dos excluídos.

Além disso, as privações sentidas pela grande maioria da população brasileira e, em especial, do Sul do Brasil, atualmente, têm dimensões históricas que remontam a um passado não tão remotíssimo assim, já que um fato histórico longínquo não se apresenta necessariamente como causa ou raiz de um acontecimento posterior, principalmente quando aquele fato histórico implica mudança. Por exemplo, quando se fala em preconceito racial tem que se entender a estrutura conceitual e o aparato de manutenção racista de cada época, já que em cada momento histórico os mecanismos, os critérios, os conteúdos e os códigos sociais são diferenciados. Assim também quando falamos em práticas abortivas logo deve-se pensar que em cada momento histórico-epistemológico esta prática foi redefinida e compreendida de diversas maneiras, assim como questões étnicas, religiosas, de gênero, de força produtiva, etc.. Não se faculta, pois, ao historiador interpretar os fatos históricos dentro de uma lógica de continuidade, mas somente enquanto entendidos e reelaborados dentro do seu contexto próprio. Esta posição teórica quer assegurar apenas a compreensão de mundo de determinados agentes históricos, preservar-lhes uma história que não é mais nossa e chamar nossa atenção para as práticas e os conceitos que foram construídos em cada época, conforme a intencionalidade e o interesse dos grupos.

Por outro lado, a permanência de traços culturais ao longo do tempo impõe ao historiador a percepção de uma resistência muitas vezes inaudita que se perpetua na história, possibilitando a continuidade do que ainda não foi perdido.

Nos 500 anos de Brasil, passamos por diversos processos históricos distintos, cada qual redefinindo práticas e reinventando tradições, a fim de garantir a legitimidade de seus regimes econômicos, políticos, sociais e culturais.

O ano de 1930 marca, pois, o início de uma nova etapa na vida social brasileira. Estimulado por um discurso que enfatizava a força do poder unitivo, o desabrochar do novo tempo exigia uma política de atrelamento entre um Estado que necessitava contar

com a legitimação do «campo e poder religioso» (BOURDIEU, 1982) para fazer valer suas propostas de governo, e uma Igreja católica, que canalizava seus esforços para a obtenção de favores junto ao novo regime.

Esta aliança de contornos amigáveis representaria a convicção de que só unidos num mesmo propósito e distintos na sua organização e competência, Igreja e Estado seriam capazes de criar uma nova ordem social harmônica, semelhante à constituição do homem.

Entre estes dois poderes, pode, entretanto, surgir um conflito sobre o mesmo assunto dependente da jurisdição de um e de outro poder. Neste caso, necessário se faz a existência entre os dois de uma harmonia que se assemelha à constituição de homem, feita com a união da alma e corpo.²⁶⁰

O Brasil da nova ordem precisava, para tanto, com o auxílio legitimador da Igreja católica, criar uma nova visão, carregada de imagens, valores e práticas que se opusessem à política liberal da primeira República, confortavelmente, satisfeita com o nepotismo da política do “café com leite”, com a postura laica anticlerical, com o operário estrangeiro, confinado a uma árdua jornada de trabalho, e com os incentivos do capital estrangeiro imperialista aos setores agro-industriais.

Essa situação, porém, tornava-se cada vez mais insustentável. O governo de Washington Luís retratava a ingerência da política liberal. A crise econômica internacional de 1929, a deterioração do mercado externo do café, a insolúvel questão do operariado e os desmandos das oligarquias estaduais introduziam um imaginário de instabilidade e de incertezas, tudo isto traduzido na insatisfação das ideias democráticas do capitalismo liberal, que inaugurou uma sociedade indomesticável (LEFORT, 1987), fomentou o individualismo e esvaziou de sentido a autoridade político-religiosa. O Liberalismo, por isso mesmo, parecia o presságio agourento das primaveras brasileiras. Uma espécie de doença que contaminava o todo social.

Não há como negar que a crise reinante em nossa pátria será de dolorosas conseqüências no futuro. Crise para a vida ou para morte. Para a vida se todo o nosso progresso social for baseado na Religião, para a morte se não o for. (...) Que será de ti, coitado e querido povo do Brasil, se, além de tudo te

²⁶⁰A Igreja e o Estado. Jornal *O Apóstolo*. Florianópolis, 06 de março de 1932.

*roubam também a tua fé e ficas sem Deus? Sem Deus na família, sem Deus na Escola, sem Deus no Governo.*²⁶¹

Para combater este derrotismo, a Igreja católica começava a protagonizar uma nova sociedade alicerçada na transformação de um cenário corrompido por um liberalismo aviltante nas classes mais intelectualizadas e por um comunismo ascendente nas classes operárias (PORTELLI, 1990). Partindo daí, pode-se dizer, então, que, depois do período histórico denominado “República Velha”, em que as ideias do liberalismo anticlerical pretendiam acabar com a relação existente entre Estado e Igreja²⁶², iniciava-se na década de 1930, de maneira mais explícita, com a implantação da nova ordem político-social, um relacionamento estreito entre estas duas Instituições. A alta hierarquia católica, comprometida com a política varguista, rendeu-se à necessidade de criar uma unidade de pensamento em torno da nova ordem político-social da Nação, a fim de estabelecer entre o episcopado brasileiro um referencial coerente de discursos e de práticas sociais.

No Sul do Brasil, no Estado de Santa Catarina, o Arcebispo Metropolitano, D. Joaquim Domingues Beleza de Oliveira, seguindo as recomendações, redefiniu estas práticas em sua Arquidiocese com o intuito de manifestar sua ligação com o episcopado brasileiro e de fomentar uma política nacionalista vinculada ao poder local.

A base discursiva de D. Joaquim de Oliveira orientava-se nas afirmações do magistério papal e da própria elite católica brasileira, representada pelos pensadores do Centro D. Vital. Esta matriz intelectual ecoou pelo seu pensamento, marcando fortemente sua ação político-social e estimulando o seu ideal recristianizador da sociedade. Ele tornou-se o arauto qualificado da tendência nacionalizadora no Estado, operando uma poderosa rede de relações e ditando práticas e costumes que deveriam ser seguidos. Além disso, encontrava-se neste meio político-intelectual, reafirmando uma postura modernizadora e veiculando um projeto de edificação de uma unidade moral cristã.

Portanto, o organismo político-social teria que funcionar adequadamente sem as improvisações e as anomalias sociais que geravam a diferenciação. As colônias

²⁶¹Profissão de Fé Religiosa. Jornal *O Apóstolo*. Florianópolis, 20 de novembro de 1932.

²⁶²Os Liberais criticavam o pensamento ultramontano. No entanto, a constituição de 1891 acabou fazendo algumas concessões à Igreja. No próprio governo de Arthur Bernardes tornava-se explícita a ligação Igreja-Estado. O Presidente enfatizava a importância da Igreja como mantenedora da ordem e realizadora dos interesses sociais. Cf. OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Terra de Santa Cruz. In: *A Questão Nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

estrangeiras (alemãs, italianas, polonesas, por exemplo) representavam estes estereótipos destrutivos. Teriam que ser reintegradas à nação.

*Os nacionais dos países com os quais estamos em guerra, que aqui vieram e construíram os seus lares de forma regular e honesta, nada devem recear, enquanto permanecerem entregues ao trabalho, obedientes à lei e prontos a colaborar nas atividades defensivas do país. De modo bem diverso serão tratados todos os que, traindo os compromissos assumidos e ludibriando o nosso acolhimento generoso, auxiliarem de alguma forma os inimigos, com eles mantiverem entendimentos, espionando ou fazendo sabotagem. A esses aplicaremos com rigor as leis de guerra.*²⁶³

Porém, a Igreja católica de Santa Catarina, uma das responsáveis pela execução deste projeto nacional, via-se numa situação aparentemente contraditória. O cultivo das tradições germânicas e italianas por parte de alguns padres de descendência estrangeira denunciava uma situação desnacionalizante. Para Renê GERTZ (1987), os padres católicos de Santa Catarina eram vistos como os mais fervorosos na defesa do *Deutschtum* que os pastores luteranos. Não se duvida do fato da presença majoritária dos padres estrangeiros e dos seus sentimentos de germanidade ou italianidade, contudo, a ação romanizadora e determinadamente nacionalista da alta hierarquia católica e dos chamados “renegados étnicos” em Santa Catarina, culminará na largueza dos sentimentos nacionais no Estado. A ação neutralizadora e determinadamente nacionalizadora da alta hierarquia católica não foi abalada. O Arcebispo Metropolitano, D. Joaquim de Oliveira, não hesitaria em reconduzir seus padres e suas paróquias a uma atitude de identificação e de respeito à pátria brasileira.

A ação nacionalizadora da Igreja contava com uma estrutura que atingia todos os níveis da sociedade catarinense. A influência e a interferência deveriam se dar nos espaços públicos, domésticos e, sobretudo, nos espaços privados onde se processaria e se criaria o ordenamento social. A alta hierarquia dialogaria com os grupos políticos, os agrupamentos da ação católica (congregações, associações, círculos, etc.) ritualizariam as proximidades e a vida familiar cristã confirmaria esta ação pela demonstração de fé e respeito patriótico.

O cristão não pode contentar-se com uma vida de simples contemplação, ou catolicismo de sacristia, mas, com os

²⁶³Palavra do Dr. Getúlio Vargas. Jornal *O Apóstolo*. Florianópolis, 01 de outubro de 1942.

*Apóstolos, e sob a direção dos Apóstolos, empenhar-se numa religião prática e social.*²⁶⁴

Para o Arcebispo Metropolitano não era possível se aceitar uma realidade antagônica aos princípios luso-brasileiros, formadora da alteridade anômala, como aquela verificada nas colônias estrangeiras que representavam a impossibilidade da edificação de uma nova ordem. O aparelho religioso deveria exercer a função moralizadora e orientadora das práticas sociais, reafirmando seu caráter civilizatório ao veicular e projetar uma sociedade embasada no ideal nacional. Galgava-se, enfim, uma situação em que todos pudessem se reconhecer como cidadãos brasileiros, enquadrados numa mesma identidade.

Diante da necessidade do Brasil se constituir economicamente como nação forte a partir de 1930, devido a queda da bolsa de Wall Street, o permanente estado de conflito dos países europeus, a deterioração do mercado externo do café e os desmandos das oligarquias estaduais, renasce a esperança de se construir uma civilização capaz de dar seus próprios passos, estabelecer valores, regras e comportamentos homogêneos. Aquele que se opusesse tornava-se, conseqüentemente, inimigo da nova ordem social, como era o caso do protestante imperialista, do comunista ateu, do estrangeiro intolerante, do católico supersticioso, do desordeiro, do bêbado, do jovem ocioso e de outras heterogeneidades.

Em Santa Catarina essa ação nacionalizadora tornou-se mais necessária ainda, já que as etnias estrangeiras (germânicas e italianas, em especial) representavam o heterogêneo. Foi neste momento que se desqualificaram essas culturas e se criou *o mito da lusitanidade*, como elemento integrador e amante da pátria catarinense. Recuperou-se uma tradição, dando-lhe um conteúdo novo, reinventado-a, exigindo que outras culturas reelaborassem seus costumes e hábitos cotidianos.

Incontáveis manifestações se processaram em todo o Estado, reforçadas freqüentemente pela presença da autoridade religiosa, D. Joaquim Domingues de Oliveira, Arcebispo Metropolitano do Estado, e cívica, Dr. Nereu Ramos, Interventor Federal de Santa Catarina. Das solenes cerimônias registram-se o I.º Congresso Eucarístico Estadual em 07 de setembro de 1939, por ocasião do Jubileu Episcopal de D. Joaquim, as festividades do 07 de setembro ligadas às comemorações do dia da posse

²⁶⁴D. Joaquim de Oliveira: Sermão de Pentecostes (1933). In: BESEN, José Artulino. *A Arquidiocese de Florianópolis*. Florianópolis: s. ed., 1983, p. 57.

de D. Joaquim, as concentrações dos congregados e dos operários em Joinville, a visita do Presidente Getúlio Vargas ao Estado, o I.º Congresso Católico em Blumenau e a Comemoração do Centenário da Paróquia de São Pedro de Alcântara.

Enfim, as ritualizações litúrgico-políticas moviam um grande número de pessoas que, amontoadas na praça ou em frente à Igreja Matriz e organizadas em associações, congregações, círculos operários e de estudo, etc., faziam-se presentes nas concentrações cívico-religiosas para render um tributo a um Deus ordeiro e fiel às suas promessas de fazer do Brasil uma nação una e católica. Ostentava-se o orgulho de ser brasileiro e rompia-se na alma encantada deste homem o amor filial à Pátria.

Os ritos públicos de caráter cívico-religioso, mais do que criar uma ética a ser assumida no espaço social comum, “inventariam” uma ética uniforme a ser válida também no espaço privado. Ou seja, a ética dos sistemas domésticos teria que pressupor a ética criada pelo rito público, numa relação indissolúvel dos princípios de responsabilidade pelo bem comum e de realização pessoal.

Os momentos solenes de inauguração, comemorações, festas, procissões, missas, configuravam este novo espaço de ressignificação em que se buscava um sentido comum na esfera pública e na esfera privada, onde as visões de mundo fossem as mesmas. Daí a tônica nos discursos político-religiosos de se conjugar a unidade fundamental nos três alicerces da nação brasileira: Família, Deus e Pátria.

Cabe salientar ainda, que o sistema ritual, por seu aspecto repetitivo e uniforme, é apenas o ponto de intersecção entre as duas esferas sociais. Ele reordena estes espaços e cria um estreitamento nas suas relações, diminuindo suas distâncias. Por isso, a ética que ele elabora diz tanto ao indivíduo que assume um determinado papel na coletividade quanto ao seu estrito lugar de relacionamento. Assim, é que, para o momento nacionalista, tanto o espaço público quanto o espaço doméstico tornavam-se perigosos. Daí a necessidade de um controle social rígido, em que a intervenção vigilante dos novos espaços ritualizados entraria em conflito com aqueles espaços problemáticos, causadores da desordem e da anarquia social.

Desse modo, a própria ideia de civilização brasileira estaria ligada à anulação dos grupos problemáticos que neste caso seriam tidos como grupos transitórios, face às ideias de identidade e de unidade social salientadas pelo discurso religioso-salvacionista. Assim, o ritual além de representar a unificação dos espaços sociais, teria a função de estabelecer o domínio sobre os sistemas éticos de cada espaço e de funcionar como intérprete dos anseios maiores da nação. Neste nível, percebe-se o

aparelho religioso tomando para si a prática ritual e processando, em conjunto com o poder Estadual, um ideal de nacionalização.

Afinal, a prática ritual faz parte do jogo de poder, do domínio social, sugerindo a assimilação de valores e a cristalização do imaginário da unidade. O espaço do rito revela a criação da sociedade pelo indivíduo que se orienta do mesmo modo em espaços diferentes, sinal de sua identidade e de sua autenticidade. A partir daí, o indivíduo se vê inserido na construção de um mundo referendado por um rito que sugere a interferência de um sagrado.

Esses momentos solenes, não poucas vezes, repetiram-se por toda a década de 1930 e, principalmente, a partir da década de 1940. Vejamos uma das muitas situações ritualizadas que serviram para reconfigurar e/ou inventar, segundo HOBBSAWM e RANGER (1984), uma tradição cultural.

Após esta solenidade magnífica, as ondas magníficas do povo se moveram à Praça central em redor do Monumento Centenário. Em presença do Exmo. Sr. Arcebispo Metropolitano, do distinto Prefeito do Município da São José e mais autoridades foi prestada uma impressionante manifestação cívica à Pátria e ao ilustre aniversariante Dr. Nereu Ramos: Hasteamento da Bandeira Nacional pelo Exmo. Sr. Arcebispo Metropolitano e DD. Prefeito Municipal de São José, enquanto a excelente banda musical de Cambirela executava o Hino Nacional; Saudação da Pátria (Cecília Coelho); Patriotismo (Odete Schewitzer); Salve Bandeira (Valdir Staelin); Bandeira Brasileira (Zenir Schewitzer); Bailado à Portuguesa (várias alunas) e um discurso do distinto Sr. Silvestre Filipi que soube admiravelmente traduzir os sentimentos e as homenagens que um grande povo neste sagrado dia oferecia a Deus, à Pátria, à Paróquia Jubilar e aos supremos chefes do nosso Estado e da Arquidiocese de Florianópolis.²⁶⁵

Não há que se duvidar. O processo de nacionalização exigia um novo reordenamento das práticas sociais, dos valores, das tradições e dos costumes. O exemplo supracitado demonstra muito bem este momento histórico. É incontestável. “A Bailada à Portuguesa” personificava, deteriorava, modificava e reinventava uma estrutura sócio-cultural para aquela comunidade identificada com valores considerados germânicos. A resistência possivelmente, através de seus mecanismos dissimuladores (MAFFESSOLI, 1993),

²⁶⁵A Paróquia Jubilar de São de Alcântara. Jornal *O Apóstolo*. Florianópolis, 03 de setembro de 1944.

aconteceu, mas a ordem que se imprimiu através das intenções rituais, deveria ser expressa como regra social uniformizada, caso contrário, deixaria esta comunidade sob a iminente suspeição de não enquadramento social, o que provocaria a intervenção não desejada.

Assim, como resultado do processo de nacionalização, as expressões públicas de germanidade, por exemplo, foram abafadas. “Deixou-se de falar a língua alemã em público; diminuíram as atividades das sociedades e clubes recreativos; a educação passou a ser feita na língua portuguesa; em certos meios, passou a ser uma vergonha ser de origem alemã. Pelo menos por uma geração os fios que teciam a germanidade foram silenciados.”²⁶⁶

Portanto, a apropriação dos traços culturais de uma determinada epifania simbólica serve muitas vezes, não como resgate de códigos gestuais, morais ou comportamentais de um princípio fundante, mas como elemento legitimador de um novo conteúdo específico, em que a tradição vem transmutada e revestida de uma intencionalidade, de uma manipulação e de uma ilusão. Por exemplo, as festas do Divino Espírito Santo no litoral catarinense, expressão da herança cultural açoriana, respondem a um forma ritualizada que permanece a séculos, todavia seu conteúdo se transformou e legitimou diversos interesses no período da nacionalização e em outros períodos da História brasileira. A própria Oktoberfest e outras festas germânicas em Santa Catarina revestem-se da mesma característica. “A festa perdeu seu caráter de celebração, própria das festas integradas no calendário litúrgico ou agrícola, para se transformar em festa-espetáculo, penetrada pela lógica do valor, concebida em função do consumo de mercadoria.”²⁶⁷ Isso quer dizer que a tradição, quando é requerida, vem contaminada, muitas vezes, de um novo caráter valorativo construídas pelos sujeitos históricos.

Por isso mesmo, a “invenção” de um discurso normatizador e homogeneizador, orientado para a construção de uma nova ordem que pretende gerar no meio social determinadas imagens, resulta de um processo emergencial decorrente do próprio contexto histórico. Assim é que se busca a formalização e a ritualização de práticas sociais tradicionalmente aceitáveis, a fim de conferir à natureza ritual e simbólica uma força regulamentadora no agir prático, o que implica uma relação de continuidade com

²⁶⁶FLORES, M. Bernardete et al. O Grande Teatro Público - Oktoberfest. in: *Revista Catarinense de História*. Florianópolis: Insular, v. 03, 1995, p. 26.

²⁶⁷FLORES, M. Bernardete et al. *Op. Cit.*, p. 18.

um passado apropriado²⁶⁸, construído intencionalmente no bojo do discurso. O que aliás, dá ao próprio discurso confiança e autoridade, elementos indispensáveis para a repetição e a permanência dos enunciados. Exemplo esclarecedor são os discursos do nacionalismo cívico-religioso, quando buscam no passado histórico as figuras do Pe. Anchieta, Pe. Manoel da Nóbrega e outros missionários lusitanos do período colonial. A pretensão é inserir estas imagens passadas na nova situação, reivindicando para si uma forjada continuidade de práticas tipicamente luso-brasileiras, consubstanciadas na raça, na língua nacional e na fé católica.

*A Religião, em chama sagrada, produziu o fruto do ardor juvenil e estuante da mocidade brasileira nas suas aspirações, no seu ideal pela Pátria gloriosa e imortal! A Religião Católica, pela defesa aos bons e sãos costumes, produziu a raça forte e valorosa desde Anchieta, o missionário poeta das selvas brasileiras, da língua nacional; ele escreveu com seu bordão em versos imortais, nas praias dos nossos mares, essa língua; ela infrangível de coesão e de fraternidade na vida coletiva dos brasileiros.*²⁶⁹

A criação de um discurso e a reinvenção de um símbolo cultural expressavam as intenções significativas de um novo enunciado, de um novo saber, ressignificando a realidade toda, como um poeta que ressignifica em seus poemas as palavras e as coisas. Esta realidade tem seu ponto de ruptura e, por isso mesmo, de descontinuidade e de estranheza com a realidade que a antecede. A novidade que ela esboça permite-lhe o avivamento das relações e redimensiona os critérios de pertencimento de um indivíduo a uma sociedade, criando sua nova identidade. Por isso, os discursos veiculados nesse período nacionalizador devem ser compreendidos em sua especificidade, relacionando-os aos princípios de regularidade e permanência que os reconhecem como legítimos e verdadeiros.

Partindo desta perspectiva, percebe-se que as coisas não passam de realidades ressignificadas, transmutadas ou reinventadas pelos agentes sociais, a fim de dar coerência ao momento emergencial. Esta alteração de significados associa-se a uma base material existente (significante) capaz de dar forma e sentido.

²⁶⁸Cf. HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. Associa-se a este estudo, a contribuição de RIVIÈRE, Claude. *As Liturgias Políticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

²⁶⁹Discurso do Pároco de Ibirama-SC, Pe. Adolino Gesser, pelo restabelecimento de Getúlio Vargas. *Jornal O Apóstolo*. Forianópolis, 01 de outubro de 1942.

REFERÊNCIAS

- BESEN, José Artulino. *A Arquidiocese de Florianópolis*. Florianópolis: s. ed., 1983.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- FLORES, M. Bernardete et al. O Grande Teatro Público - Oktoberfest. in: *Revista Catarinense de História*. Florianópolis: Insular, v. 03, 1995.
- GERTZ, René *O Fascismo no Sul do Brasil: Germanismo - Nazismo - Integralismo*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: Os limites do Totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MAFFESSOLI, Michel. Liberdades Intersticiais. In: MORIN, Edgar et al. *A Decadência do Futuro e a Construção do Presente*. Florianópolis: UFSC, 1993.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- PORTELLI, Hugues. *Os Socialismos no Discurso Social Católico*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- RIVIÈRE, Claude. *As Liturgias Políticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

ⁱ Licenciado. Técnico Superior (Arquivista) da Câmara Municipal de Loulé. Arquivo Municipal. jsaboia3@gmail.com.

ⁱⁱ REYCEND, João Baptista, O Sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento. 2.^a edição, tomo I. Lisboa, Na Officina Patriarc. De Francisco Luiz Ameno, 1786, pág. 157. Decreto da Reforma. Título “*Que devem os Prelados residir nas suas Igrejas e se o não fizerem, se renovem nelles as penas do direito antigo, e se determinão outras de novo.*”

ⁱⁱⁱ Ibidem, pág. 157. Decreto da Reforma.

-
- iv *Ibidem*, pág. 265. Capítulo II da Sessão XXIV. Decreto da Reforma.
- v *Ibidem*, pág. 269. Capítulo III da Sessão XXIV. Decreto da Reforma. Título “*De que modo hão de os Prelados fazer visita.*”
- vi *Ibidem*, pág. 271. Capítulo III da Sessão XXIV. Decreto da Reforma.
- vii Regente durante a menoridade de D. Sebastião, futuro rei de Portugal.
- viii *Ibidem*, pág. 419.
- ix Provisão inserida nas Leis Extravagantes e Repertório das Ordenações de Duarte Nunes Lião, Segunda parte, Título II. Lei VIII. “*Da execução do concílio Tridentino, e em que casos se dara a ajuda de braço secular.*”. Esta compilação entrou em vigor nos começos de 1569. LIÃO, Duarte Nunes, Leis Extravagantes e Repertório das Ordenações. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, (imp. 1987), pág. 81. Também as Ordenações Filipinas inspiraram-se nesta Provisão no diz respeito às Obras Pias, Confrarias, Hospitais, cumprimento de testamentos,....
- [Ordenações Filipinas, Livro 1. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, (imp. 1985). Título LXII “*Dos Provedores, e Contadores das Comarcas.*”, pág. 116.] (CAETANO, Marcello, pág. 43).
- x CAETANO, Marcello, Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. Lisboa, “Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa”, 1965, pág. 74.
- xi *Ibidem*, pág. 49-50.
- xii REYCEND, João Baptista, O Sacrosanto e ecumenico Concilio de Trento. 2.^a edição, tomo II. Lisboa, Na Offic. De Simão Thaddeo Ferreira, 1786., págs. 133-137.
- xiii LIÃO, Duarte Nunes, Leis Extravagantes e Repertório das Ordenações. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, (imp. 1984), págs. 42V-43. Primeira parte, Título XVI. Lei II.
- xiv Cidade desde 1540.
- xv LOPES, João Baptista da Silva, Memórias para a História Ecclesiastica do Bispado do Algarve. Lisboa, Tipografia da Academia de Ciências, 1848, pág. 311. A sua população tinha diminuído, tendo ficado reduzida a 140 habitantes.
- xvi *Ibidem*, pág. 311.
- xvii *Ibidem*, pág. 312.
- xviii *Ibidem*, pág. 329.
- xix Governou de 1545 a 1557.
- xx Quinta convocação em tempo do Papa Júlio III, a 25 de Janeiro de 1552. *Ibidem*, pág. 318. REYCEND, João Baptista, op. cit, tomo I, pág. 395.
- xxi Francisco Barreto, Bispo do Algarve, Constituições Sinodais do Bispado do Algarve. Évora, Imprensa da Universidade, 1674, pág. 1.
- xxii Era o segundo bispo com esse nome. Era diplomado em Direito Canónico pela Universidade de Coimbra e governou de 1671 a 1679.
- xxiii Os anos de 1649 a 1671 corresponderam a um período de ausência de relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé.
- xxiv Francisco Barreto, Bispo do Algarve, op. cit, pág. 1.
- xxv *Ibidem*, pág. 1.
- xxvi *Ibidem*, pág. 207.
- xxvii *Ibidem*, pág. 261.
- xxviii *Ibidem*, pág. 373.
- xxix *Ibidem*, pág. 457.
- xxx *Ibidem*, pág. 1.
- xxxi *Ibidem*, pág. 1.
- xxxii Francisco Barreto, Bispo do Algarve, Constituições Sinodais do Bispado do Algarve. Évora, Imprensa da Universidade, 1674. Índice das Constituições do Bispado do Algarve. Não tem paginação. Ver o termo *Visitador*.
- xxxiii *Ibidem*. Livro Único do Regimento do Auditório Ecclesiástico do Bispado do Algarve, pág. 9.
- xxxiv Arquivo da Diocese de Faro, Livro Capitular de Visitas, 1550-1609. Visita à Igreja de Santa Maria da cidade de Faro, 1568, fól. 33.
- xxxv *Ibidem*. 1577, fól. 50.
- xxxvi *Ibidem*. Visita à Igreja de S. Pedro da cidade de Faro, 1587, fól. 89.
- xxxvii Arquivo da Diocese de Faro, Livro Capitular de Visitas, 1681-1790. Visita à Igreja de São Pedro da cidade de Faro, 1759, fól. 61. A ruína da Igreja de S. Pedro era devido ao terramoto do 1º de Novembro de 1755.
- xxxviii CARVALHO, Joaquim Ramos de; PAIVA, José Pedro, Visitações. In AZEVEDO, Carlos Moreira, Dicionário de História Religiosa de Portugal. [S.L.], Círculo de Leitores, (imp. 2001). P-V Apêndices, pág. 369.

xxxix *Ibidem*.

xl Arquivo da Diocese de Faro, Livro de Devassa, 1630-1634. Visitação da Igreja Paroquial de São Martinho do Lugar de Estoi, 1631, fól. 88.

xli *Ibidem*, fól. 89.

xlii *Ibidem*, fól. 89V.

xliii *Ibidem*, fól. 90V.

xliv *Ibidem*, fól. 95.

xlv Arquivo da Diocese de Faro, Livro de Termos de Culpados, 1619-1642, fól. 1.

xlvi *Ibidem*. 1619, fól. 2.

xlvii *Ibidem*. 1619, fól. 8V.

xlviii *Ibidem*. 1624, fól. 125.

lix Francisco Barreto, Bispo do Algarve, Constituições Sinodais do Bispado do Algarve. Évora, Imprensa da Universidade, 1674, págs. 385-386.

¹ Arquivo da Diocese de Faro, Livro Capitular de Visitas, 1550-1609. Visita à Igreja de São Pedro da cidade de Faro, 1583, fól. 60V.

^{li} Arquivo da Diocese de Faro, Livro Capitular de Visitas, 1681-1790. Visita à Igreja de São Pedro da cidade de Faro, 1755, fól. 53V-54.