



III ENCONTRO NACIONAL DO CENTRO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA CULTURAL DAS RELIGIÕES - CEHIR

ENSINO DE HISTÓRIA E RELIGIÕES: LAICIDADE E COEXISTÊNCIAS

UBERLÂNDIA/MG



III ENCONTRO NACIONAL DO CENTRO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA CULTURAL DAS RELIGIÕES - CEHIR

ENSINO DE HISTÓRIA E RELIGIÕES: LAICIDADE E COEXISTÊNCIAS

UBERLÂNDIA/MG



UNIVERSIDADE DE PERNAMBUCO

Prof. Pedro Henrique de Barros Falcão

REITOR

Prof.^a Maria do Socorro de Mendonça Cavalcanti

VICE-REITORA

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA UNIVERSIDADE DE PERNAMBUCO - EDUPE

MEMBROS INTERNOS

Prof. Dr. Ademir Macedo do Nascimento

Prof. Dr. André Luis da Mota Vilela

Prof. Dr. Belmiro Cavalcanti do Egito Vasconcelos

Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura

Profa. Dra. Danielle Christine Moura dos Santos

Profa. Dra. Emilia Rahnemay Kohlman Rabbani

Prof. Dr. José Jacinto dos Santos Filho

Profa. Dra. Márcia Rejane Oliveira Barros Carvalho Macedo

Profa. Dra. Maria Luciana de Almeida

Prof. Dr. Mário Ribeiro dos Santos

Prof. Dr. Rodrigo Cappato de Araújo

Profa. Dra. Rosângela Estevão Alves Falcão

Profa. Dra. Sandra Simone Moraes de Araújo

Profa. Dra. Silvana Núbia Chagas

Profa. Dra. Sinara Mônica Vitalino de Almeida

Profa. Dra. Virgínia Pereira da Silva de Ávila

Prof. Dr. Waldemar Brandão Neto

MEMBROS EXTERNOS

Profa. Dra. Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do Nascimento - Universidade Tiradentes (Brasil)

Profa. Dra. Gabriela Alejandra Vasquez Leyton - Universidad Andres Bello (Chile)

Prof. Dr. Geovanni Gomes Cabral - Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Brasil)

Profa. Dr. Gustavo Cunha de Araújo - Universidade Federal do Norte do Tocantins (Brasil)

Prof. Dr. José Zanca - Investigaciones Socio Históricas Regionales (Argentina)

Profa. Dra. Leticia Virginia Leidens - Universidade Federal Fluminense (Brasil)

Prof. Dr. Luciano Carlos Mendes de Freitas Filho - Instituto Federal da Bahia (Brasil)

Prof. Dr. Pedro Gil Frade Morouço - Instituto Politécnico de Leiria (Portugal)

Prof. Dr. Rosuel Lima-Pereira - Universidade da Guiana - França Ultramarina (Guiana Francesa)

Profa. Dra. Verónica Emilia Roldán - Università Niccolò Cusano (Itália)

Prof. Dr. Sérgio Filipe Ribeiro Pinto - Universidade Católica Portuguesa (Portugal)

EDUPE

Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura

DIRETOR CIENTÍFICO E COORDENADOR

Felipe Ramos da Paixão Pereira Rocha

SECRETÁRIO EXECUTIVO

Renan Cortez da Costa

ASSISTENTE ADMINISTRATIVO

Aldo Barros e Silva Filho

DIAGRAMADOR E DESIGNER

Catálogo na Fonte (CIP)

Universidade de Pernambuco

Núcleo de Gestão de Bibliotecas e Documentação - NBID

Elaborado por Claudia Henriques CRB4/1600

E56

Encontro Nacional do Centro de Estudos em História Cultural das Religiões - CEHIR (Uberlândia, 08 a 10 de novembro de 2022) Encontro Nacional do Centro de Estudos em História Cultural das Religiões - CEHIR : ensino de História e religiões : laicidade e coexistências / CEHIR - Centro de Estudos em História Cultural e das Religiões, Universidade Federal de Uberlândia. -- Uberlândia: EDUPE, 2023.

76 p.

ISBN: 978-65-85651-02-8

1. História cultural. 2. Religiões - História. 3. Religião - Estudo e ensino. I. Título.

CDD: Ed. 23 -- 291.0981

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	6
CONTRIBUIÇÕES DA GEO-HISTÓRIA À ANÁLISE DA FORMAÇÃO DE ARRAIAIS DE CAPELAS E FREGUESIAS NA PORÇÃO NORTE E CENTRAL DA MATA MINEIRA OITOCENTISTA (1830-1850). Flávio Augusto de Freitas Teixeira	7
MODELOS RELIGIOSOS PARA EDUCAÇÃO FEMININA DURANTE A PRIMEIRA REPÚBLICA: CONTRIBUIÇÕES PARA A FORMAÇÃO DO IDEÁRIO NACIONAL Julia Rany Campos Freitas Pereira Uzun	15
SOCIABILIDADE CATÓLICA: RELIGIÃO E POLÍTICA EM MATO GROSSO NA DÉCADA DE 1930 Cândido Moreira Rodrigues	25
SECULARIZAÇÃO, RELIGIÃO E EDUCAÇÃO NO BRASIL: A CONCILIAÇÃO ENTRE PODERES E A PERMANÊNCIA RELIGIOSA Larissa Lima Pinhal	32
REPÚBLICA, ANTICLERICALISMO E MOBILIDADE HUMANA: NOTAS SOBRE A EMIGRAÇÃO DE PADRES PORTUGUESES PARA O BRASIL (1909-1915) Cíntia Moreira da Costa	40
QUAL PADROADO PARA O NOVO IMPÉRIO? O PERÍODO DE 1820 A 1830 Anna Karolina Vilela Siqueira	45
RELIGIÃO E CULTURA EM MOVIMENTO: O MATRIMÔNIO NAS IGREJAS PENTECOSTAIS DE UBERLÂNDIA, ENTRE AS DÉCADAS DE 1990 E 2010 Marcus Dias Gimenes	53
VIDA DE PADRE: TRABALHO, CULTURA E FÉ NO ALTO SÃO FRANCISCO (1754 A 1832) Carlos César de Faria	63
A INVENÇÃO DA SANTIDADE: DEVOÇÕES RELIGIOSAS NOS ESPAÇOS CEMITERIAIS DA CIDADE DO RECIFE (1959-1980) Carlos André Silva de Moura	69

APRESENTAÇÃO

Nos dias 08, 09 e 10 de novembro de 2022, o Centro de Estudos em História Cultural das Religiões (CEHIR) promoveu o seu terceiro encontro nacional. O evento ocorreu de forma presencial no Campus Santa Mônica da Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais.

Com o tema “Ensino de História e religiões: laicidade e coexistências”, o evento reuniu pesquisadores de todas as regiões do Brasil que compartilharam suas pesquisas e apresentaram diferentes abordagens teóricas e temáticas. Dividido em mesas-redondas, simpósios temáticos e conferência de encerramento a atividade reuniu estudantes de graduação, pós-graduação, professores e pesquisadores de várias instituições, todos interessados em compreender e debater as relações existentes entre o ensino e as religiões, enfatizando os conflitos e a necessidade de pensarmos possibilidades de coexistências.

Nestes anais eletrônicos é possível consultar as comunicações que foram apresentados nos simpósios temáticos do evento. Os textos, aqui reunidos, foram encaminhados pelos autores para a coordenação do CEHIR após a realização do encontro, para que fosse possível inserir os debates e sugestões desenvolvidas nos três dias de atividades.

Comissão Organizadora do III Encontro Nacional do CEHIR

CONTRIBUIÇÕES DA GEO-HISTÓRIA À ANÁLISE DA FORMAÇÃO DE ARRAIAIS DE CAPELAS E FREGUESIAS NA PORÇÃO NORTE E CENTRAL DA MATA MINEIRA OITOCENTISTA (1830-1850).

FLÁVIO AUGUSTO DE FREITAS TEIXEIRA

Doutorando em História pela Universidade Federal de Ouro Preto.

Email: flavioafteixeira@gmail.com.

Resumo: Cerca da metade das localidades elevadas a categoria de cidade em Minas Gerais, até o ano de 1900, tiveram suas origens em patrimônios de terra da Igreja Católica. Há um antigo esforço de párocos e bispos em levantar subsídios documentais para solucionar conflitos existentes quanto à estruturação fundiária e a posse de espaços urbanos no que é hoje a Arquidiocese de Mariana. Tal fato nos provoca a pesquisar a formação de arraiais de capelas e freguesias, “embriões de cidades”, tomando como estudo de caso a porção norte e central da Zona da Mata mineira. A hipótese inicial que norteia este estudo é a de que doações de patrimônios de terras atenderam demandas que ultrapassaram a de vivência religiosa, dialogando com intenções políticas, econômicas e sociais presentes na organização da rede urbana e eclesiástica mineira. O presente estudo visa apresentar algumas contribuições de análise no campo da Geo-história, as quais podem lançar novas luzes para as pesquisas em Religiões e Religiosidades.

Palavras-chave: Minas Gerais; Zona da Mata mineira; Diocese de Mariana; Patrimônios de terra; Freguesia.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho apresenta pesquisa que tem por objeto de estudo os fatores condicionantes na formação de arraiais de capelas e freguesias em patrimônios de terra na porção norte e central da atual Mata mineira, adjacentes às áreas minerárias no Termo de Mariana, nas décadas de 1830 e 1840. A hipótese inicial é que tais doações atendiam variadas demandas que ultrapassaram a vivência religiosa, dialogando com as intenções políticas, econômicas e sociais que caracterizaram a rede urbana e eclesiástica da província mineira, tal como já foi possível perceber no estudo de caso sobre a Freguesia do Anta (TEIXEIRA, 2016).

Como ocorre nos estudos em Geografia, na História a interação do homem com o espaço também é um objeto caro aos pesquisadores, sobretudo aqueles que se debruçaram em compreender a história das práticas do “universo rural”. Marc Bloch e Lucien Febvre, idealizadores dos *Annales d'histoire économique et sociale* na França no ano de 1929, deram grande ênfase em seus estudos na relação e nos processos de interação entre o homem em sociedade e o espaço em observação. Tal tema, que parecia até então ser característico aos estudos em Geografia, passaram a despertar o interesse de historiadores e também de geógrafos, através de uma análise que primava pela interdisciplinaridade do conhecimento humano, o que usualmente designou-se por Geo-história.

No Brasil, a análise sobre a relação do homem e do espaço no tempo foi amplamente difundida a partir da institucionalização da Geografia como um campo científico autônomo, isto nos anos de 1930. Ou seja, em momento próximo a da proposta pela “Primeira geração dos *Annales*”.

Os primeiros estudos sobre os patrimônios de terra da Igreja no Brasil foram empreendidos por geógrafos e urbanistas a partir da década de 1930, das quais destacam-se as contribuições de Pierre Defontaines e Aroldo de Azevedo. Mas embora no Brasil houvesse investidas dos geógrafos em tratar a relação entre espaço e religião, ao estudarem a formação dos patrimônios de terra da Igreja, a temática ganhou maiores contribuições somente a partir da década de 1970, com as contribuições de geógrafos como Maria Cecília França e Zeny Rosendahl e nos anos 1990 com os trabalhos do urbanista Murillo Marx. De modo mais

recente, em 2002, o historiador Sérgio Ricardo da Mata publicou a primeira pesquisa historiográfica que tratou, de maneira sistemática, a formação de núcleos de povoamento a partir dos patrimônios de terra da Igreja, enfocando a Capitania e Província mineira.

A vida em sociedade possui uma lógica simbólica e utilitária característica nos espaços ao qual vivemos e pesquisamos, tal como podemos observar na formação das cidades de Minas Gerais. O próprio uso da terra, do chão onde se instalou as atuais cidades, bem como o processo de seu parcelamento pode lançar luzes ao entendimento das especificidades da formação, conformação e transformação urbana.

Como atividade humana, a religião manifesta-se através de práticas e rituais realizados e materializados no espaço. São as distintas formas desta manifestação que diversificam as religiões. Quando esta ação se transforma em movimento e aglomeração de pessoas; tal como é o caso das peregrinações que convergem a um centro religioso; é possível traçarmos seus antecedentes e suas possíveis consequências na produção de um lugar que passa a ser significado por determinado grupo enquanto sagrado, tal como é o caso dos chamados patrimônios de terra.

Os patrimônios de terra podem ser entendidos enquanto porções de solo doadas de forma nominal para que se estabeleça, num determinado local, a devoção a um santo padroeiro da Igreja Católica. Este é um dos tipos do chamado “dote do santo”, podendo também ser composto por bens móveis, viveres ou dinheiro em espécie, que possuem como fim propiciar condições para a construção de um templo, a sua manutenção e aquisição de equipamento litúrgico. Para tanto, um ou mais indivíduos, chamados de patronos ou padroeiros, realizam a doação, buscando obter em troca, atenção especial para si próprio e sua família em termos espirituais, como também outros benefícios de natureza social, como *status* político e econômico.

Durante todo o período colonial e imperial brasileiro, foi o poder civil o responsável pela criação de capelas, freguesias e bispados, sendo dever da Igreja Católica brasileira apenas a demarcação das circunscrições eclesiásticas para aprovação final do governo civil, imperial ou provincial, isto sendo regulado por um conjunto de leis criadas ainda na primeira metade do século XIX. A criação de novas freguesias, a supressão ou desmembramento de antigas e a mudança de sede das mesmas foi seguida, não raros os casos, em que párocos argumentavam se sentirem prejudicados. Do ponto de vista institucional, o assunto passava pelas Assembleias Provinciais que ao sabor de interesses políticos particulares de seus membros, tinham o direito de alterar, até mesmo sem a anuência dos prelados episcopais, os limites das freguesias.

Muitas capelas foram edificadas distantes das sedes de suas freguesias. Os responsáveis para o pedido de criação destes templos eram os moradores das regiões que ali se estabeleceram, tendo como objetivo explorar alguma atividade econômica, tais como a agrícola e pecuária. Acertada à doação de um patrimônio para a construção da capela, formava-se a partir daí um núcleo de povoamento. Tal capela demarcava, assim, um território onde se desenvolvia um pequeno povoado, que com o tempo ganhava reconhecimento por seu desenvolvimento populacional, atingindo autonomia religiosa, política e jurídica.

O papel econômico de assentamentos humanos ligados à exploração aurífera em Minas Gerais foi objeto de análise privilegiado pela historiografia brasileira. Porém, o fator religioso também se fez presente na formação embrionária de muitas cidades, e tal fato não deve ser negligenciado. É relevante o levantamento realizado por Orlando Carvalho em sua pesquisa, a qual aponta que cerca da metade das localidades elevadas a categoria de cidade em Minas Gerais, até o ano de 1900, tiveram suas origens em patrimônios de terra da Igreja (CARVALHO, 1957, p.23). Este fato é bastante elucidativo também para a compreensão de um estado que possuiu ou ainda possui toponímias relacionadas ao Catolicismo.

Ao realizar levantamento da historiografia sobre a atuação da Igreja Católica em Minas Gerais, é possível constatar que foram poucos aqueles que propuseram uma incursão sistemática ao tema da criação de capelas em patrimônios de terra. Ainda neste levantamento, pode-se constatar que o foco das análises sobre a História da Igreja Católica em Minas Gerais esteve voltado, em sua boa parte, a atuação de membros da Igreja num espaço circunscrito às chamadas “vilas do ouro”, dentre elas claro, a atual cidade de Mariana,

sede da primeira diocese do interior do Brasil, fundada em 1745. Isto se deve possivelmente ao fato de que os núcleos de povoamento que não estiveram envolvidos no circuito de exploração de metais e pedras preciosas pareceram estar à margem das leituras sobre as Minas, tais como a atual Zona da Mata mineira.

Contudo, nas últimas duas décadas, estudos vem demonstrando que há um campo fértil de investigações sobre as cidades mineiras quando estudadas de maneira regional e local. E é a partir deste esforço de investigação que a proposta de pesquisa se enquadra ao buscar compreender o processo de formação de uma rede urbana e eclesiástica mineira através da Diocese de Mariana no século XIX.

A FORMAÇÃO DA REDE URBANA E ECLESIÁSTICA MARIANENSE PELA MATA MINEIRA

O processo de organização da Diocese de Mariana nos permite observar que a ampliação dos domínios do Estado e da Igreja em terras mineiras contou amplamente com a empreitada da iniciativa privada. Com as primeiras bandeiras no interior da colônia, responsáveis por lançar as bases de um número considerável de cidades do que é hoje o estado de Minas Gerais, acompanhavam os capelães, sacerdotes responsáveis pela construção de altares móveis e fixos de rústicas capelas, marcos da presença do Catolicismo no território conquistado. Augusto de Lima Júnior (LIMA JÚNIOR, 1978, p.177) afirmara que o catolicismo em Minas Gerais possui uma estreita relação com o processo de colonização por portugueses oriundos do Arcebispado de Braga, no norte de Portugal, herdando desta terra e gente aspectos de uma religiosidade expressa na devoção de santos que deram nome aos primeiros núcleos de povoamento, rios e ribeirões mineiros.

A descoberta de ouro às margens do ribeirão do Carmo e o início de sua exploração pelos bandeirantes contribuíram para o assentamento de outros acampamentos em busca de metais e pedras preciosas pelo interior da colônia. Com a proliferação destes acampamentos, expandia-se também a tradição mineradora de se construir altares em honra aos santos do Catolicismo, que pouco a pouco foram se constituindo nas primeiras capelas e igrejas mineiras. Nestes núcleos de povoamento, os templos católicos eram, para além do *locus* da vivência religiosa, espaços institucionais da administração colonial e imperial brasileira. O papel desempenhado pela Igreja era duplo, sendo ela representante do Catolicismo e do Estado no território a ser ocupado e conquistado.

A época de sua fundação, o Termo da Cidade de Mariana era composto por vinte freguesias colativas, subdivididas em distritos e arraiais pelos sertões dos rios Pomba, Muriaé e Doce (localizados na atual Mata mineira), até atingir as fronteiras com a Capitania do Rio de Janeiro. As freguesias colativas eram compostas por igrejas que possuíam vigário próprio, devendo ser mantidas por uma cônica anual de duzentos mil reis pagos do erário régio. Este número pouco expressivo de freguesias diante a imensidão da Capitania mineira pode sugerir que o Estado evitava encargos com o estabelecimento de novas freguesias, a ponto mesmo dos bispos, quando achassem necessário, serem obrigados a criar freguesias encomendadas, sem direito à cônica, e mantidas pela chamada *conhecença*, uma espécie de recibo de confissão que o fiel recebia do vigário, após o cumprimento de seus deveres anuais de desobriga pascal.

Marcam a longa história da Diocese de Mariana, sucessivos desmembramentos para criação de novos bispados. Embora houvesse tal processo de divisão, o número de freguesias que a compunha aumentou de forma significativa. Exemplo disso é o ocorrido entre os anos de 1831 e 1849, onde o número mais que dobrou, subindo de 56 para 121 freguesias. Este processo parece ter relação direta com o aumento de assentamentos humanos, o qual assumiu um “movimento demográfico centrífugo” (COSTA, 1982, p.51) tal como ocorreu na porção norte e central da atual Zona da Mata mineira. Associado a este aumento demográfico, estavam a formação dos primeiros núcleos de povoamento, tais como arraiais de capelas e freguesias.

De acordo com Antonio de Assis Martins e José Marques de Oliveira, em edição de 1865 do “Almanack Administrativo, Civil e Industrial”, a Província de Minas Gerais, na metade do século XIX, era a mais populosa do Império brasileiro. Porém, ela não possuía uma cidade tão populosa como a de São Paulo, mas

tinha “30 ou 40 povoações de 3 a 6 mil habitantes”.¹ Tal afirmação leva a pensar que em Minas Gerais prevaleciam os pequenos núcleos de povoamento, os quais foram criados enquanto uma resposta dos habitantes dispersos nos rincões de Minas em convergir para um espaço de socialização, formando aquilo que Aroldo de Azevedo denominou como “embriões de cidades mineiras” (AZEVEDO, 1957, p.32-69). Pode-se inferir que entre as práticas culturais que desempenharam a função catalisadora destas povoações estava as de natureza religiosa, com a devoção aos santos e a edificação de templos da Igreja Católica, que expandia seus domínios em Minas Gerais, sobretudo a partir da criação da Diocese de Mariana. Vejamos a seguir o caso da Freguesia do Anta, atual município de Pedra do Anta.

UM OLHAR SOBRE O ESPAÇO PRETÉRITO - O CASO DA FREGUESIA DO ANTA.

No ano de 1829, no extenso Termo da Cidade de Mariana, foi criada a Capela de São Sebastião da Pedra do Anta, dada por licença imperial, assumindo em 1832 a condição de filial da Freguesia de S. Sebastião e Almas (atual Ponte Nova) e, em 1843, o arraial da Capela foi elevado à condição de Distrito de Paz da Cidade de Mariana (TRINDADE, 1945, p.104).

Para a criação da Capela de São Sebastião a justificativa encontrada foi a mesma que se encontra numa série de processos que hoje se encontram sob a guarda do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, inicialmente organizados pelo então Secretário da Câmara Eclesiástica de Mariana, Monsenhor Cônego Júlio Bicalho, e boa parte deles publicados no Boletim Eclesiástico pelo então diretor do Arquivo, Cônego Raimundo Trindade. Alegavam os moradores de um determinado local que era preciso ter acesso mais próximo aos sacramentos, como também uma garantia das pessoas em serem reconhecidas nas instâncias jurídicas e sociais, por meio do registro de nascimento, matrimônio e óbito, como também de suas terras.

No caso de Pedra do Anta, os responsáveis pela doação do patrimônio de terras, composto por uma sorte de terras medindo um quarto de légua (aproximadamente 1.500 metros) para a ereção da Capela de São Sebastião foram o Major José Luiz da Silva Vianna e sua esposa, D^a Anna Esmeria da Conceição; proprietários da Fazenda Santo Aleixo; e o Capitão Luiz Manoel de Caldas Bacellar, proprietário da Fazenda Caatinga. O patrimônio de terras de São Sebastião foi administrado inicialmente pelo Pe. Bruno José de Souza e Castro, sacerdote oriundo de Vila Rica, responsável por iniciar a construção da primitiva Capela em homenagem ao santo.

É bastante provável que na região próxima onde foi constituído o patrimônio de terras de São Sebastião de Pedra do Anta já haviam moradores estabelecidos desde o final do século XVIII em fazendas, pousos e roças, de modo que os patronos da Capela de São Sebastião apostassem que aquele templo serviria como um catalisador dos habitantes dispersos naquela região. Para além dos interesses religiosos, a doação de terras para a construção de um templo guardava também interesses de ordem econômica e política. Sobre este primeiro ponto, pode-se inferir que a população que viria constituir um arraial certamente demandaria o consumo da produção de gêneros de subsistência produzidos nas fazendas dos patronos dos templos, além de figurarem também enquanto mão de obra não dependente, oferecendo algum tipo de serviço quando fosse necessário aos fazendeiros locais. Além disso, é importante lembrar de possíveis interesses políticos presentes na doação, uma vez que os arraiais elevados à condição de Distritos de Paz exerceram a função de locais para o estreitamento de relações entre as comunidades e seus representantes locais.

De acordo com Joelma Nascimento (NASCIMENTO, 2010, p. 102) a partir da regulação do Juizado de Paz no Brasil, ocorrida em 1827, eram eleitos juízes responsáveis pela conciliação das partes nos processos judiciais a nível local, além de serem responsáveis por dividir um distrito em quarteirões, nomear

1 BIBLIOTECA Nacional Digital. **Almanack Administrativo, Civil e Industrial da Província de Minas Gerais para o ano de 1865**. Organizado e redigido por Antonio de Assis Martins e José Marques de Oliveira. 2 Anno. Ouro Preto: Typographia do Minas Geraes. (1864 a 1874), p.7. Código de busca PR_SOR_00012_393428.

inspetores e elaborar lista de eleitores. Certamente tais funções jurídicas e políticas implicavam na formação de um poder local, desejado e representado também pelos patronos dos templos.

Pouco a pouco o arraial da Capela progredia em tamanho e volume de pessoas. No ano de 1844, um grupo de moradores do então Distrito do Anta encaminharam à Câmara Municipal da Cidade de Mariana pedido de criação de uma nova freguesia tendo em vista “o bem público, a comodidade dos povos e benefício de suas almas”.² Na ocasião, os suplicantes informavam que o Distrito do Anta já contava com “mais de quatro mil almas” e “mais de cem casas”, “todas ocupadas” e “bem delineadas”.³ Alegavam ainda que a criação de uma nova freguesia se fazia necessária por conta da distância de seis léguas entre o referido Distrito e as Freguesias da Barra do Bacalhau, de Arrepiados e de Ponte Nova, além dos núcleos de povoamento estabelecidos mais próximos, como constava em mapa anexo ao pedido (Figura 1).

Além da alegação de já haver um considerável número de habitantes bem como a significativa distância entre o Distrito do Anta até as freguesias mais próximas, os suplicantes informavam ainda que havia no povoamento uma “decente Capela [referiam-se a primitiva Capela de São Sebastião], ricamente paramentada”, edificada e mantida “as expensas” dos moradores e “que pode[ria] servir de matriz”.⁴ Além da Capela de São Sebastião, informavam também haver uma “outra Capela bem adiantada”; trata-se da Capela do Rosário, a qual existe até os dias de hoje no centro do município de Pedra do Anta. Os suplicantes informavam ainda que o sítio onde estava construída a Capela de São Sebastião era “próprio o lugar, e digno de ser nele criado uma nova Freguesia com o título de – Freguesia de São Sebastião da Pedra”.

Os suplicantes desejavam que a nova freguesia fosse então desmembrada da de Ponte Nova, “[...] sem mais ofensas” as demais freguesias limítrofes. O pedido dos aplicados de São Sebastião da Pedra do Anta, enviado à Câmara Municipal de Mariana recebeu parecer positivo, como consta em correspondência expedida ao Presidente da Província em 01 de março de 1844.⁵ Porém, houve a ressalva de que era questionável a exatidão das informações apontadas no mapa produzido pelos suplicantes. Por conta disto, a Câmara de Mariana encaminhou o processo aos cuidados do secretário do Bispado de Mariana, o Cônego José Pedro da Silva Bemfica, tendo em vista a veracidade das informações prestadas.

Em 30 de dezembro de 1845, o Cônego José Pedro encaminhou então o processo para a apreciação do Vigário da Freguesia de Ponte Nova, Pe. José Miguel Martins Chaves. O parecer do Vigário de Ponte Nova foi feito apenas em 22 de janeiro de 1846, no qual dizia ser justa a criação de uma nova freguesia atendendo assim os anseios dos suplicantes, “[...] apesar de ser a Capela do Distrito do Anta a única filial da Freguesia de Ponte Nova”⁶. É perceptível certo incomodo por parte do Vigário de Ponte Nova no desmembramento de uma nova freguesia na circunscrição eclesiástica sob sua administração, uma vez que isto poderia implicar, por exemplo, na redução do número de fiéis atendidos por ele e, conseqüentemente, a redução do pagamento das conhecenças, côngruas e outros direitos à Freguesia de Ponte Nova. Ao finalizar seu parecer, o Vigário complementou ainda o seguinte:

Quanto à população que apresentam parece exagerada, segundo o arrolamento que tem chegado ao meu conhecimento. O mapa não merece conceito pelo mesmo quanto às distâncias de alguns lugares que tenho transitado; contudo parece que sendo criado a pouco na mesma Capela um novo Distrito deveria corresponder às divisas civis com a Eclesiástica.

2 Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM). **Breves**, pasta 1548 (Aplicados da Ermida de São Sebastião).

3 *Idem*.

4 *Idem*.

5 AEAM. **Correspondência expedida pela Câmara Municipal da Cidade de Mariana, em resposta à portaria do Presidente da Província, de 22 de abril de 1844**. (Instituição de Paróquias), doc. n.º. 3531.

6 AEAM. **Correspondência expedida por Pe. Miguel Martins Chaves para o Secretário do Bispado de Mariana, onde faz parecer sobre a Capela de São Sebastião da Pedra do Anta**. Arq. 3, gaveta 2, pasta 18.

Nada informo, quanto à dignidade da Capela e seus aprestos por ser próxima visitada por S. Exa. Rma. que com inspeção ocular melhor pode regular o seu merecimento.⁷

Após quase cinco anos e depois de ter passado pela avaliação da Câmara de Mariana, pelo secretário do Bispado de Mariana, e pelo Vigário da Freguesia de Ponte Nova, o pedido de elevação do Distrito do Anta à condição de freguesia foi atendido pelo Presidente da Província de Minas Gerais com a promulgação da Lei Provincial n.º. 385, de 09 de outubro de 1848.⁸ A Freguesia de São Sebastião da Pedra do Anta pertenceria então ao Município de Mariana e de acordo ainda com a Lei de 1848, só seria provida de um vigário quando demonstrasse, por “documentos de Autoridades legais”, possuir uma “Matriz decente e convenientemente paramentada”⁹.

Com a Lei Provincial n.º. 827, de 11 de julho de 1857, a Freguesia de Ponte Nova ganhou autonomia municipal, porém sua instalação ocorreu somente no ano de 1863. A partir daquele ano, a Freguesia de São Sebastião da Pedra do Anta, assim como as freguesias de Barra do Bacalhau (atual município de Guaraciaba), Barra Longa, Santa Cruz (Santa Cruz do Escalvado), Conceição da Casca (Rio Casca), Jequeri e Abre Campo, além claro da de Ponte Nova, passaram a pertencer à Vila de Ponte Nova. Em 1876, a Freguesia do Anta passou a pertencer à Vila de Santa Rita do Turvo (Viçosa), criada em 1871. Já no século XX, em 1938, São Sebastião da Pedra do Anta tornou-se distrito do município de Teixeiras, emancipando-se politicamente apenas em 1962, já com a toponímia atual, Pedra do Anta.

Durante a execução da pesquisa, não foi possível localizar informações mais precisas quanto às reais divisas, o número de habitantes e os distritos que compuseram a Freguesia do Anta até sua elevação a condição de cidade. Porém, foi possível identificar algumas destas informações relativas aos anos de 1855 a 1858, coligidas do “Livro de Registro de Terras da Freguesia de São Sebastião da Pedra do Anta”, documento do acervo sob a guarda do Arquivo Público Mineiro, o qual foi fonte primária para a produção de um instrumento de pesquisa intitulado “Guia dos declarantes arrolados no Livro de Registro de Terras da Freguesia de São Sebastião da Pedra do Anta, Cidade de Mariana (1855-1858)” (TEIXEIRA, 2016).

No Guia estão arroladas 294 declarações de propriedades, das quais 47 foram feitas por mulheres e 247 por homens, ambos em estado civil declarado ora como casado (grande parte), solteiro ou viúvo; além de mencionarem também, quando o caso, se tais terras eram declaradas em sociedade. Dentre os registros é possível ainda identificar 25 declarações feitas por membros da Guarda Nacional ou militares do Exército, sendo 4 declarados como alferes, 9 tenentes, 8 capitães, 2 maiores e 1 coronel. Todas estas declarações foram feitas por moradores de regiões das atuais cidades de Pedra do Anta, São Miguel do Anta, Jequeri e parte dos atuais municípios de Viçosa, Teixeiras, Araponga, Canaã, Cajuri, Ervália, Oratórios e Amparo do Serra, demonstrando que a circunscrição eclesiástica da Freguesia do Anta era bastante extensa, correspondendo boa parte do que é hoje a Microrregião de Viçosa.

Além do guia e para uma melhor compreensão de um “retrato” da Freguesia de São Sebastião da Pedra do Anta entre os anos de 1855 e 1858, a pesquisa desenvolveu uma representação cartográfica (Figura 2) empregando a metodologia da Cartografia Histórica via manipulação dos dados em *software* ArcGIS, através do georreferenciamento de informação coligida no Registro Paroquial de Terras da Freguesia do Anta. Com o emprego desta representação cartográfica, associada a outros documentos levantados na pesquisa, foi possível inferir questionamentos, levantar hipóteses e constituir um melhor entendimento da dinâmica e estrutura de um espaço até então pouco conhecido.

O mapa representa, por um instante de tempo, como foi dada a ocupação e distribuição de assentamentos humanos na Freguesia a partir da criação de áreas por bacias hidrográficas e pontos de localização.

7 *Idem.*

8 Arquivo Público Mineiro (APM). *Lei Provincial n.º 385, Livro da Lei Mineira de 1848*, Tomo XIV, Parte 1ª, Folha N.º. 29.

9 *Idem.*

Já os registros arrolados no Guia fornecem dados de quais eram os proprietários e a dimensão das propriedades declaradas, os possíveis vizinhos declarados, o ano do registro e, em alguns casos, a condição a qual tais terras chegaram a propriedade dos declarantes, como por fruto de compra, posse, herança ou troca.

CONCLUSÃO

A historiografia que tratou as Minas Gerais dos setecentos e oitocentos demonstra a presença do Catolicismo por meio de famílias que afluíam para a então capitania e província com finalidades econômicas, mas que também organizavam irmandades, confrarias e casas de misericórdia.¹⁰ Em alguns destes estudos, é possível perceber um discurso recorrente de que, em grande parte do país, a Igreja Católica não esteve presente em seu formato institucional, o que teria levado a uma flexibilidade das práticas católicas, inclusive entre os próprios clérigos¹¹. Porém, pode-se indagar como estes mesmos estudos podem explicar, por exemplo, a religiosidade que se difunde em regiões como a Mata mineira, para onde afluíam poucos clérigos e o Catolicismo teria sido exercido no formato familiar e laico mais do que no modo institucional.

Pouca atenção havia sido dispensada ao estudo da irradiação do Catolicismo na Zona da Mata mineira, deixando-se de considerar a ação do público laico e do clero para além dos recortes espaciais priorizados em grandes narrativas sobre as Minas, em especial as áreas minerárias e a urbe episcopal de Mariana.

Embora haja um número significativo de estudos publicados que analisaram a formação de reduções indígenas, pousos e outros tipos de assentamentos humanos na Mata mineira do setecentos e a primeira metade do oitocentos, pode-se considerar que há ainda muito a se investigar sobre a formação de sua rede urbana e eclesiástica, em escala local, tendo em vista a percepção de um recorte espaço-temporal específico.

Ao propor nesta pesquisa a análise de um recorte local, buscou-se responder a uma problematização que também estava relacionada à contextos mais amplos, o da província mineira e do Estado nacional brasileiro em formação e como a presença da cultura religiosa esteve em diálogo com as práticas políticas, econômicas e sociais presentes na formação de núcleos de povoamento mineiros no oitocentos.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Aroldo de. Embriões de cidades brasileiras. In: **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 25, março de 1957.
- CARVALHO, Orlando. **A multiplicação dos municípios em Minas Gerais**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Administração Municipal, 1957.
- COSTA, Iraci Del Nero da. Fundamentos econômicos da ocupação e povoamento de Minas Gerais. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S. l.], n. 24, 1982, p.51.
- LIMA JÚNIOR, Augusto de. **A Capitania das Minas Gerais**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978.
- NASCIMENTO, Joelma Aparecida do. **Os “homens” da administração e da justiça no Império: eleição e perfil social dos juizes de Paz em Mariana, 1827-1841**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora. 2010.

10 A título de exemplo: BOSCHI, Caio. **Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais**. 1ª. Edição. São Paulo: Ática, 1986. BEOZZO, José Oscar. Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada. In: **REB**, 37 (148) 1977.

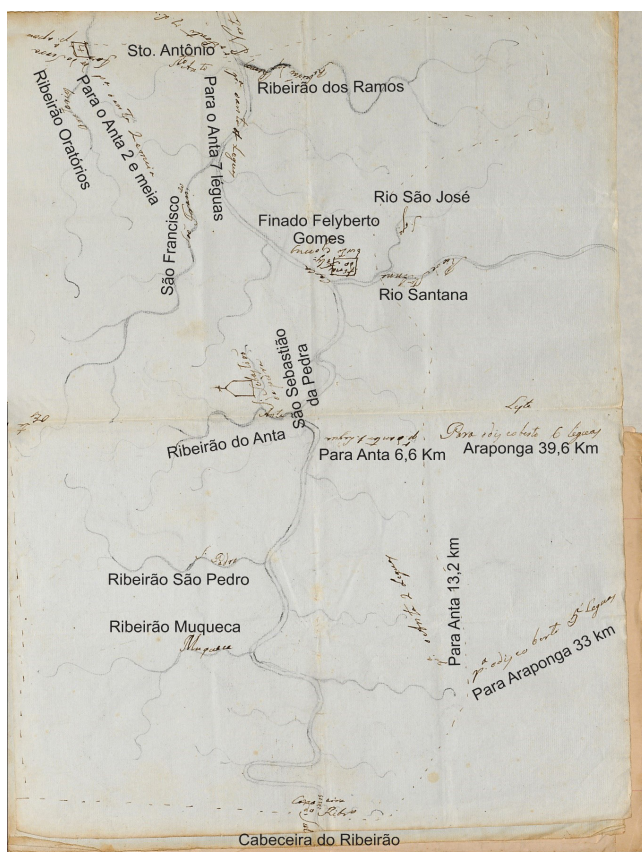
11 Além dos já referenciados Cláudia D. Fonseca, Caio Boschi, José O. Beozzo, pode-se citar: SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1995; MATA, Sérgio Ricardo da. **Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais. Séculos XVIII-XIX**. Berlin: Wiss. Verl. Berlin, 2002.

TEIXEIRA, Flávio A. de F. **Sobre as terras de São Sebastião: estudo e representação cartográfica da Freguesia do Anta nos Sertões do Leste (1855-1858).** 2016. 247f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2016.

TRINDADE, Raimundo. **Instituição de igrejas no Bispado de Mariana.** Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1945.

ANEXOS

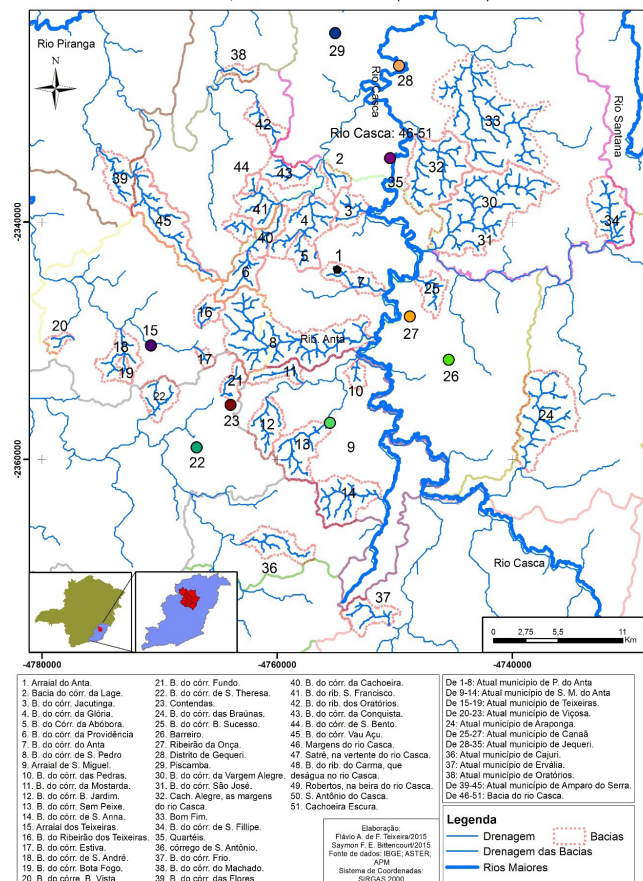
Imagem 1



Adaptação do mapa produzido pelos aplicados da Capela de São Sebastião da Pedra do Anta, onde consta o nome dos locais o qual fazia divisa. Adaptação do original, em: AEAM. Breves, pasta nº1548.

Imagem 2

Freguesia de São Sebastião da Pedra do Anta, Cidade de Mariana (1855-1858)



MODELOS RELIGIOSOS PARA EDUCAÇÃO FEMININA DURANTE A PRIMEIRA REPÚBLICA: CONTRIBUIÇÕES PARA A FORMAÇÃO DO IDEÁRIO NACIONAL

JULIA RANY CAMPOS FREITAS PEREIRA UZUN

Doutora em História Cultural – UNICAMP

Pesquisadora de Pós-Doutorado – Universidade de São Paulo

Professora Adjunta de História – Prefeitura Municipal de Campinas

E-mail: professorajuliahistoria@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo deste trabalho é refletir sobre as concepções de educação feminina confessional durante a Primeira República brasileira, discutindo suas implicações, impactos e relações com os modelos de moral e cidadania propostos pelos ideais republicanos. Sob o olhar da História Cultural, o trabalho que compreender como, a partir de 1891, a chegada de religiosas estrangeiras foi intensificada no Brasil, sendo, em sua maioria francesas, portuguesas e italianas. As religiosas protestantes também investiram bastante no Brasil, especialmente as estadunidenses. Entre os anos de 1872 e 1920, cinquenta e oito congregações europeias femininas se estabeleceram no Brasil, enquanto outras dezenove foram criadas em terras brasileiras. As principais atividades destas congregações eram o cuidado com os enfermos, com as crianças e com os idosos, em asilos, mas nenhuma tarefa foi tão intensa como o trabalho educativo. O interesse da Igreja Católica no campo da educação, contando com o apoio do governo, permitiu que as congregações rapidamente estabelecessem seus colégios, conquistando espaços sociais cada vez maiores, multiplicando seus efetivos e solidificando a vida religiosa feminina no país, a tal ponto que, na segunda metade do século XX, religiosos e religiosas detinham praticamente o monopólio da educação brasileira: das 4600 escolas secundárias existentes, 60% era da Igreja Católica e detinham grande prestígio.

Palavras-chave: Educação feminina; Educação confessional; Congregações religiosas; Primeira República; História do Brasil.

Os instintos altruístas são três: o amor para com os iguais, que é o apego; o amor para com aqueles que parecem superiores – veneração; o amor para com aqueles que dependem da nossa proteção, a bondade. Esses três instintos são mais desenvolvidos na Mulher do que no homem: a mulher é mais terna, mais simpática, mais pura do que o homem.

“Pureza”, quer dizer, menor energia no egoísmo: a Mulher é mais sóbria do que o homem; o instinto sexual, na Mulher, pode-se dizer que não existe quase, de ordinário; a Mulher se presta, sacrifica-se às grosserias do homem, mas é fundamentalmente pura; a pureza quase não custa esforço à Mulher, e é por isso que ela é tão severa quanto a este ponto, em relação a seu sexo¹.

A principal inovação da República foi, sem nenhuma dúvida, o processo de laicização do ensino público, fruto da separação que a Constituição de 1891 estabeleceu entre o Estado e a Igreja Católica. A institucionalização da liberdade de culto garantiu a expansão dos colégios privados religiosos, comandados por diversas denominações, colaborando para a fundação de diversas instituições religiosas católicas e protestantes. Através destas novas escolas, as técnicas educacionais mais modernas passaram a ser conhecidas e introduzidas no Brasil².

1 HAHNER, June E. **A Mulher no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. Pp.88-9.

2 XAVIER, Maria Elizabete; RIBEIRO, Maria Luisa; NORONHA, Olinda Maria. **História da Educação: A escola no Brasil**. São Paulo: FTD, 1994. pp. 106-7.

Desde a promulgação da Lei de instrução pública, em 1827, as tarefas dos mestres e mestras não era a mesma. Meninos e meninas deveriam ser iniciados nos primeiros ensinamentos sobre leitura, escrita, no domínio das quatro operações matemáticas e na doutrina cristã, mas os meninos deveriam conhecer a geometria, enquanto cabia às meninas a costura e o bordado. Quando os deputados regulamentaram o ensino das pedagogias – o único nível ao qual as meninas poderiam ter acesso – afirmaram que as mestras seriam *aquelas senhoras que, por sua honestidade, prudência e conhecimentos se mostrassem dignas de tal ensino, compreendendo também as atividades de coser e bordar*³.

Ainda no período colonial, o imaginário sobre o feminino no Brasil foi desenvolvido sobre as bases católicas, fazendo com que fosse estabelecido um padrão de mulher frágil e abnegada ainda durante o Império. As características indispensáveis da moça de família a ser formada e instruída seriam a gentileza, a docilidade, a submissão e o desejo da maternidade, visto que a mulher deveria preparar-se em sua juventude para o casamento, visto como a única possibilidade de realização pessoal. O estereótipo da mulher como mãe-esposa-dona-de-casa permaneceu até a Primeira República sem grandes alterações, reservando a casa como espaço privilegiado da mulher, transformando-a na *rainha do lar graças aos positivistas e higienistas dedicando-se integralmente à família e aos cuidados domésticos*.⁴

O discurso corrente determinava que as mulheres deveriam ser *mais educadas que instruídas*, recaindo a ênfase em sua formação moral e na constituição de seu caráter – e não nos conteúdos formais de sua instrução. De acordo com vários intelectuais, não havia a necessidade de mobilizar a cabeça de uma mulher com conhecimentos e informações em demasia, já que seu destino primordial – a casa e a maternidade – exigiria bons princípios e uma moral muito sólida. Sua educação deveria ser feita para além da própria mulher, sendo justificada a partir de sua função social como educadora dos filhos ou, na linguagem republicana, como formadora dos futuros cidadãos. Aos poucos, a educação feminina foi também vinculada à modernização da sociedade, à higienização familiar e à construção da cidadania dos jovens⁵.

Dentre tais intelectuais, nomes religiosos se destacaram como foi o caso do padre Leonel Franca, segundo o qual a monogamia deveria ser defendida como a virtude mais perfeita, pois a mulher não deveria ser desmoralizada, não poderia ser indisciplinada, mantendo-se em sua finalidade moral e biológica de mãe e cuidadora do lar, celebrando os nobres sentimentos da benevolência, da dedicação e da simpatia – tidos como naturais para o feminino⁶. Já o bispo Dom Sebastião Leme via nas mulheres católicas o papel de grande defesa da moralidade e de combate dos males do mundo, especialmente aqueles ligados à decência nos comportamentos, aos costumes e aos espetáculos, tratando-as como as guardiãs da família e do lar⁷.

Já dentre a intelectualidade civil, um dos discursos mais esclarecedores foi o da escritora Júlia Lopes de Almeida. Segundo a autora, a partir do casamento a mulher se transformaria em um adorno de seu esposo, trazendo pureza e dignidade a seu sobrenome, enchendo-o de afetividade, não podendo macular sua família com nenhum tipo de comportamento irregular e, por consequência, não podendo também ferir a nação brasileira. De acordo com Almeida, *é a nós, como mães, que a Pátria suplica bons cidadãos; é de nós, quando esposas, que a sociedade exige o maior exemplo de dignidade e de moral*⁸. Nesse sentido, a formação de uma nação honrada resultaria da composição dos pequenos núcleos familiares cristãos e regrados construídos pelas

3 LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In DEL PRIORE, Mary (org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006. p.444.

4 ALMEIDA, Jane Soares de. **Mulher e educação: a paixão pelo possível**. São Paulo: UNESP, 1998. P. 114.

5 LOURO, Guacira Lopes. Op. Cit. p.446.

6 BURITI, Iranilson. Espaços de Eva: a mulher, a honra e a modernidade no Recife dos anos 20 (século XX). In **Revista História Hoje**. São Paulo, nº5, 2004. p.8.

7 MARTINS, Ana Paula Vosne. Disciplina e piedade: o movimento feminino católico brasileiro no começo do século XX. in **Revista Brasileira de História das Religiões**. Anpuh. Ano IX, nº 26. Set/Dez 2016. P.199.

8 ALMEIDA, Júlia Lopes. O dia do casamento. **Diário de Pernambuco**. Recife, 01 de jun. 1924, p.07. Apud BURITI, Iranilson. Op. Cit. p.4.

mães-mulheres, que se submeteriam aos seus maridos. A escritora mostrava a esposa como um importante instrumento de controle e vigilância dos filhos – ao mesmo tempo em que também precisava ser vigiada e controlada pelo seu marido. O casamento era tido, dessa forma, como um rito de passagem que definiria a condição social da mulher, sua honra familiar e sua superioridade moral⁹.

O casamento tornou-se uma preocupação muito importante para a mulher em princípios do século XX pois, além de validá-la como figura social e garantir sua realização pessoal, determinava seu meio de atuação na sociedade e seu meio de sobrevivência. A mulher que permanecia solteira no início do período republicano era motivo de vergonha familiar e de escárnio público, tendo como destino permanecer na casa dos pais, cuidando deles na velhice ou ficando sob os cuidados de seus sobrinhos. Algumas, no entanto, refugiavam-se com frequência na religião e se transformavam na imagem da carola, observada com pena pela comunidade¹⁰.

Nesse sentido, as filhas dos grupos sociais mais abastados tinham, como complemento às noções básicas de matemática, leitura e escrita, o aprendizado do piano e do francês, geralmente oferecido por professores particulares ou em instituições religiosas. As habilidades com rendas, bordados, agulha, culinária e com o mando sobre os serviços também eram parte da educação das moças, além de elementos que as tornassem mais agradáveis à convivência com o marido e capazes de melhor representá-lo socialmente. Ainda que o domínio da casa fosse seu destino evidente, elas deveriam estar preparadas de forma plena para os desafios que se impusessem, como a circulação pelos espaços públicos em situações especiais, principalmente em atividades religiosas, como novenas, procissões e missas, que se transformavam nas maiores formas de lazer para estas mulheres¹¹.

Muitos maridos sentem que suas mulheres não tenham instrução para, em sua ausência, tomarem a si seus negócios, pondo e dispondo como eles próprios o fariam.

Outros maridos há que bendizem essa ignorância, e dão graças à sua sorte, de que suas mulheres não entendam de seus negócios, de negócios, como eles dizem que as mulheres não se devem intrometer!¹²

Toda a educação formal dos primeiros anos republicanos tinha como mote central o propósito de convencer as meninas de seu dever essencial de participação na sociedade como elemento submisso, fosse ao pai ou ao marido, devendo respeitá-los e obedecê-los, conformando a imagem feminina ao ideário positivista dominante. De todas as formas, a figura feminina que esta educação buscou formar foi a de uma mulher que seria incapaz de ter o domínio ou a direção de sua própria vida. Dessa forma, sua educação estava relacionada intimamente às prendas domésticas, sendo os conventos católicos sua única possibilidade de estudar.

No Brasil, as freiras foram as primeiras mulheres a exercerem uma profissão, enquanto a grande maioria da população feminina ainda permanecia dedicada exclusivamente às atividades do lar. O primeiro mosteiro feminino foi erguido em terras coloniais somente no século XVII: o convento de Santa Clara do Desterro, na Bahia, em 1677, enquanto nos territórios americanos colonizados pelos espanhóis já havia cerca de 70 conventos. Esta configuração aponta para duas determinações importantes em solo brasileiro desde o período colonial: o controle político sobre a capacidade reprodutiva feminina e sobre suas opções de escolha – ainda que, em teoria, as mulheres que viviam no Brasil pudessem escolher pela maternidade ou pela vida religiosa, de fato esta opção não existia. A construção de conventos foi um dos elementos centrais para a delimitação

9 BURITI, Iranilson. Op. Cit. p.3.

10 SILVA, Michelle Pereira; INÁCIO FILHO, Geraldo. “Mulher e educação católica no Brasil (1889-1930): do lar para a escola ou a escola do lar?” **Revista HistedBR On-line**. Número 15, Setembro/2004. P. 03.

11 LOURO, Guacira Lopes. Op. Cit. P. 445.

12 **O Sexo Feminino**. 25 de outubro de 1873. Pp.01-02.

das políticas demográficas coloniais, sendo proibida ou incentivada de acordo com os interesses econômicos e sociopolíticos do período. Diversos fatores culturais também interferiram no estabelecimento dos conventos no país, como a crítica à ociosidade do clero e o descrédito dado à vida contemplativa.¹³

Para as mulheres brancas de classes mais altas, os conventos brasileiros representaram um espaço de embate de forças e desejos. De um lado, os conventos se tornaram importantes instrumentos sociais de controle das mulheres de alta classe social que apresentassem qualquer comportamento desviante do que era socialmente esperado – fosse pela insubmissão, pela negação da autoridade masculina, pela rejeição às normas de conduta ou mesmo pela regulamentação dos casamentos, pois quando um “bom casamento” não se apresentava como uma possibilidade viável para a filha de uma família rica, o caminho religioso era considerado mais digno para a família do que a solteirice, preservando assim o poder político, a riqueza e a “boa fama” do sobrenome. Por outro lado, a vida em clausura também se tornou uma tática¹⁴ para as mulheres que queriam fugir de um casamento indesejado, para escapar de maus tratos e esperar pelo divórcio (quando o marido dissipava sua herança), para o desejo de viver em piedade ou, ainda, para aquelas que ansiavam ler e escrever – visto que este era praticamente o único espaço que oferecia instrução para as mulheres¹⁵.

Dessa forma, se conventos e recolhimentos foram instrumentos privilegiados de controle da população feminina e, em especial, de sua capacidade reprodutiva e de sua sexualidade, eles também foram espaço de desenvolvimento de estratégias e práticas de resistências cotidianas das próprias mulheres¹⁶, nos quais não faltaram conflitos (onde, em tese, deveria imperar a submissão e a paz). Com frequência, existem relatos de mulheres que disputavam o direito de criar novas casas religiosas com os eclesiásticos, de grupos de devotas que se reuniam contra a autoridade do bispo local para poder viver piedosamente fora das comunidades instituídas formalmente, além de religiosas que se negavam a seguir as normas estabelecidas, criando um cotidiano de intensas negociações e lutas dentro da clausura. De acordo com Mary del Priore, *com o fôlego das profundezas, as mulheres irão buscar na pregação religiosa que aparentemente as vitima e cerceia os mecanismos de resistência à exploração e ao sofrimento*¹⁷.

Assim, durante o período colonial, a participação feminina na atividade religiosa foi bastante restrita. Somente com a clericalização do catolicismo brasileiro, no século XIX, deu-se seu processo de feminização, ou seja, as mulheres foram incorporadas pela Igreja Católica com a intenção de diminuir o poder do laicato masculino na instituição, sem que, com isso, existisse um esforço de investir as mulheres de qualquer poder sagrado, reafirmando, com isso sua subordinação. Seu principal ganho se deu com as iniciativas católicas no campo da educação e com a criação de associações femininas de piedade, especialmente com o desenvolvimento de uma grande rede de escolas católicas sob a direção de religiosas estrangeiras. Ao lado do modelo tradicional da clausura – os conventos e recolhimentos – a República trouxe para o Brasil um novo modo de vida conventual: as congregações de vida ativa, nas quais as freiras desenvolviam algum tipo de atuação social, representando a imagem da “irmã de caridade” solícita, boa, dedicada e atuante aos necessitados¹⁸.

A partir de 1891, a chegada de religiosas estrangeiras foi intensificada no Brasil, sendo, em sua maioria francesas, portuguesas e italianas. As religiosas protestantes também investiram bastante no Brasil, especial-

13 Em parte, a restrição à construção dos conventos femininos no Brasil foi contornada pela criação dos recolhimentos, casas religiosas de reclusão feminina sem o estabelecimento canônico que poderiam, posteriormente, transformar-se em conventos. Não havia a obrigatoriedade dos votos. Um dos mais famosos do período colonial foi aquele fundado pelo jesuíta Gabriel Malagrida, no século XVIII, já o primeiro fundado por uma mulher data de 1576, em Olinda, coordenado pela irmã Maria Rosa. Cabe ressaltar que conventos e recolhimentos não tinham a mesma significação social, apresentando diferenças de raça e classe, pois os conventos exigiam “pureza de sangue” e não aceitavam filhas de judeus nem mestiças. NUNES, Maria José Rosado. “Freiras no Brasil”. DEL PRIORE, Mary (org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006. Pp. 482-4.

14 CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

15 ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: Mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. P. 247.

16 CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

17 DEL PRIORE, Mary. **A mulher na história do Brasil**. São Paulo: Contexto, 1988. p.20.

18 NUNES, Maria José Rosado. Op. Cit. p.488.

mente as estadunidenses. Entre os anos de 1872 e 1920, cinquenta e oito congregações europeias femininas se estabeleceram no Brasil, enquanto outras dezenove foram criadas em terras brasileiras. As principais atividades destas congregações eram o cuidado com os enfermos, com as crianças e com os idosos, em asilos, mas nenhuma tarefa foi tão intensa como o trabalho educativo. O interesse da Igreja Católica no campo da educação, contando com o apoio do governo, permitiu que as congregações rapidamente estabelecessem seus colégios, conquistando espaços sociais cada vez maiores, multiplicando seus efetivos e solidificando a vida religiosa feminina no país, a tal ponto que, na segunda metade do século XX, religiosos e religiosas detinham praticamente o monopólio da educação brasileira: das 4600 escolas secundárias existentes, 60% era da Igreja Católica e detinham grande prestígio¹⁹.

O desenvolvimento dos colégios cristãos foi favorecido porque grande parte da elite republicana acreditava que a educação feminina não poderia ser concebida sem que fosse baseada em uma sólida formação católica. Mesmo que a República formalizasse a laicização do Estado, a moral religiosa permanecia dominante e indicava a dicotomia feminina entre Eva e Maria, para a qual não havia um modelo a ser escolhido: as meninas deveriam se educadas à imagem e semelhança da pureza do símbolo mariano, tanto no que tangesse a missão sacra da maternidade quando ao pudor, ao recato, à constante busca pela perfeição moral, à aceitação dos sacrifícios e à ação como educadora dos filhos.

A imagem da Virgem Maria não deixou de espalhar uma profunda sombra sobre boa parte do mundo ocidental. De acordo com o que se poderia chamar de conceito de santa Mãe, a mulher é encarada como a personalidade focal em torno de quem todos os membros da família agrupam-se espiritualmente, ligados pelo sentimento. Sua pureza, num mundo reconhecidamente perverso, devia ser respeitada através do isolamento. Era na reclusão do lar que ela devia ser adorada. Servia como uma espécie de sacerdotisa da família, velando pela vida dos membros da família, do berço ao túmulo²⁰.

O culto à Maria atingiu uma forma bastante característica e secular com as homenagens positivistas a Clotilde De Vaux, musa inspiradora de Augusto Comte. Seguindo as ideias dos comtianos ortodoxos e de Pierre Lafitte, Teixeira Mendes e Miguel Lemos destacaram a importância da família e das liberdades individuais na organização religiosa e social brasileira, elevando a mulher à transfiguração do culto da Virgem, adorando a feminilidade e colocando-a à salvo da perversidade do mundo. Para eles, a mulher era a base da família que, por sua vez, era considerada a pedra fundamental de toda a sociedade, formando seu núcleo moral e vivendo dos sentimentos, sendo a responsável pela regeneração social. Sobre a superioridade moral e social da mulher, Teixeira Mendes argumentava:

Essa proeminência, isto é, a apreciação do lugar que cabe à Mulher no conjunto da existência humana, coletiva e individual, consistiu sempre, em todos os tempos, o máximo problema humano.

Aqueles que sustentaram a inferioridade do sexo feminino em relação ao masculino vêm desde a mais remota antiguidade. Essa opinião não é de nossos dias: ela se perde na noite dos tempos. É a opinião dos selvagens; é a opinião que dominou as sociedades teocráticas, que ainda lá domina; é a opinião que atravessou a civilização grega e romana; é a opinião dogmática da própria cavalheiresca Idade Média; é a opinião da fase revolucionária, e chegou até nossos dias²¹.

19 BRUNEAU, Thomas. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974. P. 122.

20 HAHNER, June E. Op. Cit. p. 85.

21 MENDES, Raymundo Teixeira. **A Preeminência Social e Moral da Mulher**. Rio de Janeiro: Igreja do Apostolado Positivista do Brasil. 1908. p.04

A imagem feminina espelhava ainda uma forte disputa entre a Igreja Católica e os ideais republicanos: se a mulher era representada como aquela capaz de acolher o novo regime ou ainda como o próprio símbolo positivista da República (tal qual fizeram os revolucionários franceses)²², a Igreja identificava a mulher à Virgem Maria, cristalizando-a sob o olhar da submissão, da pureza e do cuidado exclusivo com a família, restrita à vida particular.

A criação dos colégios religiosos durante os primeiros anos republicanos pretendeu, dessa forma, responder a vários anseios. Em primeiro lugar, a chegada das congregações religiosas católicas e das comunidades protestantes permitiu que as lacunas no ensino, não comportadas pelas deficiências do Estado, fossem supridas. Além disso, a escolha principal pelo formato das instituições escolares religiosas femininas como internatos permitiu às famílias a garantia de proteção à pureza de suas filhas e à educação dentro da moralidade cristã – fosse ela protestante ou católica, independente da denominação – mantendo o ideal mariano para as gerações que se formassem nos primeiros anos republicanos. Por outro lado, os colégios se tornaram um ambiente de autonomia e de exercício de poder tanto para as meninas, que podiam aprender muito mais do que apenas a instrução primária, mas também para as religiosas, que se colocavam à frente da administração das casas religiosas e lidavam com as estratégias necessárias para a manutenção da vida congregacional no Brasil.

Ainda no século XIX, foram criados colégios privados na província de São Paulo voltados exclusivamente à educação feminina, como o Colégio Florence de Campinas, estabelecido em 1863 por Carolina Krug Florence, imigrante vinda da Alemanha. Outro exemplo foi a iniciativa de Nísia Floresta Brasileira Augusta, responsável pelo Colégio Augusto. Ainda que ambos se manifestassem como instituições leigas, eles referendavam a educação religiosa, incluindo em seu currículo a disciplina de Doutrina Cristã (utilizando os escritos do Padre Vieira) e a de História Sagrada – que, no caso do Colégio Augusto, oferecia aulas de religião protestante²³.

O Colégio Piracicabano, fundado em 1879 por Annie e Mary Newman (filhas do pastor metodista Reverendo Newman), também foi uma interessante experiência como colégio de instrução de moças, abrindo uma classe feminina para 12 alunas²⁴. Em 1881, Miss Martha Watts chegou ao Brasil, enviada pelas missões protestantes para Santa Bárbara D'Oeste. Ela entrou em contato com Dr. Manoel Moraes Barros e com seu irmão, Dr. Prudente de Moraes – que moravam em Piracicaba, a cidade vizinha, buscando auxílio para a criação de um colégio, hospedando-se na casa deles. Em 1883, o relatório do inspetor distrital descrevia o colégio Piracicabano como o mais bem montado da região, com 36 alunas. Inicialmente, as escolas americanas protestantes foram muito importantes para veicular a ideologia liberal e democrática na província de São Paulo, além de trazer as inovações pedagógicas (como a coeducação), o magistério feminino e a igualdade para os dois sexos, além da indistinção social e a ausência de proselitismo religioso no ambiente escolar. Este novo olhar para a educação inspirou os reformistas no período pós-republicano a validar a proposta de laicidade do ensino²⁵.

22 SILVA, Michelle Pereira; INÁCIO FILHO, Geraldo. Op. Cit. p.04.

23 A lei provincial nº 34 de 1846 autorizou a abertura e funcionamento dessas escolas, no mesmo ano em que foi criada a primeira Escola Normal em São Paulo e que foi destinada exclusivamente ao sexo masculino. Vinte e dois anos depois, a lei nº 54, de 15 de abril de 1868, instituiu a liberdade no ensino privado com isenção de fiscalização, desobrigando os donos destas instituições a obter autorização da Inspeção Geral da Instrução Pública, extinguindo a necessidade do atestado de moralidade e adaptação anteriormente exigidos. *Em 1878, o relatório do Inspetor de Distrito comunicava a existência, em Campinas, de três bons colégios para o sexo feminino: o da Da. Carolina Florence, com 38 alunas frequentes, o de Da. Inácia Camargo, com 66, e a Escola Internacional, apenas para alunas externas, e fundado no ano anterior, com 48 discípulas. Não há mais informações sobre outros estabelecimentos de ensino.* ÂNGELA, Madre Maria; RODRIGUES, C.R Leda Maria Pereira. **A instrução feminina em São Paulo: subsídios para sua história até a Proclamação da República.** São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1962. P.179.

24 HILSDORF, Maria Lucia. **Francisco Rangel Pestana:** jornalista, político, educador. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Educação/USP: 1986. P.210.

25 ALMEIDA, Jane Soares de. **Ler as letras:** por que educar meninas e mulheres: São Bernardo do Campo/ Campinas: UESP/ Autores Associados, 2007. P.37.

Seu currículo era bastante complexo pois, além das primeiras letras, trazia o ensino de alemão, do francês e do inglês, como a Escola Americana, mas ultrapassava estas temáticas, impulsionando o trabalho com a aritmética, a geometria, a caligrafia, a história universal, a história pátria, a história dos Estados Unidos, a anatomia, a química, a física, a cosmografia e a história sagrada protestante, além dos trabalhos de agulha.²⁶

A Proclamação da República permitiu a expansão da rede de escolas protestantes no estado de São Paulo voltadas para a educação feminina. A Escola Americana, reaberta ainda em 1875 sob a direção da profa. Adelaide de Molina, oferecia aulas conjuntas para meninos e meninas de francês, alemão, desenho, música, piano e canto. Dois professores também lecionavam para os grupos mistos: o Sr. M. A. de Meneses oferecia as lições de aritmética e o diretor da escola ministrava as aulas de inglês. Caso os pais exigissem, as alunas do colégio poderiam receber lições de agulha – mas esta disciplina era opcional, sendo oferecida fora da grade de estudos convencional. A educação moral era abertamente protestante, sendo que a assistência ao culto era obrigatória a todos os estudantes. Miss Elmira Kull era responsável pelo internato feminino e Miss Mary Descomb era a diretora de estudos, tendo consigo várias auxiliares. De acordo com o regimento da escola, a base do sistema de educação era o sentimento de obediência e o respeito aos desejos daqueles que mantinham o estabelecimento, conservando a ordem e a disciplina sem impor castigos severos aos alunos. A palavra de ordem era a *obediência absoluta*. O fumo era proibido a todos os membros da instituição, de alunos a funcionários²⁷. O curso primário era composto de 3 anos e o secundário de 4 séries, sendo o último deles o Curso Normal²⁸.

Enquanto os modelos protestantes para a educação feminina se vinculavam às novas propostas liberais de ampliação de currículos e temáticas, preparando a mulher para os desafios da urbanização e da vida pública (ainda que mantendo os ensinamentos religiosos, os trabalhos manuais opcionais e a formação moral da *boa moça cristã* obediente e submissa), as propostas curriculares católicas tiveram dois nortes principais: a educação das elites e a instrução das meninas das camadas mais baixas.

As congregações religiosas femininas que primeiro chegaram ao Brasil no final do século XIX e nos primeiros anos republicanos foram aquelas oriundas das terras francesas e portuguesas²⁹. Fruto da expansão religiosa ocorrida na Europa a partir da metade do Oitocentos, as congregações femininas decidiram se instalar em diversas regiões da América e da África e, com a abertura para as novas congregações com a lai-

26 **Relatório de 15 de junho de 1883 enviado ao Inspetor Geral**, Dr. Francisco Aurélio de Souza Carvalho – Arquivo do Estado – Instrução Pública – Piracicaba.

27 ÂNGELA, Madre Maria; RODRIGUES, C. R. Leda Maria Pereira. Op. Cit. p.190.

28 O programa do curso normal da Escola Americana continha temas ligados à *fisiologia, higiene escolar, metodologia, noções de química, filosofia intelectual e um esboço biográfico dos reformadores do ensino, além dos meios para desenvolver o caráter pedagógico*. ÂNGELA, Madre Maria; RODRIGUES, C. R. Leda Maria Pereira. Op. Cit. pp. 190-1.

29 O padre Laércio Dias de Moura publicou, em 2000, um grande compêndio elencando as ordens e congregações que iniciaram ou retomaram o trabalho na educação brasileira depois da Proclamação da República. De acordo com ele, *as Filhas de Maria Auxiliadora, fundadas por Dom Bosco juntamente com Santa Maria Mazzarello, chegaram ao Brasil em 1892, chamadas para iniciar em Guaratinguetá, SP, o Colégio Nossa Senhora do Carmo, com internato, externato, cursos primário e profissional e uma escola noturna gratuita*. Ele aponta ainda para as obras salesianas de Araras, em 1895, de Ponte Nova, em 1896, para o Colégio Nossa Senhora Auxiliadora, equiparado às escolas normais mineiras em 1899. Mostra a criação do colégio de Batatais, em 1904, o Colégio de Santa Inês, em 1907, o de Ribeirão Preto, em 1918, além do de Corumbá (MT) e o Externato Nossa Senhora, no Belenzinho. Além disso, o autor destaca as outras congregações religiosas que se instalaram no Brasil no mesmo período, vindas da Europa dentro do processo das expansões religiosas, como os Pequenos Irmãos de Maria (os Maristas), os Carmelitas, a Congregação de Nossa Senhora (Cônegas de Santo Agostinho), os Irmãos Lassalistas (Instituto dos Irmãos das Escolas Cristãs), os Barnabistas, as Escravas do Divino Coração, a Congregação das Irmãs Marcelinas e as Irmãs de Assunção. Ele destaca que, entre 1889 e 1920, foram criadas 176 escolas católicas no país e, entre 1921 e 1930, outras 101 foram fundadas, apontando para o crescimento destas instituições. Sobre o tema, ver MOURA, Pe. Laércio Dias. “A Primeira República” in **A Educação Católica no Brasil**. São Paulo/Brasília: Edições Loyola/Associação Nacional de Mantenedoras de Escolas Católicas do Brasil, 2000, PP. 93-119.

cização do Estado, viram no Brasil uma terra fértil para a multiplicação de sua obra, tornando-se, ao mesmo tempo, mensageiras da cultura de seus países e mediadoras entre a cultura europeia e a sociedade brasileira³⁰.

O papel mediador destas religiosas, unido ao modelo do internato, atraiu as famílias da elite agrária brasileira para matricular suas filhas nas escolas católicas francesas e portuguesas, especialmente, transformando-as nas representantes da cultura europeia e da pureza moral em solo brasileiro. Um dos principais exemplos deste modelo de ensino foi o Colégio Nossa Senhora do Patrocínio de Itu, guiado pelas irmãs da congregação de São José de Chambéry, cujo objetivo era formar jovens sociáveis, cultas, polidas e, acima de tudo, católicas convictas, que difundissem em sua família os valores do catolicismo ultramontano. As irmãs defendiam a importância da educação feminina à imagem de Maria, sendo formalmente administrada por Madre Teodora, a superiora. A formação para a prática das virtudes e o ornamento do espírito assumiam vital importância, visto que

Formar as meninas na prática das virtudes que convém ao seu sexo; fazer com que cedo contraíam hábitos de ordem, modéstia, trabalho; inspirar-lhes com o amor à religião, um grande afeto às obrigações que ele impõe; ornar o seu espírito com uma instrução apropriada à sua idade e aos deveres que um dia terão de cumprir na sociedade; eis o fim a que se propõem as Irmãs de São José no seu desvelo para com as jovens pensionistas, cuja educação lhes é confiada³¹.

As Irmãs de São José de Chambéry seguiam um currículo comum às comunidades religiosas francesas e portuguesas, buscando oferecer às suas alunas a instrução religiosa como base única de toda a boa educação. O curso de literatura era calcado no gênero epistolar e havia também um curso de história sagrada. Como seu destino natural era o cuidado da casa, recebiam diversos cursos de trabalhos manuais, especialmente aqueles ligados à economia doméstica (como os remendos) e toda espécie de costuras e pontos de meias, afora as chamadas *obras de gosto*, como bordados, pintura, flores artificiais e pontos de tapete. Além disso, as alunas deveriam receber aulas de gramática portuguesa, conhecer os diversos gêneros de caligrafia e dominar o francês, garantindo sua boa apresentação social. Como deveriam ser formadas como uma boa companhia para seus futuros esposos, deveriam receber, também, noções de botânica natural, geografia, cosmografia, aritmética, história geral e ditas de física. Como disciplinas extracurriculares, podiam receber aulas de desenho, canto, piano, alemão e inglês – todas oferecidas fora do horário regular de aulas³².

A proposta educacional do catolicismo ultramontano gravitava em torno da família e, por sua vez, orientava-se ao redor da figura materna. A mulher precisava ser educada a partir para ser cristã convicta, mãe e polida, a fim de imprimir seus valores ao grupo social, garantindo a implantação de um projeto social que ultrapassava os limites pessoais. Por isso, o programa de ensino destas instituições contemplava mais as matérias que reforçassem a sociabilidade e a cultura das mulheres, ao lado de seu lastro religioso.

No entanto, algumas instituições religiosas chegaram ao Brasil buscando um público distinto, como foi o caso das congregações italianas, dentre as quais estão as Filhas de Maria Auxiliadora. Elas foram enviadas ao Brasil buscando atender as necessidades educativas dos imigrantes instalados nas lavouras e nas grandes cidades, além de prestar auxílio às meninas das camadas populares, não somente com a educação primária, mas também através dos oratórios festivos e da educação profissional. Ainda que tenham chegado ao Brasil em 1892, sua expansão se deu durante o governo do inspetor salesiano Pe. Carlos Peretto (1895-

30 ROGERS, Rebecca. “Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional”. **Pro-Posições**, v. 25, nº 1 (73), jan.-abr. 2014. p.60.

31 **Prospecto da Casa de Educação N. S. do Patrocínio de Itu**. Arquivo do Colégio N. S. do Patrocínio, Itu.

32 BENCOSTTA, Marcus Albino Levy. CUNHA, Maria Iza Gerth da. Educação feminina católica e educação masculina protestante no Brasil do século XIX: fragmentos de uma história institucional e cultural. **Educação & linguagem**. Ano 11, nº 18, jul-dez. 2008. P.37.

1908), que dedicou a principal atenção das salesianas para o atendimento aos jovens de origens mais humildes, tendo como principal obstáculo o preconceito contra o trabalho manual no Brasil – que lembrava a escravidão e fazia com que a população procurasse o ensino secundário para suas filhas, fazendo com que a possibilidade do ensino profissional se transformasse em uma saída viável para as camadas populares³³.

Os prospectos escolares das Filhas de Maria Auxiliadora traziam as súmulas e currículos dos programas de ensino, incluindo as atividades extracurriculares consideradas como indispensáveis para o aprimoramento da formação feminina de forma completa, dentre as quais estava a firmeza de vontade, a galhardia do corpo, a disciplina, os hábitos de ordem, o respeito à autoridade e a formação sadia dos hábitos de prática religiosa. Eles sintetizavam as práticas educativas sendo, em sua maioria, internatos que abrigavam meninas de origens muito diversa – desde filhas de fazendeiros de outros estados, passando por meninas oriundas de famílias imigrantes (especialmente italianas e portuguesas), até meninas de grupos sociais muito humildes que possuíam bolsas integrais. Em alguns casos, como mostraram os registros do Colégio de Santa Inês, a quantidade de bolsistas era tamanha que trazia problemas para o sustento das classes: em 1914, de 21 alunas do primeiro ano do ensino primário, apenas 4 alunas eram pagantes³⁴. Os currículos do ensino primário ofereciam aulas de álgebra, aritmética, português, história pátria, geografia, ciências, francês, ginástica, caligrafia, desenho, música e religião, mas as alunas eram avaliadas também por sua polidez, por seu trabalho e por seus “procedimentos” (que envolviam sua conduta em sala de aula, sua disciplina e sua organização)³⁵.

REFERÊNCIAS

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: Mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ALMEIDA, Jane Soares de. **Ler as letras: por que educar meninas e mulheres: São Bernardo do Campo/ Campinas: UESP/ Autores Associados, 2007.**

_____. **Mulher e educação: a paixão pelo possível.** São Paulo: UNESP, 1998.

ÂNGELA, Madre Maria; RODRIGUES, C.R Leda Maria Pereira. **A instrução feminina em São Paulo: subsídios para sua história até a Proclamação da República.** São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1962.

BENCOSTTA, Marcus Albino Levy. CUNHA, Maria Iza Gerth da. Educação feminina católica e educação masculina protestante no Brasil do século XIX: fragmentos de uma história institucional e cultural. **Educação & linguagem.** Ano 11, nº 18, jul-dez. 2008.

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

BURITI, Iranilson. Espaços de Eva: a mulher, a honra e a modernidade no Recife dos anos 20 (século XX). In **Revista História Hoje.** São Paulo, nº5, 2004.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano.** Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

DEL PRIORE, Mary. **A mulher na história do Brasil.** São Paulo: Contexto, 1988.

HAHNER, June E. **A Mulher no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HILSDORF, Maria Lucia. **Francisco Rangel Pestana: jornalista, político, educador.** Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Educação/USP: 1986.

33 ISAÚ, Pe. Manoel. Educação salesiana no Brasil Sudeste de 1880 a 1922: dimensões e atuação em diversos contextos. **Projeto HistedBR 20 anos.** Disponível em http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Manoel_Isau_artigo.pdf Acesso 07 mar. 2018. P.01.

34 **Livro de Atas do Colégio de Santa Inês, 1914.**

35 **Livro de Resultados dos Exames Finais do Colégio de Santa Inês, 1908-1924.**

ISAÚ, Pe. Manoel. Educação salesiana no Brasil Sudeste de 1880 a 1922: dimensões e atuação em diversos contextos. **Projeto HistedBR 20 anos**. Disponível em http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/artigos_pdf/Manoel_Isau_artigo.pdf Acesso 07 mar. 2018.

Livro de Atas do Colégio de Santa Inês, 1914.

Livro de Resultados dos Exames Finais do Colégio de Santa Inês, 1908-1924.

LOURO, Guacira Lopes. Mulheres na sala de aula. In DEL PRIORE, Mary (org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006.

MARTINS, Ana Paula Vosne. Disciplina e piedade: o movimento feminino católico brasileiro no começo do século XX. in **Revista Brasileira de História das Religiões**. Anpuh. Ano IX, nº 26. Set/Dez 2016.

MENDES, Raymundo Teixeira. **A Preeminência Social e Moral da Mulher**. Rio de Janeiro: Igreja do Apostolado Positivista do Brasil. 1908.

MOURA, Pe. Laércio Dias. “A Primeira República” in **A Educação Católica no Brasil**. São Paulo/Brasília: Edições Loyola/Associação Nacional de Mantenedoras de Escolas Católicas do Brasil, 2000, PP. 93-119.

NUNES, Maria José Rosado. “Freiras no Brasil”. DEL PRIORE, Mary (org.). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006.

Prospecto da Casa de Educação N. S. do Patrocínio de Itu. Arquivo do Colégio N. S. do Patrocínio, Itu. **O Sexo Feminino**. 25 de outubro de 1873.

Relatório de 15 de junho de 1883 enviado ao Inspetor Geral, Dr. Francisco Aurélio de Souza Carvalho – Arquivo do Estado – Instrução Pública – Piracicaba.

ROGERS, Rebecca. “Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional”. **Pro-Posições**, v. 25, nº 1 (73), jan.-abr. 2014.

SILVA, Michelle Pereira; INÁCIO FILHO, Geraldo. “Mulher e educação católica no Brasil (1889-1930): do lar para a escola ou a escola do lar?” **Revista HistedBR On-line**. Número 15, Setembro/2004.

XAVIER, Maria Elizabete; RIBEIRO, Maria Luisa; NORONHA, Olinda Maria. **História da Educação: A escola no Brasil**. São Paulo: FTD, 1994.

SOCIABILIDADE CATÓLICA: RELIGIÃO E POLÍTICA EM MATO GROSSO NA DÉCADA DE 1930

CÂNDIDO MOREIRA RODRIGUES¹

Resumo: Investigamos as articulações entre lideranças da elite hierárquica e intelectual católica do Rio de Janeiro, a partir de figuras como o Cardeal Dom Sebastião Leme e Alceu Amoroso Lima, e a Igreja Católica no Mato Grosso, esta liderada pelo então Arcebispo Dom Francisco de Aquino Correia. Mais particularmente a pesquisa investiga as articulações relativas a um dos projetos católicos voltados para a ação política entre 1932 e 1933, relativo à expansão da Liga Eleitoral Católica do Rio de Janeiro para Mato Grosso. Tais articulações giravam em torno do objetivo consolidar as relações de poder entre a Igreja Católica, o Estado e políticos em torno de pautas em maior escala de interesse da Igreja e que estariam na Constituinte de 1933 e respectiva Constituição de 1934. As fontes primárias para esta investigação constituem-se em primeiro lugar de correspondências trocadas entre Amoroso Lima, o Cardeal Leme e Dom Francisco de Aquino Correa e, em segundo lugar, do periódico A Cruz.

Palavras-chave: Catolicismo, Política, Intelectuais, Brasil República, Mato Grosso.

INTRODUÇÃO

Há considerável tempo estudos têm dedicado atenção à ressignificação da interpretação da presença do fenômeno religioso no espaço público. Para alguns, as religiões foram progressivamente criando estratégias de permanência nesse espaço de forma a favorecer a ressignificação do sagrado, junto ao indivíduo ou em relação ao Estado (BERGER, 2001, 2017, p.15;p.146). Outros evidenciaram a presença no espaço público de diferentes formas de expressão da crença, de significações religiosas e também de autonomia na referência ao sagrado, predominantemente a partir de um caminho de individualização do crer mas também sob perspectivas coletivas, cujas evidências, por exemplo, puderam ser mensuradas nas relações de instrumentalizações recíprocas entre o religioso e o político (DONEGANI, 1998; COUTROT, 2003). Tal processo foi também estudado a partir de um olhar atento à questão da naturalização (inculcação dos esquemas de percepção também concernentes às estruturas políticas) e da autoridade (religiosa e simbólica) (BOURDIEU, 2007).

Mais recentemente, Peter Berger propôs um novo e instigante paradigma para compreensão da relação das religiões com e na modernidade, a partir da perspectiva dos pluralismos no espaço público, demonstrando a “coexistência de diferentes religiões” e também de “discursos religiosos e seculares” (BERGER, 2017, p.9).

Tomando Eisenstadt (2001) e Berger como referências, entendo que suas contribuições são úteis para a compreensão da experiência histórica do Brasil dentro do quadro do avanço de uma modernidade diversa, com dimensões de secularização social e de laicidade do Estado multifacetados - com olhar particular à presença do catolicismo no espaço público de princípios do século XX.

No Brasil de princípios do século XX podemos observar um processo de coexistência tanto da incorporação de temas, formas institucionais e elementos da modernidade com características universalistas, quanto da permanência de componentes das identidades “tradicionais”, por exemplo expressos em determinados nos discursos e nas práticas de muitos setores Igreja Católica.

Nos anos 1930 e 1940 a Igreja Católica orientou seus projetos com objetivos claros de ampliação da sua presença no meio social e político. São criados uma rede de periódicos católicos e de editoras (RODRI-

1 Docente do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da UFMT. Membro da Rede História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo – candidomr77@gmail.com

GUES & PEIXOTO, 2021), o movimento Ação Católica Brasileira, desenvolvida forte atuação no campo educacional (GONÇALVES, 2018), com instituições de ensino em nível superior, a exemplo do Instituto Católico de Estudos Superiores, bem como uma forte atuação no campo político institucional – com a Liga Eleitoral Católica (RODRIGUES & PEIXOTO, 2019).

O núcleo das propostas da Igreja Católica voltava-se para a expansão das instituições e das ideias católicas pelo território nacional, tendo como centros difusores principais cidades como Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte. Os objetivos maiores visavam o fortalecimento da presença da Igreja no espaço público social e também nas bases do Estado, uma vez que suas ações se faziam sentir nas diversas camadas sociais e em níveis diferenciados. Eram também presentes nas estruturas do Estado seja por meio da presença de católicos em postos administrativos, seja por meio da aprovação de leis que viessem a atender aos seus interesses institucionais. Há que se mencionar também a eleição de candidatos apoiados pelos católicos aos mais diversos postos políticos, muitos deles integrantes fervorosos da Igreja.

No Brasil do período em estudo há um Estado que é formalmente laico, mas em termos concretos privilegia as relações com o catolicismo em suas mais variadas instâncias². Há também uma sociedade que não está amplamente secularizada pois, seja o catolicismo ou outras denominações religiosas, coexistem abertamente no espaço público (e em tensões constantes) com forte inserção nos campos cultural e político.

A partir das premissas apresentadas propomos uma análise compreensiva sobre a presença do catolicismo no Brasil de princípios do século XX, por meio do estudo das interações entre catolicismo e política evidenciadas na análise do processo articulação para a criação da Liga Eleitoral Católica no Estado de Mato Grosso em 1932.

INTERAÇÕES PARA A CRIAÇÃO DA LIGA ELEITORAL CATÓLICA EM MATO GROSSO

A relação da Igreja Católica com a política partidária institucional no Brasil das primeiras décadas do século XX pode ser exemplificada também por meio de um caso exemplar: a eleição, aos 32 anos, do então bispo Francisco de Aquino Correia³ para governador do Estado de Mato Grosso pelo período de 1918 a 1922. Em seu estudo clássico, Miceli (1988) já se referia a tal caso nos seguintes termos: “Afora alguns padres que exerceram importantes funções de liderança nos círculos oligárquicos... apenas d. Aquino Correa ocupou o cargo de presidente estadual em Mato Grosso...” (p.27). Mais tarde, em fins 1927, Francisco de Aquino Correia foi empossado na Academia Brasileira de Letras à sucessão de Lauro Müller. O episódio foi amplamente descrito pela imprensa nacional, à exemplo da edição do Jornal do Brasil, de 1 de dezembro de 1927, com matéria intitulada: “Na Academia Brasileira. Foi recebido D.Aquino Correa”, onde descreve que “poucas vezes a Academia tem tido numa de suas festas, uma concorrência tão seleta, elementos femininos tão ilustres, uma *elite* intelectual e política tão brilhante”⁴. O periódico destaca entre os presentes, Washington Luís (presidente da República), membros da casa militar, Dom Sebastião Leme, Dom Henrique Cesar Fernandes, generais, marechais, comandantes militares, entre outros.

2 Aqui cabe uma referência ao princípio de laicidade, muito postulado e igualmente contestado no período histórico em análise. Considero a proposição de Pena-Ruiz adequada como parâmetro de referência: “A laicidade é a afirmação originária do povo como a união de homens livres e iguais. A liberdade em questão é essencialmente aquela da consciência, que não se submete a nenhum ‘credo’ obrigatoriamente. A igualdade é aquela que diz respeito ao status das preferências espirituais pessoais. (...) Laica é a comunidade política na qual todos podem se reconhecer, permanecendo a opção espiritual assunto privado” (PENA-RUIZ, 2013, p.22-23).

3 Francisco de Aquino Correia (Cuiabá-MT 2/04/1885 – São Paulo-SP 22/03/1956) foi Governador do Estado de Mato Grosso (1918-1922) Arcebispo de Cuiabá, escritor, editor de periódicos, membro da Academia Brasileira de Letras. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/CORREIA,%20Aquino.pdf> e <https://www.academia.org.br/academicos/aquino-correia-dom/biografia> Acesso em: 13/10/2022.

4 Na Academia Brasileira. Foi recebido D.Aquino Correa. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, p.6, n.286,1 de dezembro de 1927. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=030015_04&pagfis=60845. Acesso em: 15 de novembro de 2022.

No período em estudo, a Igreja Católica em Mato Grosso passou por diversas dificuldades e a condição da Arquidiocese era considerada ruim, especialmente devido à falta de estrutura e de recursos. Tal quadro levou o Arcebispo Francisco de Aquino Correia à defesa da reaproximação entre a Igreja e o Estado, com a finalidade de promover o que considerou ser a cristianização social e a articulação com o poder político - chegando ao caso extremo de eleger-se governador do Estado. Do mesmo modo, para Marin, “a ofensiva católica pretendia superar a crise política, moral e cívica e regenerar o Brasil e o regime republicano por meio da reintrodução de Deus na política e na sociedade, e por meio da união dos brasileiros em torno do comum, a favor do progresso espiritual e material (MARIN, 2016, p.157; 2018, p.782). Ainda para o mesmo autor, o Arcebispo Francisco de Aquino Correia “tornou-se uma figura de proeminência em nível nacional ao conquistar grande influência social e política, assim como foi um dos porta-vozes do conservadorismo em voga no Brasil desde a década de 1920” (2016, p.156). Mais recentemente, o mesmo autor analisou a relação do referido Arcebispo com a construção da identidade mato-grossense e demonstrou sua quase que natural orientação aos “postulados de Roma” com posições contrárias, por exemplo, ao comunismo, ao capitalismo liberal e mesmo às linhas mestras da democracia: “No Brasil, filiava-se ao Movimento de Restauração da Sociedade Nacional em Cristo, conhecido como Idade Nova ou Neocristandade, liderado por D. Sebastião Leme da Silveira Cintra” (MARIN, 2018, p.782).

Vale lembrar que o Rio de Janeiro foi o centro organizador e irradiador das propostas da LEC, tema esse de amplo domínio da historiografia brasileira. Pensando nas premissas teóricas das escalas espaciais e temporais (SIRINELLI, 2014), me interesse aqui em historicizar em que medida a LEC se expandiu particularmente para o Estado de Mato Grosso, alvo desta investigação.

Embora o processo mais intenso de articulações em torno da criação e da expansão da LEC em Mato Grosso tenha ocorrido entre 1932 e 1934, as fontes nos revelam que tratativas já estavam sendo feitas, pelo menos, desde fins do ano de 1930 – logo após ao golpe de Estado promovido por Getúlio Vargas e seus apoiadores. É o que podemos notar da correspondência entre o Cardeal Sebastião Leme da Silveira Cintra e o Arcebispo Francisco de Aquino Correia, por exemplo, em 24 de dezembro de 1930. Nesta carta, o Cardeal Leme solicita-lhe ampla mobilização programática junto aos bispos de Mato Grosso em defesa das reivindicações católicas que, a seu ver, deveriam ser contempladas na nova Constituição a ser elaborada, bem como no código civil e em leis e regulamentos complementares. Como parte da estratégia de ação política, o Cardeal Leme definiu dois pontos como centrais a serem mobilizados sob a premissa maior de manter a “unidade de orientação e de ação” dos católicos diante do novo cenário de instabilidade política: “1) discreta e forte atuação, direta e indireta, a ser desenvolvida desde já, junto do Governo e dos elementos capazes de influir; 2) preparar, para ocasião oportuna, uma impressionante campanha de opinião pública, por meio da imprensa, conferências, telegramas, reuniões, etc.”.⁵ Percebendo as consequências institucionais e sociais causadas pela tomada do poder pelos militares e por Vargas e as repercussões daí decorrentes na reconfiguração das forças políticas regionais e nacionais, o Cardeal Sebastião Leme da Silveira Cintra lançou, de imediato, além da estratégia de ação, também os pontos que, em sua ótica, deveriam ser atendidos pelo Estado brasileiro em favor da Igreja. Quase todos seriam amplamente debatidos na Assembleia Constituinte e estariam presentes no texto da Constituição de 1934 – mas não sem concessões dos católicos. O excerto a seguir, embora amplo, merece a leitura atenta em razão da sua historicidade e da relevância para a compreensão dos desdobramentos posteriores, de interesse desta investigação:

I-Promulgação da Constituição em nome de Deus ou, quando menos, declaração formal de que a religião católica é a religião do povo brasileiro. (Seria um golpe no ateísmo e agnosticismo do Estado). 2) Quanto ao ensino do catecismo, seja ministrado a todos os alunos que, por seus pais, não tenham alegado outra crença, por ocasião da matrícula. (Na medida do possível, a lei italiana, depois da concordata). 3) No mesmo intuito, que os

5 CINTRA, Cardeal Sebastião Leme da Silveira. [Correspondência]. Destinatário Arcebispo Francisco de Aquino Correia. Rio de Janeiro, 24 de dezembro de 1930. Caixa 116 - Arquivo da Arquidiocese de Cuiabá.

princípios religiosos e morais da religião informem todo o ensino público desde a escola primária até as universidades, inclusive sendo absolutamente vedado fazer-se propaganda ou insinuação contrárias aos sentimentos do povo brasileiro. 4) Supressão total das medidas de exceção que na Constituição de 24 de fevereiro de 1891 foram sancionadas para religiosos. (Voto, naturalização). 5) Que no estado de sítio não fique suspensa a liberação de culto, como, infelizmente, se estabeleceu de modo implícito na última reforma constitucional. 6) Modificação de todos os termos que na atual Constituição facultam interpretações anticatólicas, v.g.: “ensino religioso”, “cemitérios secularizados” e o mais que se refere à proibição de subvenções, relações entre o Estado e a Igreja, etc.. 7) Isenção do serviço militar para o clero e seminaristas.⁶

O Arcebispo Francisco de Aquino Correia, respondeu a missiva do Cardeal Leme em 24 de janeiro de 1931 e subscreveu “todo o programa e todo o processo das justas reivindicações projetadas”⁷ às quais considerava ter a Igreja Católica “direito e dever de pleitear na nova legislação da República”⁸.

Como se infere, as interações de sociabilidade podem ser observadas por meio da troca de correspondências relativas às tratativas sobre as estratégias programáticas e os meios de ação a serem adotados tanto pela hierarquia da Igreja Católica quanto pelos seus defensores leigos. Tais tratativas resultariam, também, na criação da Liga Eleitoral Católica no Rio de Janeiro e depois em outras unidades do país, como o Estado de Mato Grosso – caso aqui em estudo.

Na estratégia arquitetada com empenho direto de Alceu Amoroso Lima, após alcançado o objetivo maior da LEC, tratava-se então de promover a inserção e a interação dos católicos nos círculos dos poderes estatais nas diferentes regiões do Brasil - o que deveria ser feito por meio do trabalho político de alistamento e da presença de seus quadros e interesses nas Assembleias Estaduais. A solicitação da liderança católica baseada no Rio de Janeiro tinha como objetivo fazer com que as Juntas estaduais da LEC, por meio de suas lideranças e dos associados, se empenhassem com mais afinco na mobilização tanto de candidatos que fossem católicos praticantes ou que apoiassem a causa, quanto de eleitores que estivessem dispostos a estar em suas bases eleitorais angariando votos. A pretensão declarada por Amoroso Lima, diante das eleições de 1934, era a de compor a Câmara Federal com dois terços de deputados que fossem defensores dos princípios católicos conquistados na Constituição de 1934. Mas Amoroso Lima alertava também para a necessidade de certos cuidados em relação ao tratamento a ser dado aos candidatos. Revelava fissuras ocorridas junto a políticos e a partidos que diziam estar na base de apoio das causas católicas na Constituinte de 1933 mas que, na última hora, não haviam votado favoráveis ou cumprido os compromissos assumidos anteriormente.

A arquitetura política proposta por Amoroso Lima em nome da LEC e apoiada pelo Cardeal Sebastião Leme da Silveira Cintra refletia um domínio profundo dos meandros da política partidária, em defesa da Igreja Católica – embora se declarasse fora e acima dos partidos. O método político de abordagem a possíveis candidatos incluía, acima de tudo, absoluto rigor na escolha daqueles de “notórias convicções religiosas e toda confiança” e, em casos duvidosos, expressava o mais amplo rigor na solicitação de assinatura de um “termo individual de cada candidato, não sendo suficiente o do Partido, como em certos casos se viu na Constituinte”⁹. Havia também a recomendação incisiva de não apoiar chapas que não fossem integralmente compostas por candidatos que aceitassem os postulados católicos, incluindo-se aí a necessidade de represálias concretas a dissidentes. Por exemplo, a exclusão de nomes, a alteração e a constituição de novas chapas

6 CINTRA, Cardeal Sebastião Leme da Silveira. [Correspondência]. Destinatário Arcebispo Francisco de Aquino Correia. Rio de Janeiro, 24 de dezembro de 1930. Caixa 116 - Arquivo da Arquidiocese de Cuiabá.

7 CORREIA, Arcebispo Francisco de Aquino Correia. [Correspondência]. Destinatário Cardeal Sebastião Leme da Silveira Cintra. Cuiabá, 24 de janeiro de 1931. Caixa 116 - Arquivo da Arquidiocese de Cuiabá.

8 Idem, *ibidem*.

9 LIMA, Alceu Amoroso. [Correspondência]. Destinatário Junta Estadual da Liga Eleitoral Católica de Cuiabá. Rio de Janeiro, 06 de julho de 1934. Caixa 103 - Arquivo da Arquidiocese de Cuiabá.

e a recomendação delas aos eleitores: “basta haver um nome contrário a nós, em uma chapa, para que não devam os católicos votar sob essa legenda”¹⁰, sentenciava Amoroso Lima.

Os investimentos feitos pela Igreja Católica neste momento tinham por objetivo central ampliar o seu poder religioso e político para além de esfera privada, avançando com maior solidez no espaço público e, de modo mais enfático, junto ao poder político do Estado – daí a relevância de uma Liga Eleitoral como agente de mobilização das forças políticas mas também como elemento de poder junto ao Estado (haja vista os seus integrantes e dirigentes, todos integrantes do núcleo do Estado). É o que se pode confirmar, de forma incontestada, nas palavras do Arcebispo Francisco de Aquino Correia, reproduzidas pela imprensa católica *A Cruz*:

Ora, o meio eficaz, que se nos oferece agora para aumentar o prestígio da religião, é fazê-la penetrar nas instituições, que vão ser consagradas na carta magna da nacionalidade, ou seja, na nova Constituição Política do Brasil. (...) Eis aí a necessidade de eleger constituintes que se comprometam a isso. Eis aí a necessidade de voto de todos. Eis aí a importância do voto feminino, ao qual a mulher católica não pode faltar, sem graves responsabilidades perante Deus e a Pátria. Eis aí, enfim, a organização da *Liga Eleitoral Católica*, cujo fim próprio é exatamente prestigiar a religião na vida pública do País¹¹.

No caso do estado de Mato Grosso, a adesão à LEC se deu por parte de pessoas com perfis socioprofissionais e faixas etárias variadas. Havia professores(as), funcionários(as) públicos(as), funcionários(as) do judiciário, magistrados, jornalistas, escritores e fiéis em geral, com idades entre 25 a 50 anos. Além da ficha de filiação, era obrigatória a assinatura de um documento de concordância com compromissos que basicamente eram os mesmos propostos pela LEC em nível nacional: 1) cumprir com o dever eleitoral e 2) votar de acordo com a orientação da LEC nos temas definidos como inegociáveis: a) promulgação da Constituição em nome de Deus; b) ensino religioso facultativo nas escolas públicas; c) reconhecimentos dos efeitos civis para o casamento celebrado em qualquer culto religioso; d) assistência religiosa às classes armadas. Tal dinâmica organizacional da Liga Eleitoral Católica era replicada em todas as regiões do país, mas com particularidades nas interações com as forças políticas regionais e locais.

Em Mato Grosso a atuação da LEC em favor dos interesses católicos se intensificou ao longo do ano de 1933 e, especialmente, durante os trabalhos da Assembleia Constituinte (nov.1933-jun.1934). Tal atuação se deu por meio do periódico *A Cruz*, mas também com as articulações e as mobilizações pessoais e institucionais da Igreja Católica levadas à frente pessoalmente pelo Arcebispo Francisco de Aquino Correia, por bispos, padres, fiéis, políticos, juristas e profissionais dos mais vários estratos de formação espalhados por todo o Estado. Em termos de representação político-partidária na Constituinte de 1933, o estado de Mato Grosso contou com quatro representantes, sendo um pela oposição e três governistas: Generoso Ponce Filho (Partido Liberal Mato Grossense/governo), Alfredo Correa Pacheco (Partido Liberal Mato Grossense/

10 LIMA, Alceu Amoroso. [Correspondência]. Destinatário Junta Estadual da Liga Eleitoral Católica de Cuiabá. Rio de Janeiro, 06 de julho de 1934. Caixa 103 - Arquivo da Arquidiocese de Cuiabá. Em carta circular do dia seguinte, 07 de julho, endereçada à todas as juntas estaduais da LEC, Amoroso Lima solicitava apoio financeiro, na quantidade mínima de cinquenta mil réis, revelando assim as dificuldades e as exigências de financiamento para custear as atividades de gestão e políticas da Junta Nacional da LEC no Rio de Janeiro. Ver - LIMA, Alceu Amoroso. [Correspondência]. Destinatário Junta Estadual da Liga Eleitoral Católica de Cuiabá. Rio de Janeiro, 07 de julho de 1934. Caixa 103 - Arquivo da Arquidiocese de Cuiabá. Tal pedido refeito por Amoroso Lima em 11 de julho, desta vez em carta nominal ao Arcebispo Francisco de Aquino Correia, destacando que tais estratégias de financiamento da LEC haviam sido “elaboradas sob as vistas de Sua Eminência o Sr. Cardeal Leme, que as aprovou” – bem como refletiam “inúmeras dificuldades” que surgiriam “durante os trabalhos preparatórios do futuro pleito”. Ver LIMA, Alceu Amoroso. [Correspondência]. Destinatário Junta Estadual da Liga Eleitoral Católica de Cuiabá. Rio de Janeiro, 11 de julho de 1934. Caixa 103 - Arquivo da Arquidiocese de Cuiabá.

11 LIGA ELEITORAL CATÓLICA. A sua fundação nesta arquidiocese. *A Cruz*, Cuiabá, p.1, n.1065, 29 de jan.1933. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/765880/4331> Acesso em: 20 de outubro de 2022.

governo), Francisco Villanova (Partido Liberal Mato Grossense/governo) e José dos Passos Rangel Torres (Partido Constitucionalista/oposição) (DA SILVA, 2019, p.131). Tais mobilizações ainda merecem melhor olhar da historiografia que se dedica ao estudo do catolicismo em Mato Grosso e não serão aqui abordadas em maior profundidade pois fogem ao escopo de nossa investigação.

CONCLUSÃO

Nos anos 1930, Francisco de Aquino Correia, já Arcebispo de Cuiabá, será o responsável pela implantação da Liga Eleitoral Católica no estado de Mato Grosso. Ação essa promovida por meio de articulações de uma rede de lideranças católicas na qual ele se inseriu a fim de procurar promover uma maior integração da Igreja em Mato Grosso com as linhas mestras alicerçadas pelo Cardeal Sebastião Leme da Silveira Cintra e por Amoroso Lima no Rio de Janeiro. Para tal, Francisco de Aquino Corrêa investiu o seu capital político e cultural (derivado também do seu status de religioso, de político e também de membro da Academia Brasileira de Letras), fazendo uso inclusive da imprensa católica por meio do jornal A Cruz.

Os católicos em geral, espalhados por todos os cantos do Brasil, estavam orientados a apoiar e a votar nos candidatos indicados pela Liga Eleitoral Católica e, para tanto, podiam fazer uso das relações políticas, religiosas e culturais de que dispunham, seja nos círculos mais elitizados ou nas camadas mais populares. Os espaços de sociabilidades, as comemorações, os encontros religiosos, as cerimônias, as reuniões das agremiações masculinas e femininas católicas, a imprensa católica, foram alguns dos espaços e dos meios empregados na estratégia de convencimento de candidatos e de fiéis em defesa das pautas políticas católicas no espaço público.

REFERÊNCIAS

FONTES

Na Academia Brasileira. Foi recebido D.Aquino Correa. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, p.6, n.286,1 de dezembro de 1927. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=030015_04&pagfis=60845. Acesso em: 15 de novembro de 2022.

CINTRA, Cardeal Sebastião Leme da Silveira. [Correspondência]. Destinatário Arcebispo Francisco de Aquino Correia. Rio de Janeiro, 24 de dezembro de 1930. Caixa 116 - Arquivo da Arquidiocese de Cuiabá.

CORREIA, Arcebispo Francisco de Aquino Correia. [Correspondência]. Destinatário Cardeal Sebastião Leme da Silveira Cintra. Cuiabá, 24 de janeiro de 1931. Caixa 116 - Arquivo da Arquidiocese de Cuiabá.

LIMA, Alceu Amoroso. [Correspondência]. Destinatário Junta Estadual da Liga Eleitoral Católica de Cuiabá. Rio de Janeiro, 06 de julho de 1934. Caixa 103 - Arquivo da Arquidiocese de Cuiabá.

LIMA, Alceu Amoroso. [Correspondência]. Destinatário Junta Estadual da Liga Eleitoral Católica de Cuiabá. Rio de Janeiro, 07 de julho de 1934. Caixa 103 - Arquivo da Arquidiocese de Cuiabá.

LIMA, Alceu Amoroso. [Correspondência]. Destinatário Junta Estadual da Liga Eleitoral Católica de Cuiabá. Rio de Janeiro, 11 de julho de 1934. Caixa 103 - Arquivo da Arquidiocese de Cuiabá.

LIGA ELEITORAL CATÓLICA. A sua fundação nesta arquidiocese. *A Cruz*, Cuiabá, p.1, n.1065,29 de jan.1933. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/765880/4331> Acesso em: 20 de outubro de 2022.

BIBLIOGRAFIA

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: Uma visão global. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: n. 21/1, 2001. P. 9-23.

BERGER, Peter. *Múltiplos altares da modernidade: Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- COUTROT, Aline. Religião e Política. In: RÉMOND, René (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 331-364.
- DA SILVA, Estevão Alves. *A Assembleia Nacional Constituinte de 1933-1934: o processo de formulação da Constituição de 1934*. 147f. Departamento de Ciência Política – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2019.
- DONEGANI, Jean-Marie. Religion et politique: de la séparations des instances à l'indécision des frontières. In: BERSTEIN, Serge; MILZA, Pierre (dir.) *Axes et méthodes de l'histoire politique*. Paris: PUF, 1998. P.73-89.
- EISENSTADT, S. N.. Modernidades múltiplas. *Sociologia, Problemas e Práticas*, Oeiras, n. 35, p.139-163, abr. 2001.
- GONÇALVES, Mauro Castilho. A Cruzada Pedagógica pela Escola Nova e a ação do professorado católico no Rio de Janeiro (final da década de 1920). *Educação Unisinos*, 22 (3): 279-287, julho-setembro 2018. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/educacao/article/view/edu.2018.223.06/60746428>.
- MARIN, Jérri R. A Igreja Católica em Mato Grosso (1900-1940). In: RODRIGUES, Cândido; JOANONI NETO, Vitale (Orgs.). *Nova História do Mato Grosso Contemporâneo*. Cuiabá: EdUFMT, 2018. p. 47-76.
- MARIN, Jérri. D. Francisco de Aquino Corrêa e a construção da identidade mato-grossense. *Horizonte*. PUC Minas Gerais. v. 16, n. 50, p. 780-811, 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2018v16n50p780/13563>
- MARIN, Jérri. Os posicionamentos do Arcebispo de Cuiabá, D. Francisco de Aquino Corrêa, e a defesa do patriotismo cristão. *Diálogos*. v. 20 n. 3, 2016. p.155-172. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3055/305549840013.pdf>
- MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PENA-RUIZ, Henri. *Qu'est-ce que la laïcité?* Paris: Gallimard, 2003.
- RODRIGUES, Cândido M.; PEIXOTO, R. A. O catolicismo no Brasil do período Vargas: imbricações entre religião, política e espacialidade (1930-1945). In: GONÇALVES, Leandro Pereira; REZOLA, Maria Inácia, (Org.). *Igrejas e ditaduras no mundo lusófono*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2019, p. 57-86.
- RODRIGUES, Cândido; PEIXOTO, Renato. À frente da edição e na liderança do laicato: cultura, política e periodismo católico no Brasil de 1935. *Revista de História da Unisinos*, v. 25, p. 61-76, 2021. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/hist.2021.251.06>
- SIRINELLI, Jean F. “A história política na hora do ‘transnational turn’: a ágora, a Cidade, o mundo.... e o tempo’. In: _____. *Abrir a História*. Novos olhares sobre o século XX francês. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. P. 103-124.

SECULARIZAÇÃO, RELIGIÃO E EDUCAÇÃO NO BRASIL: A CONCILIAÇÃO ENTRE PODERES E A PERMANÊNCIA RELIGIOSA

LARISSA LIMA PINHAL
(PIBIC/CNPQ/UFU)

Resumo: Este trabalho é resultado de uma pesquisa de iniciação científica (PIBIC-CNPQ), realizada entre os anos de 2020 e 2022, intitulada *Secularização, Religião e educação no Brasil*, com recorte primeiro de 1860-1891 e no segundo projeto de 1891-1930. O artigo busca percorrer a minha trajetória de pesquisa, considerando as problemáticas desenvolvidas, as lacunas ainda presentes e as futuras pretensões de estudo. Segundo a ideia de religião enquanto prática cultural, parte de um sistema simbólico de transformações e fruto histórico de uma cultura, não é o objetivo definir o conceito de religião, mas investigar como o campo religioso é construído (e se constrói) no cenário de Proclamação da República. Dessa forma, pensar se os anseios populares foram representados nas discussões da assembleia constituinte de 1890 e, de forma comparativa, compreender algumas posições contraditórias no cenário de secularização brasileiro.

Palavras-chave: Secularização; Laicidade; Igreja Católica; Positivistas

INTRODUÇÃO

A pesquisa objetivou investigar o aumento eclesástico, mesmo após a separação estado e igreja efetivada na primeira constituição republicana de 1891, a partir de uma política de expansão pelo interior do país. Além disso, questionar o lugar ocupado pela religião na estrutura social do Brasil e de que forma a educação passa a ser instrumento da Igreja Católica para consolidar a permanência e disseminação da moral e dos valores cristãos na sociedade brasileira. Assim, abordamos a trajetória de estudos e investigação acerca da secularização no Brasil, os lugares atribuídos à religião após a Proclamação da República e fim do padroado e as consequências dessas movimentações para o cenário educacional.

Partindo do primeiro recorte adotado no primeiro projeto 1860-1891, o trabalho foi de analisar as especificidades culturais na relação entre Estado e Igreja no momento em que se discutiam os pilares políticos da república brasileira, isto é, as intencionalidades que levaram a separação Estado-Igreja, de que forma este acontecimento foi compreendido pelas diferentes camadas sociais que tensionavam o debate sobre laicidade, buscando investigar os posicionamentos que levaram a política conciliatória acordada entre poder público, lideranças eclesásticas e famílias oligárquicas. À vista disso, duas fontes foram utilizadas para o desenvolvimento deste trabalho: as atas do congresso de 1890, divididas em 4 livros e disponíveis no site do Senado, em que os parlamentares discutem a construção da constituição brasileira de 1891 e o importante discurso do político e jurista Rui Barbosa -autor do decreto 119a de 7 de janeiro de 1890- no Colégio Anchieta, instituição de ensino católica em que seu filho estudou.

O foco inicial do segundo projeto foram os positivistas e suas ações após a esperada separação dos poderes religiosos e seculares. A minha interpretação inicial sobre esse grupo que se articula politicamente no Brasil, com relação à permanência da Igreja nos diferentes agrupamentos da sociedade, principalmente na educação, era homogênea e ingênua. Então, a fim de perceber disputas de ideias e espaços na sociedade entre católicos e positivistas e possível apoio popular para um dos lados, é que foram decididas as demais fontes. Foram utilizadas publicações da Igreja Positivista e Apostolado Positivista do Brasil, disponíveis No Acervo Virtual Do Centro De Pesquisa E Documentação De História Contemporânea Do Brasil (CP-DOC), em que é possível analisar a postura adotada pelos positivistas frente aos acontecimentos que envolviam a religião, tais como a discussão sobre os feriados religiosos e a laicidade da educação.

UMA REPÚBLICA FORJADA NAS ESTRUTURAS DA OLIGARQUIA RURAL

A fim de entender as novas ações que serão tomadas pela Igreja Católica após o fim do padroado, é importante entender a consolidação do sistema republicano no Brasil. As discussões da assembleia constituinte já apontavam para um sistema político que não tinha pretensão, por parte dos próprios parlamentares, mas também por parte de uma elite agrária, de romper com as bases econômicas e sociais do império. A república é lida muitas vezes como um movimento imediato e novo, que pretendia mudanças radicais na forma de governar e significou a modernidade na política, nos líderes do Estado, no ambiente urbano e da mentalidade das pessoas, a partir de uma nova cultura democrática e científica. Contudo, analisando o processo de implementação do sistema republicano infere-se que as movimentações em torno desse ideal já estavam sendo pensadas e, por assim dizer, arquitetadas, muito antes de 1889. A república, à vista disso, não se fez tão subitamente e as mudanças que, sem dúvida aconteceram, não foram tão radicais e também não pretendiam romper com o antigo sistema. Pensando nisso, alguns aspectos centrais marcam esse período: as transformações na cidade do Rio de Janeiro, as quais elaboravam uma sociedade cosmopolita, a difusão de novas correntes de pensamento, como o positivismo e a expectativa da burguesia brasileira. Assim,

“A aceitação da República deve ser explicada por uma disposição mental para o novo regime, em decorrência da incorporação de uma nova cultura democrática e científica na década de 1880, tomando-se como recorte espacial a cidade do Rio de Janeiro, em função de sua centralidade na vida do país.” (MELLO, 2007, p.11)

Nesse sentido, considera-se como central a criação de um novo simbolismo a partir de elementos como a literatura e a imprensa, em que a atmosfera de pensamento das pessoas tendesse a um novo regime, visto que o antigo não faz mais sentido para as novas configurações urbanas, econômicas e sociais que se desenrolam no Brasil na segunda metade do século XIX.

Em síntese, plano de fundo para a consolidação da república no Brasil é a tentativa de torná-la a melhor opção, ou seja, maior afeição das pessoas com o modelo de republicanismo (novo, moderno e tecnológico) e menor afeição ao imperador, que apesar de representar unidade nacional, é considerado o responsável pela estagnação e por impedir o progresso. A república, por esse ângulo, é a crença no progresso na modernização, impulsionada por intelectuais, políticos, jornalistas e literatos, fundamentadas em ideias científicas, positivistas, anticlericalistas e abolicionistas. Assim, a tentativa é de mudança de comportamento e de formação de uma nova estrutura social, em que capitalistas, setores médios e camadas populares passariam a não estar vinculadas à camada agrária tradicionalmente favorecida. Todavia, mesmo objetivando a “liberdade” e as questões liberais e modernas da Constituição norte americana, como muitas vezes defendido pelos parlamentares na Assembleia Constituinte, o que se efetiva é a reafirmação da oligarquia rural.

No primeiro capítulo do livro *A Formação das Almas*, José Murilo de Carvalho discorre sobre os símbolos que constituíam e endossavam os movimentos republicanos, reforçando mais uma vez que a legitimação do regime é feita muito antes da proclamação. Criando, em consequência, ambiente conciliatório entre forças que tencionam a separação Estado e Igreja Católica. O autor reconhece três modelos de república em disputa, dos quais americano e positivista tem objetivos próximos de repensar as formas de organização do poder, enquanto o modelo jacobino apoia-se em intervenção e apelo popular. Os proprietários rurais, principalmente os paulistas, defendiam um modelo americano de república, em que o público é desenhado segundo os interesses individuais, além do apoio ao federalismo e sistema bicameral. Carvalho pontua que o liberalismo no Brasil consagra a desigualdade social.

O segundo grupo são os pequenos proprietários, profissionais liberais, jornalistas, professores e estudantes, os quais defendem uma versão jacobina de república. Isto é, mais liberdade, igualdade e participação. Já a defesa positivista ganhou atenção especial no decorrer do segundo momento da pesquisa porque ela pauta o

fim do padroado. Para além disso, são os partidários da liberdade participativa, liberdade à antiga nos termos de Carvalho, reconhecem, assim, a importância do Estado e de um executivo forte e intervencionista.

Todos esses aspectos de legitimação e efetivação da república brasileira, também as evidências observadas durante o desenvolvimento do primeiro projeto, me levaram a conceber o processo de secularização brasileiro como um caso particular dos demais, que ponderou as implicações dos republicanos, mas também a dos religiosos. Ou seja, apesar da oposição dos bispos e líderes religiosos frente às medidas laicizadoras, o padroado chegou ao fim. Todavia, os elementos religiosos como as procissões, os feriados religiosos, constituições estaduais proclamadas em nome de Deus, dentre outras situações não foram banidos das representações coletivas, como almejavam os positivistas. Portanto, “A separação formal e jurídica entre Estado e religião é afirmada; no entanto não se propugna a separação da nação do cristianismo.” (RANQUETAT, 2016, p. 60)

OS POSITIVISTAS SÃO ANTICLERICAIS?

Alguns discursos dos parlamentares católicos (que serão analisados no próximo tópico), ou defensores da fé como elemento fundamental de uma sociedade bem estruturada, como José Joaquim Seabra e Amphilophio Botelho Freire de Carvalho, trouxeram, a partir do positivismo e da reclamação que os positivistas faziam pela separação, uma certa noção de que eles seriam, em suma, contrários à religião e a atuação do catolicismo. Por esse ângulo, seriam eles os mais ativamente empenhados em promover medidas laicizadoras e colocar a religião às margens dos movimentos relevantes no Brasil, cedendo lugar às noções de civilidade, razão e cientificismo. Contudo, as publicações analisadas revelaram algo diferente, e na minha leitura surpreendente, em relação ao catolicismo.

As duas principais questões prévias à leitura dos documentos eram refletir o embate entre católicos e positivistas, além disso, a maneira como esses se organizavam frente ao crescimento de ordens religiosas, e a manutenção de terras e privilégios para da Igreja Católica. A primeira surpresa da investigação das fontes foi perceber a relação de conformidade, e por determinada perspectiva, defesa dos positivistas com a religião. Isso se explica pelo fato de que eles a julgavam como fundamental para o controle das individualidades em prol do positivismo, entendido como avanço moral das pessoas, elaborado de maneira evolutiva e alcançado dentro de uma lógica racional, e portanto, propõe-se uma religião da humanidade, com princípios cívicos. “O positivismo, dessa forma, seria uma espécie de canalizador de religiões, não as destruindo, mas incorporando-as, desenvolvendo-as a partir de heranças de outras crenças, sobretudo o catolicismo.” (PAVANI, 2008, p. 9). Isso fica claro na publicação de 1910, intitulada “O catolicismo e o positivismo”:

“A Religião da Humanidade encara todos os outros cultos anteriores como suas diversas preparações espontâneas, ainda úteis e mesmo indispensáveis à imensa maioria das almas atuais. Ela fás sobretudo apreciar o Catolicismo, último e principal precursos do pozitivismo.”¹

Diferente de outros países, como França e Portugal, o Brasil permitiu a permanência da Companhia de Jesus e abrigou religiosos deportados e até mesmo permitiu a fundação de novas ordens religiosas. Diante do impedimento da entrada no Brasil de padres expulsos de seus países, a Igreja Positivista e Apostolado Positivista do Brasil se posiciona:

1 Mendes, R. Teixeira. O catolicismo e o positivismo, 1910, p. 7. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=Igreja_Pos&pasta=IP464f&pagf s=7045. Acesso em 24/02/2022.

“Nesse intuito, cumpre que seja revogada a ordem cruel que proíbe de terem hospitalidade no Brasil os religiosos tirânicamente expulsos de Portugal, ou quaisquer outras pessoas, padres ou não, que rezôlvão apelar pelos sentimentos generôzos do povo brasileiro.”²

Isso demonstra que “mesmo uma doutrina política secular, como o positivismo latino-americano, pode carregar traços marcadamente religiosos, isto é, legados católicos reinterpretados à luz de outros vínculos e outros objetivos finais.” (PAVANI, 2008, p. 11). Os feriados, nesse sentido, são bons exemplos das estratégias cívico-patriótica dos positivistas em fazer ascender um sentimento de sociabilidade e coletividade de que deem, assim, significados cívicos e não santos para os feriados. Contudo, outro inesperado que as fontes proporcionaram foi a defesa desse grupo pela manutenção do feriado de 02 de novembro:

“... Os que na mesma tribuna declamavão ha poucos dias em devesa do catolicismo do nosso povo, esforçando-se por demonstrar que o acatamento às crenças populares exigia... a manutenção de um representante do nosso Governo junto ao Papa, são os mesmos que desconhecendo os motivos que inspirarão, nessa parte, o autor do decreto do Governo Provisorio, querem agora tirar ao povo a faculdade de poder consagrar dezimpedidamente o dia tradicional ao seus mortos, e lhe desrepeitão, ao mesmo tempo, as tradições e os costumes, no que estes podem e devem ser respeitados.”³

As bases desse feriado estão nas tradições católicas e é comemorado o Dia de Finados. Todavia, “os positivistas faziam apelo aos usos de estátuas e bustos de pessoas que tivessem contribuído positivamente para a Humanidade” (MARTINS, 2010, p. 110) (MARTINS, 2010, p. 110) e por esse motivo a argumentação em favor dessa data se relaciona também com uma proposta de exaltação do legado dos homens e da noção evolucionista. Logo, percebemos um esforço em construir uma nação cívica e desprendida do catolicismo, através de estratégias como a exploração do significado dos feriados e da própria bandeira nacional, buscando identificar as pessoas como responsáveis e fundantes da nação. Concomitante, a recuperação de certos registros religiosos, como a influência na educação, o papel das mulheres, e outros que na prática prevaleceram e ainda prevalecem.

A SECULARIZAÇÃO BRASILEIRA E OS DISCURSOS DA CONSTITUINTE

Rui Barbosa em seu discurso e os parlamentares nos debates da constituinte buscavam validar seus posicionamentos segundo comparações entre as ações promovidas por outros Estados a fim de garantir o ideal republicano e liberal, em que a religião ocupa (ou não) espaço fora dos limites institucionais e públicos. Nesse sentido, é necessário refletir sobre conceitos amplos como laicidade, laicismo e secularização, e pensar de que forma essas definições foram executadas no Brasil. Assim, a ruptura entre Estado e Igreja foi realmente concreta? Pensando a partir da ideia de secularização a resposta certamente seria não, visto que a moral religiosa e cristã ainda é parte fundamental da vida, das decisões e principalmente da educação dos brasileiros na primeira república. Por outro lado, se a compreensão norteadora for a de laicidade, restrita ao poder político, a resposta seria sim, tendo em vista importantes propostas vitoriosas como o registro de óbitos, nascimentos e casamentos ser de função estatal.

Carlos André Silva de Moura apresenta as diferenças práticas de um processo de secularização e de ações laicistas muitas vezes vinculadas a ele. Sem dúvida o Brasil passou por um processo de laicidade, em que o trajeto político e as decisões do poder estatal não se relacionam com a Igreja, todavia a moral religio-

2 Mendes, R. Teixeira. Ainda a atitude dos positivistas com os católicos e demais contemporâneos, 1913. p.4. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=Igreja_Pos&pasta=IP1

3 LEMOS, Miguel. Defesa dos feriados nacionais, 1894, p. 9. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=Igreja_Pos&pasta=IP395f&pagf s=6027. Acesso em 24/02/2022

sa, bem como a influência dos líderes eclesiásticos prevaleceram e, em alguns contextos, foram ampliados. Nesse sentido,

“a laicidade é, portanto, um processo restrito ao poder político. Seu conceito tem como base a desvinculação do Estado a qualquer grupo religioso, que pode ser compreendido como a ausência dos preceitos eclesiásticos na esfera pública, ou seja, a neutralidade do poder civil nas questões religiosas.” (MOURA, 2015, p.32-33)

Por outro lado, a secularização “é um processo pelo qual pensamento, práticas e instituições religiosas perdem significação social.” (RANQUETAT, 2016, p.3), isto é, o espaço religioso perde poder social. O processo de laicização francês, temido pelos defensores do catolicismo, está no campo do que Fernando Catroga chama de laicismo, ou seja, medidas tomadas pelo poder público a fim combater práticas religiosas. A proibição do uso, pelas mulheres muçulmanas, do hijab em escolas públicas na França, ou em fotos de documentos é um dos exemplos que demonstram a tentativa do Estado francês em apagar as marcas da religião também em contextos sociais.

“Em nome da razão (incluindo a razão do Estado) e, sobretudo, da ciência - ou melhor, da sua exploração ideológica -, elas acabavam por usar e abusar de um conceito de verdade contrário ao cariz hipotético que esta possui no trabalho científico propriamente dito, apresentando-a como um ditado definitivo e absoluto. Interpretação que fazia da laicidade um laicismo.” (CATROGA, 2010, 325)

O decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890, redigido por Rui Barbosa, é o primeiro documento a nível nacional que inaugura as discussões sobre a separação entre Estado e Igreja na assembleia constituinte, contudo a laicidade do Brasil já era uma necessidade para muitas camadas da sociedade, como os protestantes, os liberais, os positivistas, os republicanos, etc. Um exemplo dessa inquietação pela efetivação do que se interpreta como essencial para a república, o fim do padroado, foi o decreto publicado no dia 23 de dezembro de 1889 pelo governador do Maranhão, Pedro Tavares.⁴ Ele decreta fim dos privilégios da Igreja, como subsídios a seminários católicos e reconhece pleno exercício de culto a todas as confissões religiosas. Por esse ângulo, fica evidente a tensão criada entre republicanos e católicos, considerando o empenho de ambos os lados em defender suas posturas a partir de experiências de outros países.

Durante os debates da Assembleia Constituinte de 1890, os discursos de alguns deputados denotam receio quanto a separação entre religião e política. Por acreditar na impossibilidade de criar um Estado que ignore a Igreja e entender que uma sociedade em que poder político e religião estão em luta, seja perturbada, o deputado Sr. Tosta diz:

“Já previa que logo no começo do meu discurso seria honrado com os apartes dos meus colegas livres-pensadores que hoje estremecem quando ouvem falar em religião, tal como em França certo partido estremece quando ouve falar em clericalismo. Mas republica religiosa, como procurarei mostrar, não quer república governada pelo clero, não quer dizer subordinação à igreja, significa que o governo deve reconhecer os princípios fundamentais do cristianismo e não expellir a Deus da carta constitucional, como um mytho, como uma chimera.”⁵

4 IGREJA E APOSTOLADO POSITIVISTA DO BRASIL. Ainda a verdade histórica acerca da instituição da liberdade espiritual no Brasil bem como no conjunto da organização republicana federal. nº 343, Rio de Janeiro, 1913.

5 Anais da República de 1890, livro 1, p.58 Disponível em: https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Republica/1890/1890%20Ap%C3%AAndice.pdf Acesso em: Setembro, 2022

Por outro lado, outros parlamentares certificam-se da indispensabilidade de que a constituição atenda aos ideais liberais e republicanos. O deputado Sr. Seabra disse:

“Um Constituição deve ser a summa de princípios simples, garantidores da liberdade e da ordem, deve suas atribuições e as garantias individuais. Uma constituição que expelle e que posterga os direitos de quem quer que seja, não é uma Constituição que liberta, é uma Constituição que opprime.”⁶

Frente a essas diferentes argumentações, a separação foi efetivada e a Igreja Católica perdeu parte de seus privilégios, apesar da manutenção das terras e bens da instituição, da não expulsão dos jesuítas e da possibilidade de fundação de colégios e ordens religiosas. Dito isso, a relação entre cristianismo e brasileiros nos primeiros anos da república, não estava tão distante quanto se esperavam os positivistas. Isso, como explica Sérgio Miceli, é resultado de uma política expansionista adotada pela Igreja, que consistia em firmar alianças com grupos favoráveis às pretensões católicas, além da descentralização do poder eclesiástico, a partir da formação de dioceses em capitais estaduais.

“Todas as capitais estaduais foram promovidas a sedes de dioceses para cuja gestão foram muitas vezes convocados elementos do clero originários de importantes grupos oligárquicos. O acesso e a familiaridade de trânsito junto a esses círculos constituíam trunfos indispensáveis ao levantamento de recursos nas proporções exigidas pelo vulto das despesas necessárias à formação do patrimônio diocesano.” (MICELI, 1988, p.21)

Para além de todos esses elementos, também é importante pontuar como o exemplo republicano estadunidense influenciou as decisões no Brasil, uma vez que ele era considerado bem-sucedido tanto pelos defensores da separação, quanto por alguns religiosos que apoiavam a autonomia dos estados, ao contrário do caso francês, que é lido como severo e de certa forma arbitrário para com a religião. O discurso de Rui Barbosa no Colégio Anchieta, é possível perceber a evidente alusão à experiência dos Estados Unidos na fala do jurista, além da estratégia argumentativa de comparação das constituições francesa e norte americana e a justificativa do sucesso religioso em sociedades republicanas e, contraditoriamente, laicas. Sobre a inspiração para a Constituição de 1891 ele diz: “Tínhamos, então, os olhos fitos nos Estados Unidos; e o que os Estados Unidos nos mostravam, era a liberdade religiosa, não a liberdade materialista.” (BARBOSA, 1891, p. 27)

CONCLUSÃO

A Igreja Católica se utiliza de mecanismos e estratégias, que não se limitam apenas ao campo institucional de atuação, com intuito de reforçar suas estruturas de influência, seja no campo social ou educacional. Pensando nisso, o fim do padroado ou mesmo a resistência positivista à inserção eclesiástica nesses ambientes não foram suficientes para impedir o aumento das ordens religiosas, das dioceses, arquidioceses, prefeituras apostólicas e colégios católicos. Considerando essas questões, o conceito de “laicidade pragmática”, utilizado por Maurício de Aquino, define a conciliação entre poderes eclesiásticos e lideranças oligárquicas, uma vem que a política adotada pela república “oportunizou alianças, omissões, negociações e perseguições segundo os interesses próprios do Estado, ou melhor, daqueles que o controlavam” (AQUINO, 2012, p. 152). Torna-se evidente que o novo modelo político, que se pretendia moderno e novo, continua a favorecer as ações da Igreja dentro dos projetos republicanos de descentralização de forças.

6 Anais da República de 1890, livro 1, p.931 Disponível em: https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/Anais_Republica/1890/1890%20Ap%20. Acesso em: Julho 2022

Todos esses aspectos são validados em diferentes acontecimentos ao longo da república, e a postura adotada pelo episcopado brasileiro são direcionadas por reformas que intensificam o controle das ações dos clérigos e o reforço das estruturas hierárquicas, propondo medidas que circulam em torno de um objetivo ultramontano, por meio da criação de dioceses que ocupem o interior do território do Brasil. Fica evidente, portanto, que

“A diocesanização do catolicismo no Brasil, como parte de um movimento internacional de reorganização da ICAR, apresentou-se na condição de estratégia eclesial fundamental para ampliar a presença eclesial na sociedade brasileira, respondendo às demandas da Cúria Romana e às necessidades sociopolíticas e religiosas específicas de cada unidade federativa da República brasileira.” (AQUINO, 2012, p. 158).

Nessa acepção, a educação -os ambientes formativos que passam a ser cenário de disputa de ideias e valores- deve ser investigada de maneira específica, considerando todos os detalhes que fazem dela indispensável para os sistemas de poder. Não por acaso, as escolas são pautadas com frequência na câmara dos deputados, em que a bancada evangélica, legisladores que defendem os interesses evangélicos na política atual, insiste em propor um modelo educacional cristão, cunhado nos preceitos da religião verdadeira e interpretando as demais de forma preconceituosa. A tentativa de introduzir o cristianismo na sociedade brasileira é intensificada justamente no sistema político que vislumbrava-se moderno e não religioso, porém no Brasil esses acontecimentos são contraditórios, imprimindo marcas presentes na atualidade.

Essa pesquisa abrange um recorte temporal significativo, questões complexas e difíceis conclusões. Contudo, diversas lacunas como as relações de poder, o papel da religião, as ordens religiosas, os sistemas políticos e a quase tradição brasileira de torná-los únicos, as estratégias institucionais da igreja e também a relação entre fé, reformas e dogmas católicos, surgiram no decorrer dos estudos. Além destes, o material didático utilizado nas escolas, o ensino e a prática docente na primeira república são outras brechas que serão investigadas em momento posterior. O que se conclui aqui, portanto, é que a Proclamação da República, o processo de secularização e o alargamento eclesial, são movimentos que, a primeira leitura, parecem independentes, mas que estão conectados. Intencionalmente ou não, a atuação da Igreja e a permissão do Estado criam circunstâncias para um Brasil moralmente intolerante, elitista e pouco independente.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Maurício de. **Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930)**. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 32, nº 63, p. 143-170 – 2012.
- CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil**. 2ª ed. Coimbra: Almedina, 2010.
- HERMANN, Jacqueline. Religião e política no alvorecer da República: **Os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado**. O Brasil Republicano, vol. 1, 10 ed. Rio de Janeiro, 2018.
- LEITE, Fábio Carvalho. **O Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil**. Relig. soc. , Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, pág. 32-60, junho de 2011.
- MARTINS, Gabriela Pereira. A Sacralização da República. CSOnline, 4 ed. 2010
- MELLO, Maria Tereza Chaves. **A República consentida: cultura democrática e científica do final do Império**. Rio de Janeiro: Editora FGV, Editora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2007.

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

MOURA, Carlos André silva de. **Histórias Cruzadas: debates intelectuais no Brasil e em Portugal durante o movimento de Restauração Católica (1910 – 1942)**. Campinas, 2015.

OLIVEIRA, G. DE S. **O liberalismo e a Congregação da Missão: um estudo comparado entre Portugal e Brasil (1860-1910)**. Lusitania Sacra, n. 35, p. 73-93, 1 jan. 2017.

PAVANI, Roney Marcos. **Positivismo e Catolicismo no pensamento latino-americano dos fins do século XIX**. Vitória, 2008

RANQUETAT, C.A. JÚNIOR. Laicidade, Laicismo e Secularização: Definindo e Esclarecendo Conceitos. Revista Sociais e Humanas, vol.21, n.1, 67-75, 2009.

RANQUETAT, C.A. JÚNIOR. **Laicidade à Brasileira: Estudo sobre a controvérsia da presença de símbolos religiosos em espaços públicos**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

REPÚBLICA, ANTICLERICALISMO E MOBILIDADE HUMANA: NOTAS SOBRE A EMIGRAÇÃO DE PADRES PORTUGUESES PARA O BRASIL (1909-1915)

CÍNTIA MOREIRA DA COSTA¹
Universidade Federal do Espírito Santo

*“Recomeça....
Se puderes
Sem angústia
E sem pressa.
E os passos que deres,
Nesse caminho duro
Do futuro
Dá-os em liberdade [...]”*
(Miguel Torga)

Resumo: A comunicação apresenta um estudo inicial sobre a dinâmica de imigração/acolhimento de padres, envolvendo o clero de Portugal e Brasil, entre 1909 e 1915. O *corpus* documental da pesquisa é constituído por cartas enviadas por padres portugueses à Diocese do Espírito Santo. Em tal correspondência, encontram-se referências a pedidos de colocação na Diocese do Espírito Santo, de padres portugueses desejosos de emigrar para o Brasil. O cenário sociopolítico português no arco temporal delimitado caracterizava-se por um forte sentimento anticlerical, bem como pela publicação do Decreto-Lei nº 92/1911, que instituiu a separação entre Estado e Igreja em Portugal, intensificando a perseguição aos sacerdotes católicos naquele país.

Palavras-chave: História religiosa; Igreja Católica; Primeira República; Diocese do Espírito Santo; clero.

O presente trabalho é parte da pesquisa que desenvolvo atualmente sobre a Igreja Católica no Brasil nos anos iniciais da Primeira República. O recorte temporal concentra-se no período em que Dom Fernando de Sousa Monteiro, C.M. foi bispo da então recém-criada Diocese do Espírito Santo², entre os anos 1901 e 1916. Apresento aqui uma leitura inicial de um conjunto de cartas encontradas no Centro de Documentação da Arquidiocese de Vitória, enviadas por padres portugueses entre 1909 e 1915, solicitando ao bispo do Espírito Santo uma colocação.

A República no Brasil foi proclamada em novembro de 1889 e logo em janeiro do ano seguinte, foi publicado decreto instituindo a separação entre o Estado e a Igreja. Alguns estudos comprovam que houve uma discussão anterior à elaboração do decreto entre representantes do episcopado brasileiro, da Santa Sé

1 Mestre em História (UFES). Doutoranda em História (UFES).

2 A Diocese do Espírito Santo foi criada pela bula *Santissimo Domino Nostro*, editada pelo Papa Leão XIII, em 1895. Sua jurisdição abrangia toda a área do estado do Espírito Santo, localizado na região Sudeste do Brasil, e que faz divisa com os estados do Rio de Janeiro ao sul, Minas Gerais a oeste, Bahia ao norte e é banhado pelo Oceano Atlântico em toda a sua região leste. Em 1958 (bula *Cum Territorium* do Papa Pio XII) tal diocese foi extinta, e a área geográfica subdividida pela Arquidiocese de Vitória – sediada na capital do estado – e as dioceses de São Mateus ao norte e Cachoeiro do Itapemirim ao sul.

e legisladores.³ A publicação do decreto 119-A foi precedida por intensa negociação entre Dom Macedo Costa, Ruy Barbosa, Quintino Bocaiúva e a Internunciatura. Com o referido decreto, ficava extinto no Brasil o instituto do padroado⁴, todavia, as demandas apresentadas pela Igreja foram apenas parcialmente contempladas. A principal entre essas, era a manutenção do patrimônio eclesiástico, visto que havia grande temor de um confisco dos bens da Igreja, como já havia acontecido em outros países. Em 1891, com a promulgação da primeira Constituição republicana, ficava selada, do ponto de vista jurídico, a separação entre Igreja e Estado no Brasil. Assim sendo, a partir de 1890, a Igreja Católica no país, entrou em uma fase de reorganização institucional, com a reforma do clero, dos seminários e ordens religiosas.

Em Portugal diversamente, o processo de separação entre Estado e Igreja, além de mais tardio, foi muito mais conflituoso, tanto no campo sociopolítico, quanto no campo jurídico. Foram inúmeros os episódios de emprego de violência, sob as mais diversas formas – violência institucional, física, moral, patrimonial ou violência simbólica – seja contra praticantes da religião católica, ou especialmente, contra membros do clero.

Ao menos desde o século XVIII, contendas se sucederam entre o Estado e a Igreja Católica naquele país – a primeira delas, a expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e de suas colônias no Além-Mar (inclusive do Brasil), em 1759, durante o reinado de Dom José I. Após a Revolução Liberal do séc. XIX em Portugal, as ordens religiosas foram declaradas extintas pela Coroa, por três vezes no país: 1834, 1862 e 1901.

Ao longo da segunda metade do século XIX, um sentimento anticlerical foi se desenhando na sociedade portuguesa, ganhando fôlego no início do século XX, com a instauração da República. Para Fernando Catroga, o anticlericalismo foi uma característica marcante na sociedade portuguesa no início do século XX, que teve origem não em 1834 ou em 1848, mas sim na publicação do *Syllabus Errorum* – encíclica de Pio IX que condenava os erros da modernidade – em 1864 e principalmente no Concílio Vaticano I (1870).

Segundo Catroga, o combate à modernidade expresso no papado de Pio IX e o alinhamento da Igreja às forças europeias mais conservadoras, acarretaram a construção de um discurso contra-hegemônico por parte do emergente movimento republicano, focado naquilo que era mais “visível” na Igreja: o clericalismo. A partir dos compromissos estabelecidos entre Igreja e Coroa, no sentido de dominar a opinião pública, o anticlericalismo passou a se constituir num conteúdo programático e “motor da história” [sic], sob o ponto de vista republicano. Assim sendo, o pensamento republicano constrói um anticlericalismo que, alinhado à liberdade de consciência, passa a reivindicar a laicização de todos os serviços públicos e do próprio Estado.

Para Sérgio Ribeiro Pinto, em Portugal, anticlericalismo e anticongreganismo estavam diretamente relacionados ao antimonarquismo nas décadas que precederam a República. A estrutura hierárquica das congregações também era vista, em função de sua autonomia, como refratária ao controle estatal e “dissolvente do edifício social”. Essas proposições indicariam uma pretensa falsidade da profissão de fé – quando analisada à luz do positivismo – que contribuiria para a expansão do obscurantismo e ainda a questão da “desnacionalização”, visto que os membros das ordens religiosas mantinham obediência a autoridades alheias ao país, ou seja, Roma.

Após o advento da República em Portugal em outubro/1910, a separação entre Estado e Igreja era considerada demanda fundamental pelos partidários do republicanismo. Desde os primeiros dias do novo regime, aconteceram inúmeros episódios de violência por parte de populares contra sacerdotes católicos, que se repetiram nos anos seguintes, amparados pelo novo ordenamento jurídico que previa a separação entre Estado e Igreja. Rapidamente, o governo provisório republicano português passou a editar medidas que atendessem às demandas anticlericais: expulsão de jesuítas e outras ordens religiosas, proibição do exercício do magistério e cargos de direção na área de educação por sacerdotes, as “leis da família” – reconhecimento do casamento civil, autorização para divórcios – entre outras.

3 Ver Aquino (2012), Marin (2021), Vieira (2016).

4 Sobre o padroado no Brasil, ver Santirocchi (2015).

Mas o principal instrumento jurídico a sustentar a separação foi publicado em abril/2011: o decreto-lei n. 92/1911⁵, também chamado “lei de separação”, cujo principal objetivo, era normatizar as relações entre Estado, Igreja e população. A Lei de Separação portuguesa era composta de 196 artigos destinados a regular desde a remuneração dos padres, até a vestimenta que estes deveriam utilizar, passando pelos horários e locais permitidos para a realização de cerimônias religiosas, o toque dos sinos e etc.

O cenário paroquial tornou-se inteiramente adverso ao exercício do vicariato, porque não só as instâncias governamentais, mas parcela expressiva da população passou a hostilizar abertamente o clero, encontrando amparo legal na Lei de Separação. Tal norma conferia ao cidadão comum, poderes para fiscalizar e até dar voz de prisão a sacerdotes. Inúmeros são os relatos de assédio, humilhações, inclusive espancamentos e prisões de padres e bispos.

Ciente da conjuntura vivenciada pela Igreja em Portugal, a Santa Sé manifestou-se publicamente em 1911 através da carta-encíclica *Iamdudum in Lusitania* dirigida “a todos os patriarcas e primazes, bispos e arcebispos” católicos e ao final, conclamava-os a unirem-se ao Papa em orações pela solução dos conflitos naquele país. Com tal documento, Pio X, nas entrelinhas, além de compartilhar a narrativa católica sobre a questão com os demais prelados, requer que estes, atendam ao que lhes for demandado, naquilo que se referia ao contexto português.

Em face das ações violentas por parte tanto do governo, quanto da população, da dura fiscalização e censura impostas às práticas religiosas, principalmente à atuação dos sacerdotes, bem como das dificuldades financeiras encontradas para a sua manutenção pessoal, a alternativa encontrada por uma fração do clero português, foi a busca do autoexílio.

Havia ao menos desde 1909, um movimento de padres portugueses em direção ao Brasil, alegando razões de ordem econômica e familiar. A correspondência emitida pelos padres portugueses quase sempre, é sucinta, não especifica detalhes sobre os motivos que os levaram a pedir transferência, a não ser quando se tratava de motivação de ordem familiar. Em nenhum dos documentos encontrados foi identificada qualquer menção a envolvimento direto em questões políticas ou prisão, como justificativa para o pedido de emigração. Quando mencionada, a questão política aparece de forma bastante ampla.

Não há dados precisos sobre o número de padres que emigraram de Portugal para o Brasil. Vítor Neto não apresenta números, mas diz que foi um quantitativo pequeno e lembra que houve também um outro grupo que emigrou para a Espanha. Maria Lúcia de Brito Moura, por outro lado, considera expressivo o número de sacerdotes que emigrou para o Brasil, e estima que em 1913, somente no estado de São Paulo/Brasil, encontravam-se mais de 200 padres do clero secular, oriundos de Portugal. Na Diocese do Espírito Santo foram identificadas correspondências de sete padres oriundos de Portugal, que solicitaram transferência no período compreendido entre 1909 e 1915.

Quadro 1 – Padres portugueses que solicitaram transferência para a Diocese do Espírito Santo (Brasil) – 1909-1915

Nome	Diocese de origem	Paróquia/cidade	Ano solicitação	Motivo alegado	Autoriz.
Pe. Joaquim Martins Pontes	Braga	Villa do Conde	1909	Não encontrou nenhuma capelania para sobreviver.	Não
Pe. José Benjamim Cerqueira	Lisboa	São Mamede da Ventosa	1912	A pedido do próprio padre	Sim
Pe. Julio Antonio Pires	Bragança	Adeganha – Moncorvo	1913	Família muito pobre em Portugal, mãe idosa, irmã com deficiência. Irmão residente no Brasil (RJ), de quem sente saudades.	Sim

5 Para uma análise detalhada da Lei de Separação, ver Moura (2010), Pinto (2011), Seabra (2009).

José Antonio Affonso de Carvalho	Braga	São Thiago de Christello – Concelho de Caminha	1914/ 1915		Sim
Pe. José Joaquim Pereira Gomes	Braga	Grovelas Concelho de Ponte da Barca	1914		
Pe. José Seddoni [ou Joseph]			1914		
José Bernardino Santos Silva	Coimbra	Óis da Ribeira			Sim

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana de Vitória (Brasil).

Dos padres listados, há indicativos que levam a crer que todos tenham sido aceitos temporária ou permanentemente na Diocese do Espírito Santo, à exceção do Padre Joaquim Martins Pontes. Sobre tal sacerdote, consta na Cúria de Vitória, uma carta de solicitação por ele redigida em 01 de junho de 1909, em que alega não ter conseguido, em sua terra natal, uma colocação que lhe possibilitasse o “alcance de um futuro honroso compatível com a missão sacerdotal”, a não ser algumas poucas aulas. Afirmou ter conhecidos e amigos na Diocese do Espírito Santo, que se dispuseram a ajudá-lo e, portanto, ali pleiteava admissão.⁶

Ciente da situação, o Arcebispo de Braga/Portugal também escreveu a Dom Fernando Monteiro – Bispo do Espírito Santo/Brasil – confirmando que o Pe. Joaquim Pontes não havia “obtido ao menos uma capelania donde pudesse auferir alguns recursos para viver”, e que lhe concederia o afastamento, caso ele formalizasse o pedido. Na carta, o arcebispo atestava que o padre Joaquim Pontes estava em pleno exercício de ordens, que já ultrapassava os 30 anos de idade e que poderia servir em uma “paróquia pouco populosa e de fácil administração. Para uma freguesia de grande movimento ou onde devam reear-se atritos e complicações graves, eu não o julgaria bastante idôneo”.⁷

Nas entrelinhas, nota-se que, embora estivesse em situação regular em sua diocese de origem, o padre poderia envolver-se em polêmicas ou não teria firmeza para administrar situações mais complexas e portanto, a solicitação foi indeferida pelo Bispado do Espírito Santo. Moura informa que em novembro de 1911, o Pe. Joaquim Pontes embarcou rumo ao Brasil, mas logo foi preso, acusado de propaganda monarquista a bordo do navio (MOURA, 2010, p. 200).

Embora parte da população portuguesa e até do próprio clero, tenha interpretado a emigração de padres de Portugal para o Brasil no início do século XX como fuga – no sentido pejorativo do termo – o mesmo não parece ter ocorrido na cúpula da Igreja. Ao passo que a República acirrou a perseguição ao clero e à Igreja Católica em terras lusitanas, no Brasil ao contrário, essa mesma instituição, no início do século XX, estabelecia com o governo central, relações de maior estabilidade.

Emigrar para o Brasil, portanto, viabilizou para os padres que assim o fizeram – para além de sua própria manutenção econômico-financeira – a possibilidade de recomeçar suas vidas, preservando suas convicções religiosas e políticas, bem como garantindo o exercício de seu ofício e até mesmo, sua integridade física.

6 Arquivo da Cúria Metropolitana de Vitória. Arquivo histórico de Dom Fernando de Sousa Monteiro, caixa 02, doc. nº 144.

7 Arquivo da Cúria Metropolitana de Vitória. Arquivo histórico de Dom Fernando de Sousa Monteiro, caixa 02.5, doc. nº 484.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889 – 1930). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 143 – 170, 2012.
- CARNIELLI, Adwalter Antônio. **História da Igreja Católica no estado do Espírito Santo (1535 – 2000)**. 2 ed. – Vila Velha: Comunicação Impressa, 2006.
- CATROGA, Fernando. **O republicanismo em Portugal**: da formação ao 5 de outubro de 1910. 3. ed. Amadora: Casa das Letras, 2010.
- COSTA, Cíntia Moreira da. Sobre a participação política como dever cristão ou a influência dos escritos de Leão XIII na atuação de Dom Fernando de Sousa Monteiro. In: NASCIMENTO, Bruno César; OLIVEIRA, Ueber José de (org.). **Os pensadores do Espírito Santo – Vol. II**. Vitória: Milfontes, 2019, p. 141 – 168.
- DUROSELLE, Jean-Baptiste; MAYEUR, Jean-Marie. **História do catolicismo**. Lisboa: Livros do Brasil, 1988.
- MARIN, Jerri Roberto. A Santa Sé e a criação de novas circunscrições eclesiais em 1892. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 40, maio-agosto 2021, p. 221-250.
- MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira: 1890 – 1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- MOURA, Maria Lúcia Brito de. **A “guerra religiosa” na I República**. 2 ed. Lisboa: CEHR/UCP, 2010.
- NETO, Vítor. A questão religiosa: Estado, Igreja e conflitualidade sócio-religiosa. In: ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda (coord.) **História da Primeira República Portuguesa**. 3ª ed. Lisboa: Tinta da China, 2021, p. 129-148.
- OLIVEIRA, Gustavo de Souza. **O catolicismo plural**: A Congregação da Missão e a construção do ultramontanismo oitocentista. Curitiba: Prismas / Appris, 2019.
- PINTO, Sérgio Ribeiro. **Separação religiosa como modernidade – decreto-lei de 20 de abril de 1911 e modelos alternativos**. Lisboa: CEHR/UCP, 2011.
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de consciência**: Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840 – 1889). Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- SEABRA, João. **O Estado e a Igreja em Portugal no início do século XX**: a Lei da Separação de 1911. Cascais: Príncípa, 2009.
- VIEIRA, Dilermando Ramos. **História do catolicismo no Brasil (1889-1945)**. Aparecida: Santuário, 2016.

LEGISLAÇÃO

- BRASIL. **Decreto 119-A**. 07 de janeiro de 1890.
- BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. 1891.
- PORTUGAL. **Decreto-Lei nº 92**. 20 de abril de 1911.

QUAL PADROADO PARA O NOVO IMPÉRIO? O PERÍODO DE 1820 A 1830

ANNA KAROLINA VILELA SIQUEIRA¹

Resumo: O período pós-independência, marcado pela tentativa de construção e legitimação do Estado brasileiro, apresentou-se perpassado pela necessidade de readequação da relação Estado-Igreja no Brasil, através de uma “nova edição” do regime de Padroado. A instituição do Padroado no Império brasileiro era tida, pelos altos escalões políticos do país, como uma questão urgente. Não havia como abrir mão da mútua colaboração entre Estado e Igreja em uma ordem social perpassada por tamanhos conflitos. Assim, era relevante a implementação do Padroado imperial devido à importância da incorporação do clero à dinâmica do sistema político-administrativo do país. Dentro deste contexto, em que ideias liberais conviviam, de forma tensional, com o exercício de um poder imperial bastante acirrado, a Igreja Católica, unida ao Estado através de normatizações jurídicas, não abdicou do projeto de reforma eclesial sob as diretrizes da Santa Sé, buscavam concretizar e firmar um modelo tridentino, bem como reestruturar o clero, a partir de pressupostos religiosos e de autoridades eclesiásticas. A partir disso, buscaremos identificar quais foram as transformações e diferenciações da aplicação do padroado do período imperial frente ao que se era aplicado até a independência, a atuação do clero politizado e a legitimação das suas ideias de ordem no âmbito religioso, político e social, discutindo as influências de seus posicionamentos e a ação da Igreja enquanto instituição frente a tal cenário.

Palavras-chave: Padroado Régio, Clero, Brasil Império.

INTRODUÇÃO

Os desdobramentos da Revolução Francesa vão ser sentidos pela Igreja Católica ao longo do século XIX, com a perda do poder e da influência social que ela detinha. Efetivamente, não somente na França, mas em outros países europeus e também na Península Ibérica, suas prerrogativas vinham sendo questionadas por segmentos políticos liberais. Assim, após a Revolução do Porto, ocorrida em 1820, Portugal incorporou preceitos do constitucionalismo moderno através da *Carta* de 1822, elaborada pelas Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa, da qual participaram deputados que representavam o Brasil. A *Constituição* lusitana pautou-se, em vários aspectos, nos dispositivos da *Corte de Cádiz*, legislação espanhola de 1812, especialmente no que se referia à crítica aos privilégios do Antigo Regime e à afirmação da soberania da Nação, com o diferencial que os portugueses deram maior abertura às discussões acerca da liberdade individual; já no que se refere à religião, foi permitido que os estrangeiros pudessem exercer outros cultos que não o catolicismo, desde que em âmbito privado.²

Não obstante, de acordo com Gustavo Oliveira, o liberalismo português não deixou de apresentar limitações, a exemplo da *Carta* de 1826, enviada por D. Pedro I para Lisboa, cuja redação, replicada da *Constituição* do Brasil, dispunha sobre a existência de quatro poderes, , Executivo, Judiciário, Legislativo e Moderador, os dois primeiros concentrados nas mãos do monarca.³

1 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais. Bolsista CAPES. E-mail: annakarolvs@hotmail.com

2 OBEID, Rafael Issa. **Os Debates em torno do Estado Confessional brasileiro no século XIX (1842-1889)**. 2013. Dissertação (Mestrado em Direito) - Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013. p. 36. Situação similar foi adotada pela Constituição de 1824, no Brasil.

3 OLIVEIRA, Gustavo de Souza. Catolicismo e Liberalismo no Brasil (1826-1837). **Caminhos**, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 131-148, jan/jun. 2015. p. 132

Já no caso brasileiro, os princípios liberais, que ecoaram com mais força após a Revolução do Porto, foram empregados para legitimar o processo de emancipação política, que teve como marco institucional a data de setembro de 1822. O regime monárquico-constitucional foi a opção da grande maioria das elites políticas no Brasil, considerada a configuração altamente hierarquizante e escravista da sociedade brasileira. Contudo, o reconhecimento oficial dessa independência pelo Estado português só foi obtido em agosto de 1825 e pela Santa Sé, representada pelo sumo pontífice Leão XII (1823-1829), em janeiro de 1826.⁴

Os princípios liberais também incidiram, ainda que de forma pontual, na formulação da *Constituição* de 1824. Para alguns autores, o liberalismo no Brasil mostrou-se bastante matizado, pois a política imperial manteve características de um Estado fortemente centralizador. No tocante à dimensão religiosa, a Constituição de 1824 estabelece o catolicismo como religião de Estado, sob o argumento desta ser seguida pela ampla maioria da sociedade brasileira, o que lhe asseguraria, em decorrência, proteção oficial:⁵ “Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo”.⁶

O período imediatamente pós-independência, marcado pela tentativa de construção e legitimação do Estado brasileiro, apresentou-se perpassado pela necessidade de readequação da relação Estado-Igreja no Brasil, através de uma nova edição do regime de Padroado:⁷

Em agosto de 1824, Dom Pedro I nomeou Monsenhor Francisco Corrêa Vidigal como seu representante em Roma para requerer o direito do exercício do padroado régio e do Grão-Mestrado da Ordem de Cristo. Depois de uma complexa negociação que demorou mais de dois anos, foram concedidas as demandas solicitadas. A resolução da questão foi postergada, pois ao conceder as atribuições a Dom Pedro I, a Santa Sé estaria automaticamente reconhecendo a emancipação do Brasil.⁸

A instituição do Padroado no Império brasileiro era tida, pelos altos escalões políticos do país, como uma questão urgente, pois era preciso normatizar a designação de cargos eclesiásticos, dispor sobre as ordens regulares e cobrar os dízimos. Ademais, não havia como abrir mão da mútua colaboração entre Estado e Igreja em uma ordem social perpassada por tamanhos conflitos, como os de um regime escravista. Observe-se que nas repúblicas recém-emancipadas da América Hispânica, ao invés do Padroado, passou a vigorar o regime de Concordata.⁹

4 SOUZA, Ney de. Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.46, p. 127-144, jan./abr.2013. p. 129.

5 Ibidem. p. 130.

6 BRASIL. **Constituições Brasileiras**. V. I. 1824. 3ª. ed. Brasília: Senado Federal. Secretaria Especial de Editorações e Publicações, 2012. p. 65.

7 O sistema de padroado foi estabelecido quando os reis portugueses receberam do Papado “privilégios de jurisdição sobre matérias que a Igreja considerava direitos inalienáveis”. Após a criação da Ordem de Cristo pelo rei Dom Diniz (que governou de 1279-1325), o então papa João XXII, fez uma doação dos bens que detinham os Templários e também a jurisdição eclesiástica nas terras conquistadas, quando estas não pertencessem a nenhuma diocese. Em 1522, o papa Adriano concedeu ao rei Dom João III (governou de 1521-1557) o título de Grão-Mestre da Ordem de Cristo e os direitos eclesiásticos sobre as terras descobertas, legado a todos os sucessores do rei. Teria sido esse fator o fundamental para que se firmasse o regime de Padroado em Portugal e no Brasil, conferindo ao rei o direito de “construir igrejas, mosteiros e enviar clérigos para terras conquistadas”cf. MARTINS, Karla Denise. **O Sol e a Lua em tempo de eclipse: a reforma católica e as questões políticas na Província do Grão-Pará (1863-1878)**. Dissertação. Mestrado em História. Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP, 2001. P. 24-25.

8 ALMEIDA, Gabriela Berthou de. **Jogos de Poderes: o Seminário de Mariana como espaço de disputas políticas, religiosas e educacionais (1821-1835)**. 182 f. 2015. Dissertação (Mestrado em História). Campinas, Unicamp, 2015.383.

9 Ibidem, p. 29.

Outro aspecto relevante para a implementação do Padroado imperial foi a incorporação do clero à dinâmica do sistema político-administrativo do país. Assim, igrejas foram estabelecidas como locais de realização dos pleitos eleitorais, que ocorriam após “uma missa com homília apropriada para ocasião”.¹⁰ De acordo com Santirocchi, nas freguesias espalhadas pelo país, os párocos começaram a ter funções civis que “praticamente os integraram ao funcionalismo público, ao mesmo tempo em que lhes dava uma considerável influência política”¹¹. Os principais agentes governamentais nas freguesias até os anos de 1840 foram os párocos e os juizes de paz, e a partir da lei eleitoral de 19 de junho de 1822, “os párocos passaram a exercer importante papel nas mesas eleitorais, como, por exemplo, o reconhecimento da identidade dos eleitores”.¹²

Em paralelo, alguns clérigos

possuíam uma religiosidade epidérmica e formal, apegada a certas regalias e acostumada a vantagens incômodas, porém aliantes, que o Estado oferecia” como a “estabilidade nos cargos, as cômguas (mesmo baixas e sempre atrasadas), a subvenção ao culto, a jurisdição sobre vários atos mistos, como registro de nascimentos, matrimônios e óbitos, a administração dos cemitérios, a interpretação dos testamentos, a inscrição dos eleitores e participação ativa nas mesas eleitorais [...] e a partir de 1850 o registro de terras”.¹³

Tais ambiguidades entre os poderes espiritual e temporal no interior do Padroado, segundo Karla Martins, não deixaram de suscitar incessantes controvérsias entre eles, cada vez que o Estado buscava interferir em assuntos tido como especificamente eclesiásticos, pelas lideranças episcopais. Divergências similares já existiam na vigência do Padroado português na América, perdurando, após a emancipação política, até 1890, quando o decreto 119-A declarou “extinto o padroado com todas as suas instituições e prerrogativas”.¹⁴ Em suma, a promoção do Padroado no Brasil, seja no período colonial, seja na época imperial, alternou-se entre a aliança e o conflito¹⁵ mais do que uma dicotomia, o que se verificava era um complexo processo de negociações e tensões, com oscilações sucessivas.¹⁶

Karla Martins destaca, inclusive, que se deve discutir com cuidado a questão da “submissão” da Igreja ao Estado, pois as duas instituições eram ligadas de tal forma que seria quase impossível encontrar um ponto de mudança em uma que não afetasse a outra.¹⁷ Na historiografia, a tentativa de separação dessas instâncias e de interpretação da sobreposição de uma sobre outra associa-se à leitura promovida pelos membros da CEHILA¹⁸ a partir da década de 1970, que enfatizam as distorções que o regime do padroado teria provocado na ação pastoral.

10 SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A Igreja e a construção do Estado no Brasil Imperial. **Anais XXVII Simpósio Nacional de História**. Natal, RN. 2013. p. 3.

11 Ibidem, p. 1

12 Ibidem p. 3. Esta situação foi alterada a partir das reformas eleitorais corridas em 1842, quando essas funções foram retiradas dos párocos.

13 Ibidem, p.2

14 MARTINS, Karla. Op. Cit. p. 25-26.

15 Ibidem, p. 29.

16 ALMEIDA, Gabriela Berthou de. Op. Cit. p. 384.

17 MARTINS, Karla. Op. Cit. p. 26.

18 CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina), criada em 1970, é uma entidade com autonomia eclesial e acadêmica, voltada à reelaboração da história da Igreja em perspectiva popular. Os autores que a integram postulam, de forma geral, que as ações que o Estado e a Igreja exerceram em conjunto durante a colonização do Brasil, como, por exemplo, o processo de evangelização e a perseguição aos cultos indígenas, desencadearam danos à formação do cristianismo no Brasil, tendo em vista que o clero se afastou do real sentido da espiritualização e se comprometeu com o poder temporal. MARTINS, Karla. Ibidem. p. 14-15.

Dessa forma, autores como Eduardo Hoonaert apontam que tais distorções teriam sido provocadas pela monarquia portuguesa, que relutou em assumir gastos com a remuneração eclesiástica e a manutenção das paróquias. O pagamento do clero era realizado com os recursos vindo dos dízimos eclesiásticos, que o rei recebia e redistribuía à Igreja via governadores. Contudo, essa transação não funcionava a contento, fazendo com que às vezes os eclesiásticos não chegassem a receber seus rendimentos. Tal situação deu ensejo à criação de paróquias “independentes” ou “freguesias”, as quais, de forma distinta das “paróquias coladas”, eram mantidas sem o concurso do poder régio; nelas, o clero recolhia diretamente o dízimo dos fiéis, chamado de “conhecenças” e “pés-de-altar”.¹⁹

Essa situação teria causado um distanciamento entre um grupo privilegiado de sacerdotes, alocado em dioceses próximas ao litoral, de formação ilustrada, que recebia suas cóngruas régias, e um clero interiorano, quase iletrado, pobre, que vivia de espórtulas, entregues sobretudo por ocasião das desobrigas sacramentais. Apresenta-se aqui, portanto, um aspecto de fundamental importância no estudo da história da Igreja no Brasil: a diferenciação no interior do clero, com embates que se estenderam por todo período imperial.²⁰

Ainda com base nos autores da Cehila, a despeito das tensões geradas na relações Estado-Igreja pelo exercício do Padroado, o monarca português teria conseguido manter certos mecanismos de vigilância que o auxiliariam no controle e atuação da Igreja. Um exemplo era a Mesa de Consciência e Ordens, espécie de tribunal encarregado de atribuir os cargos eclesiásticos e emitir documentos jurídicos sobre assuntos religiosos relevantes, funcionando assim, na perspectiva da Cehila, como um “departamento religioso do Estado”.²¹

Com base na análise historiográfica feita é possível perceber que, mesmo reconhecendo que o sistema de Padroado surgiu a partir de uma concessão pontifícia, seus autores consideraram que seu exercício na Colônia apresentou-se como um “instrumento de intromissão do poder temporal no espiritual”, prejudicando assim os negócios do clero. Para eles, a submissão da Igreja ao Estado na Colônia não teria deixado nem mesmo as reformas do Concílio de Trento terem êxito:

“A existência de um corpo eclesiástico desqualificado e de estrutura precária, problemas resultantes da relativa omissão do poder temporal na expansão do Cristianismo, teriam inviabilizado qualquer tentativa mais eficiente de reverter o quadro em que se encontrava a Igreja”.²²

Esta leitura foi estendida pela Cehila ao período imperial.

Todavia, no contexto brasileiro, em que ideias liberais conviviam, de forma tensional, com o exercício de um poder imperial bastante acirrado, a Igreja Católica, ainda que unida ao Estado através de tais normatizações jurídicas, nem por isso abdicava de seu projeto de reforma eclesial sob as diretrizes da Santa Sé. Era objetivo da Igreja concretizar e firmar o modelo tridentino, bem como reestruturar o clero, mas a partir de pressupostos religiosos e de autoridades eclesiásticas. Assim, já nos primeiros anos da independência, vinha sendo esboçada uma reação, por parte de grupos de eclesiásticos, à concepção de uma Igreja regalista,²³ em nome de uma fidelidade às determinações pontifícias e a uma formação do clero e dos fiéis pautada no acatamento à hierarquia e à obediência à instituição eclesial. De acordo com Ney de Souza, “lentamente, essa ação encontrará espaço político para se manifestar, como fizeram alguns bispos em diferentes dioceses do país”.²⁴

19 Ibidem, p. 26-27.

20 Ibidem, p. 27.

21 MARTINS, Karla. Ibidem. p. 28.

22 Ibidem. p. 29

23 Por Igreja regalista compreende-se uma vinculação da instituição eclesial às diretrizes do Estado.

24 SOUZA, Ney de. Op. Cit. p. 134.

O fórum mais acirrado para esses debates, no período imperial, foi o Parlamento, desde a composição da primeira Assembleia, em 1823, para elaboração da Constituição. Naquela ocasião, dos 100 deputados que representavam as províncias, 22 eram padres, indicativo de uma forte participação eclesiástica, além da presidência ser atribuída a D. José Caetano da Silva, então bispo do Rio de Janeiro,²⁵ que acreditava, como a maioria dos deputados, na limitação do poder real, a fim de que o imperador não pudesse interferir nas decisões parlamentares. D. Pedro I, insatisfeito com tal perspectiva, destituiu a Assembleia, outorgando um novo texto constitucional, que claramente fortalece a autoridade real. Dessa forma, através do poder moderador, era possível ao imperador intervir nos demais poderes que compunham o governo. Se nas propostas de cunho liberal a Constituição seria um instrumento para limitação do poder do monarca, no Brasil não foi o que ocorreu. E devido justamente à apropriação das deliberações jurídico-constitucionais por D. Pedro, apenas em 1826 a primeira Legislatura iniciou efetivamente o seu mandato. Desde então, a Câmara e o Senado constituíram-se em espaços políticos canalizadores das questões envolvendo a constituição da Nação, com ferrenhos debates sobre o Padroado e as questões religiosas.²⁶

INTERPRETAÇÕES LIBERAIS PELO CLERO ENTRE 1826-1831

Nos debates legislativos travados a partir de 1826, discutia-se como assegurar a soberania do Brasil frente não apenas de seus antigos laços com a metrópole, como também “de qualquer coisa que pudesse ameaçar sua autonomia”, e “nesse sentido, a organização eclesiástica era entendida como rival e deveria sofrer mudanças”.²⁷ Três temas eram mais contundentes: os limites de atuação do Legislativo em questões religiosas, as relações entre o poder imperial e a Santa Sé, a atuação das ordens religiosas no Brasil. No caso das ordens religiosas, a desconfiança pautava-se em sua não dependência das cômputas pagas pela monarquia, do direito de possuírem bens materiais (obtidos principalmente através de heranças) e de seu vínculo direto às determinações de congregações estrangeiras.²⁸ O período era delicado também em 1826, D. João VI veio a falecer, abrindo a questão sucessória em Portugal.

Neste mesmo ano de 1826, a Santa Sé emitiu a bula *Sollicita Catholicis*, que transformava em dioceses as prelazias de Goiás e Mato Grosso e indicava seus bispos. Em maio de 1827, através da bula *Praeclara Portugaliae*, ela concedia aos monarcas brasileiros o direito de Padroado. Porém, a Comissão Eclesiástica da Assembleia Legislativa considerou que a Constituição já dera ao imperador o direito de indicar os bispos, por isso só a criação das dioceses foi aprovada.²⁹

Dentro dessa polêmica, delineou-se entre segmentos do sacerdócio católico, ainda segundo Santirochi, uma espécie de “liberalismo eclesiástico”. Grande parte desses sacerdotes, embora formada no Brasil, tinha tido grande influência do Iluminismo francês, o qual mostrou-se fundamental para a participação dessa vertente do clero nos movimentos pró-independência, assim como em sua posterior união com as elites regionais que ameaçavam o Estado Imperial.

De acordo com Françoise Jean de Oliveira Souza, esses grupos de católicos liberais tentaram evidenciar a ligação entre o catolicismo e o liberalismo, juntando “um pensamento político ao quadro religioso da nossa sociedade”.³⁰ Teria assim formado-se um grupo intitulado “liberalismo cristão e regalista”, a exemplo do que também ocorria em outros Estados europeus, que defendia que a organização da Igreja se constituísse através das demandas da Nação, devidamente interpretadas pelo Legislativo.³¹

25 OLIVEIRA, Gustavo. Op. Cit. p. 132.

26 ALMEIDA, Gabriela Berthou. Op. Cit. p. 386.

27 OLIVEIRA, Gustavo. Op. Cit. p. 133.

28 ALMEIDA, Gabriela Berthou. Op. Cit. p. 387; 389.

29 OLIVEIRA, Gustavo. Op. Cit. p. 133-134.

30 SOUZA, Françoise Jean de O. Apud OLIVEIRA, Gustavo de Souza. Op. Cit. p. 134

31 ALMEIDA, Gabriela Berthou de. Op. Cit. p. 388.

O liberalismo eclesiástico teve como um de seus maiores expoentes o padre Diogo Antônio Feijó. Monarquista liberal, foi deputado brasileiro nas Cortes de Lisboa e participou da primeira Assembleia Legislativa do Império, em 1823. Em 1826, ele integrou a Comissão de Negócios Eclesiásticos da Câmara dos Deputados, junto com outros três membros. Foi este o fórum que elaborou um parecer, aprovado pela Assembleia, segundo o qual caberia ao Imperador prover os benefícios eclesiásticos; considerando desnecessária a existência dos cabidos das categorias; estabelecendo que o Sumo pontífice poderia recomendar o número de padres e a criação de seminários, mas não determinar tais questões, pois tal decisão também seria prerrogativa da Coroa.³²

Em 1827, Feijó defendeu, em parecer pessoal (mas apoiado por religiosos),³³ a abolição do celibato clerical no Brasil, sob o argumento que contribuiria para regeneração da conduta de muitos padres que viviam no concubinato.³⁴ Neste mesmo texto, ele afirmava caber ao poder civil a autoridade para legalizar ou anular casamentos, e propunha o fim das ordens regulares. Tal parecer foi derrubado pela Comissão Eclesiástica.³⁵ Segundo Magda Ricci, mesmo defendendo proposta polêmicas, Feijó nunca separou a política da religião, pois a via como indispensável à tranquilidade do Estado; todavia, em seu entendimento, a reestruturação do clero, deveria ser encaminhada pela Coroa e não pelo Papado. Além de Feijó, outros padres mesclavam princípios liberais e católicos em sua atuação política, como José Bento Leite Ferreira de Melo (que integrava a Câmara de Negócios Eclesiásticos com Feijó), Manoel Joaquim do Amaral Gurgel, José Custódio Dias, José Martiniano de Alencar, Antônio Maria de Moura, José Miguel Reinaut, Francisco José Correia de Albuquerque e Antônio José Ribeiro Bhering (que posteriormente irá protagonizar forte conflito com o bispo na Diocese de Mariana).³⁶

Em contraposição, algumas lideranças da Igreja Católica no Brasil, sobretudo após as propostas de Feijó de 1827, vinham buscando frear o dinamismo político dos padres associados aos princípios liberais.³⁷ Assim, tais grupos de religiosos foram amplamente criticados por um grupo eclesiástico numericamente reduzido, mas de forte pressão política, conduzido sobretudo pelo padre Luís Gonçalves dos Santos (mais conhecido como “padre Perereca”) e pelos bispos da Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas (episcopado de 1827 a 1860), de início um regalista moderado e que paulatinamente aderiu ao modelo reformista alinhado à Santa Sé, e do Maranhão, D. Marcos Antônio de Sousa (episcopado de 1826 a 1842). Note-se que estes dois bispos foram nomeados por D. Pedro I, bem como D. Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade, este para a Diocese de São Paulo. Especialmente D. Marcos e D. Romualdo tiveram uma importante participação na política imperial, pois se defendiam a ordem política vigente e as instituições nacionais, não deixavam de se opor ao liberalismo eclesiástico.³⁸

Segundo tais eclesiásticos, Feijó defendia “ideias calvinistas”.³⁹ É interessante observar que os argumentos dos bispos contrários à reforma da Igreja pelo Legislativo apoiavam-se na teoria de que o Padroado acabava por usurpar a soberania papal, tese posteriormente encampada por parcela da produção historiográfica.⁴⁰ Esse embate entre grupos distintos do clero acarretou uma tensão cada vez mais acirrada devido ao fortalecimento

32 OLIVEIRA, Gustavo. Op. Cit. p. 136.

33 A exemplo de padres que apoiaram o parecer de Feijó, podem ser citados “Amaral Gurgel e Antônio Maria de Moura, sujeito que em 1833 foi nomeado bispo do Rio de Janeiro, tendo a indicação recusada pelo papa Gregório XVI”, cf. ALMEIDA, Gabriela Berthou de. Op. Cit. p. 389.

34 Para Guilherme Pereira das Neves, Feijó fundamentava seus argumentos em favor do fim no celibato clerical na obra Instituições de Direito Eclesiástico, de autoria do teólogo Franz Xaver Gmeiner (1752-1824). O matrimônio eclesiástico fora proibido por Gregório VII. Apud: OLIVEIRA, Gustavo de. Op. Cit. p. 138.

35 SOUZA, Ney de. Op. Cit. p. 132; OLIVEIRA, Gustavo de. Op. Cit. p. 136.

36 OLIVEIRA, Gustavo. Op. Cit. p. 134; ALMEIDA, Gabriela Berthou de. Op. Cit. p. 388.

37 SOUZA, Ney de. Op. Cit. p. 133.

38 SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Op. Cit. p. 4-5

39 SOUZA, Ney de. Op. Cit. p. 134.

40 ALMEIDA, Gabriela Berthou de. Op. Cit. p. 384.

da Monarquia. Nesta perspectiva de paulatina concentração do poder real, em 1828 foi decretada a extinção da Mesa de Consciência e Ordens, tendo suas funções sido conferidas ao Ministério dos Negócios da Justiça e ao Supremo Tribunal de Justiça, que passaram então a decidir sobre as questões eclesiásticas.⁴¹

Em junho de 1831, Feijó foi nomeado Ministro da Justiça na Regência Trina Permanente, cargo que exerceu até outubro de 1835, quando tornou-se Regente Uno, até setembro de 1837. Posteriormente, porém, por seu apoio à Revolução Liberal de 1842, Feijó foi preso e desterrado, embora depois absolvido.

Aos poucos, durante a Regência, foi sendo ampliado o processo de negociação entre Igreja Católica e Estado brasileiro, em tons mais conciliatórios. Em 1833, o ministro da Justiça e Negócios Eclesiásticos, Aureliano de Souza e Oliveira Coutinho, instituiu uma junta para averiguação de denúncia versando que a aprovação de leis pela Assembleia estaria em desacordo à Constituição e em prejuízo à Igreja. Simultaneamente, o internúncio no Brasil, D. Scipião Domingos Fabbini, reiterava que a reforma do clero deveria ser promovida pela Igreja.⁴²

Também de forma paulatina, o postulado de um clero mais voltado à esfera religiosa e menos atuante no espaço da política foi ganhando escopo dentro da Igreja, bem como junto aos representantes do governo imperial. Com isso, o Brasil manteve a atuação do clero regular, que se tornava bem-quisto em função de seu menor envolvimento com a política nacional e pela maior aceitação da autoridade da Santa Sé. Eles também eram considerados de grande auxílio na constituição de um campo religioso de cunho apostólico, distinto do espaço político, e assim vinculado aos sacramentos, à educação e à catequese de grupos fronteiriços, como os indígenas.⁴³ Assim, o clero regular ganhou espaço com a nomeação de bispos providos de Ordens; houve repasse de seminários para sua administração, a fim de que viessem a aperfeiçoar a conduta do clero, tanto no campo moral como letrado (a exemplo do Caraça, pela Congregação da Missão, em 1820); houve fortalecimento das Ordens com as missões nas províncias. Cabe lembrar que a situação do país era bastante distinta, por exemplo, do caso português, em que as Ordens religiosas regulares foram suprimidas em 1824, com transferência de suas propriedades para a Coroa.

Mesmo em momentos de tensão com o Estado, quando havia alguma imposição de determinações reais ao clero regular (como a de constituição de colônias no centro-oeste, ocorrida em 1826), havia também apoio político às congregações envolvidas, além de permissão para manterem propriedade particular, maior número de religiosos e presença de clérigos estrangeiros. Em paralelo, houve autorização de contato do clero nacional, inclusive diocesano, com a Cúria Romana, durante todo o período imperial.⁴⁴

Lembremos que, em termos de política internacional, em 1831 Gregório XVI (1831-1846) iniciando seu pontificado, editando, no ano seguinte, em 1832, a encíclica *Mirari vos*. Nela, ele reafirmava a autoridade do pontífice, o valor do celibato, a indissolubilidade do matrimônio. Este documento também condenava o indiferentismo religioso, o racionalismo, as liberdades de consciência e de imprensa e de pensamento, a separação Igreja-Estado.⁴⁵

Além disso, mesmo com a atuação dos padres liberais na política, o Estado imperial brasileiro manteve explícita identidade “católica”. Simultaneamente, a vertente liberal no clero não era a tendência predominante, embora fosse a mais expressiva, justamente por seus embates com os bispos e padres alinhados à Santa Sé.

Em suma, pode-se postular que a reforma religiosa no Brasil, almejada pelo clero alinhado com a Santa Sé, foi protagonizada sobretudo por membros de ordens regulares. Assim, era relevante a implementação do Padroado imperial devido à importância da incorporação do clero à dinâmica do sistema político-administrativo.

41 OLIVEIRA, Gustavo. Op. Cit. p. 134.

42 OLIVEIRA, Gustavo de. Op. Cit. p. 141.

43 ALMEIDA, Gabriela Berthou de. Op. Cit. p. 391.

44 OLIVEIRA, Gustavo de. Op. Cit. p. 144-145.

45 Ibidem, p. 133.

nistrativo do país. Dentro deste contexto, em que ideias liberais conviviam, de forma tensional, com o exercício de um poder imperial bastante acirrado, a Igreja Católica, unida ao Estado através de normatizações jurídicas, não abdicou do projeto de reforma eclesial sob as diretrizes da Santa Sé, buscavam concretizar e firmar um modelo tridentino, bem como reestruturar o clero, a partir de pressupostos religiosos e de autoridades eclesiásticas.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Gabriela Berthou de. **Jogos de Poderes: o Seminário de Mariana como espaço de disputas políticas, religiosas e educacionais (1821-1835)**. 182 f. 2015. Dissertação (Mestrado em História). Campinas, Unicamp, 2015.

MARTINS, Karla Denise. **O Sol e a Lua em tempo de eclipse: a reforma católica e as questões políticas na Província do Grão-Pará (1863-1878)**. Dissertação. Mestrado em História. Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP, 2001.

OBEID, Rafael Issa. **Os Debates em torno do Estado Confessional brasileiro no século XIX (1842-1889)**. 2013. Dissertação (Mestrado em Direito) - Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. Catolicismo e Liberalismo no Brasil (1826-1837). **Caminhos**, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 131-148, jan./jun. 2015.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A Igreja e a construção do Estado no Brasil Imperial. **Anais XXVII Simpósio Nacional de História**. Natal, RN. 2013

SOUZA, Ney de. Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.46, p. 127-144, jan./abr.2013.

RELIGIÃO E CULTURA EM MOVIMENTO: O MATRIMÔNIO NAS IGREJAS PENTECOSTAIS DE UBERLÂNDIA, ENTRE AS DÉCADAS DE 1990 E 2010¹

MARCUS DIAS GIMENES²

Resumo: A presente pesquisa procura analisar as práticas culturais e as diretrizes relacionadas ao sacramento do matrimônio, nas igrejas pentecostais e neopentecostais de Uberlândia, Shalom Comunidade Cristã e Assembleia de Deus Missão aos Povos, entre as décadas de 1990 e 2010, comparando-as com os dogmas da Igreja Católica para o mesmo sacramento. Nossos objetivos são os de observar as mudanças históricas, ou as permanências, a fim de analisar as influências destes dogmas – católicos e não católicos – nas representações contemporâneas para o casamento. Visto que o casamento traz consigo um aspecto moralizante para as comunidades cristãs, levantando a discussão acerca das representações sociais para a união entre homens e mulheres, a partir do discurso de defesa da família nuclear, nossa proposta é a de problematizar os papéis atribuídos ao homem e à mulher na vida sexual e afetiva, em relação às transformações da cultura no embate com os dogmas e prescrições religiosos. Assim, acreditamos que nosso estudo servirá para perceber como a vida contemporânea se adapta, ou gera tensões, diante das ingerências das instituições religiosas.

Palavra-Chave: História, Religião, Igrejas Pentecostais e Neopentecostais, Matrimônio

INTRODUÇÃO

Esse trabalho é fruto de uma reflexão maior desenvolvida no trabalho de monografia, e atualmente tem levantado novas reflexões a partir de transformações nos dogmas de algumas dessas igrejas, bem como novas leituras a partir da minha inserção no curso de Mestrado Profissional de Ensino de História. Diante disso, pretendo demonstrar as principais discussões levantadas durante a pesquisa para realização de trabalho de monografia, bem como a inserção desses novos elementos que surgir nos últimos anos.

Procuramos analisar a prática dos fiéis sobre o casamento dentro das igrejas pentecostais e neopentecostais da Assembleia de Deus Missão aos Povos e a Shalom Comunidade Cristã, respectivamente, e comparar tais práticas com os dogmas da Igreja Católica Apostólica Romana, por sua tradição e estabilidade. Pretendemos, com a metodologia comparativa, poder contribuir no entendimento da evolução dos conceitos de casamento dentro dessas diferentes matrizes religiosas. Nossa preocupação é perceber como isso afeta as relações sociais na comunidade cristã, em geral, e na uberlandense, em particular. Diante disso, surgem alguns questionamentos que nortearão os objetivos específicos: Quais são as crenças que estão fundamentando as concepções sobre casamento? Isso afeta de alguma forma as relações sociais na população uberlandense, ou revela alguma característica dessa sociedade? As igrejas pentecostais, ou neopentecostais, operaram efetivamente transformações na experiência do matrimônio, se comparadas com a Igreja Católica? Seria possível classificar alguma dessas igrejas como mais ou menos abertas às mudanças sociais?

Com tais perguntas, o trabalho pretende analisar essas três igrejas cristãs, na construção dos seus dogmas e crenças sobre o relacionamento conjugal, entre os anos 1990 a 2010, a fim de avaliar como está sendo apreendido pelos membros o conceito de casamento e como isso tem se transformado durante as gerações. Compreendemos que tais ensinamentos e dogmas estão inseridos em um contexto social maior, que influencia diretamente na elaboração desses documentos, seja no sentido de resistência e permanência dos aspectos morais construídos ao longo da história, ou no sentido de adaptação e ruptura dos antigos

1 Este artigo é uma versão adaptada da minha monografia de conclusão de curso: . Defendida em: 2019. Sob orientação da professora Mara Regina do Nascimento no Instituto de História na Universidade Federal de Uberlândia.

2 Mestrando no curso de Pós Graduação em Ensino de História, Mestrado Profissional em Ensino de História (PRO-FHISTÓRIA), da Universidade Federal de Uberlândia.

paradigmas fundamentados no discurso do patriarcado da família nuclear, em contraposição da cultura contemporânea que privilegia a liberdade, a privacidade, a individualidade, a autonomia e o empoderamento feminino.

Para a realização dessa pesquisa, nosso método de análise procura investigar as instruções e doutrinação religiosas, produzidas pelas igrejas Shalom Comunidade Cristã, Assembleia de Deus Missão aos Povos e a Igreja Católica Apostólica Romana, procurando perceber como esses dados históricos revelam as relações sociais e demonstram discursos e práticas desses grupos acerca do casamento. Da Igreja Shalom Comunidade Cristã coletamos 06 exemplares das revistas de ensino “Escola de Vencedores”, 02 apostilas destinadas ao “Curso de Noivos” e “Curso de Casais”, 01 livro escrito pelo fundador da Igreja, Harry Scates, contando a sua trajetória de vida, e 01 livro escrito pelo Pastor Luciano Subirá, responsável por diversos cursos e congressos para casais. A Igreja Evangélica Assembleia de Deus Missão aos Povos em Uberlândia disponibilizou o seu Estatuto de constituição, onde legisla sobre as principais questões doutrinárias e estruturais da igreja. Além disso, temos acesso às 80 revistas da “Escola Dominical”, produzidas entre os anos de 1990 a 2010, sendo que desse universo apenas 7 revistas versam sobre o tema estudado. Já da Igreja católica, usaremos como fonte o Catecismo da Igreja Católica (2000), alguns capítulos do Código de Direito Canônico (1983) e parte de 5 livros escritos por líderes e padres que expressam os ensinamentos e dogmas sobre o relacionamento conjugal.

Ao utilizar a metodologia comparativa, procuramos compreender melhor o movimento das concepções de casamento dentro dessas diferentes matrizes religiosas. Procuramos ler esses documentos “às avessas, contra as intenções de quem os produziu”, na tentativa de identificar os processos históricos e sociais que demonstram a permanência ou a ruptura desses conceitos (GINZBURG, 2002, p. 43). Pois, de acordo com Thompson: o passado humano não é um agregado de histórias separadas, mas uma soma unitária do comportamento humano, cada aspecto do qual se relaciona com outros de determinadas maneiras, tal como os atores individuais se relacionam de certas maneiras... Na medida em que essas ações e relações deram origem a modificações, que se tornam objeto de investigação racional, podemos definir essa soma como um processo histórico. (THOMPSON, 1978, pp.50-51)

IGREJA COMO TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE

Quando analisamos a história local é necessário refletirmos sobre a noção do espaço, território e a territorialidade que compõe aquele lugar. Para isso, é importante as reflexões de Haesbaert (2014) que procura definir o território não apenas como um espaço circunscrito, mas todas as relações de poder imbuídas nesse espaço, bem como as práticas culturais e sociais que constroem a identidade das pessoas envolvidas naquela localidade. Nesse sentido, para o autor o conceito de território é a dimensão política do espaço, moldadas pelas relações políticas, cuja característica se subdivide em dimensões funcionais e simbólicas. O nível funcional está imbuído das relações políticas; enquanto na simbólica as funções culturais e sociais. Sendo que essa segunda dimensão está relacionada com o conceito de territorialidade, que segundo o autor é a “tentativa de afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relações pela delimitação e controle de uma área.”

A partir desses conceitos, podemos perceber como uma organização religiosa estabelece muitas vezes suas próprias estruturas de poder, direcionando seus membros a uma prática religiosa conforme seus líderes estipulam. Conforme aponta Mata (2010, p.2012):

uma força capaz de gerar efeitos sociais concretos, de regular com maior ou menor êxito uma conduta de vida, de moldar com maior ou menor sucesso algumas estruturas de pensamento por meio das quais apreendemos e nos relacionamos com o mundo. (MATA, 2010, p. 22).

Com isso, gostaria de pensar que o espaço/território das igrejas estudadas está associado ao conceito de território/territorialidade proposto por Haesbaert (2014), uma vez que ela influencia ou é influenciada por aspectos moralizantes ora medievais ora contemporâneos. Pois o fenômeno religioso não atua sozinho na formação do indivíduo, mas dentro das esferas coletivas, comunitária e privada, marcando presença importante em tramas políticas e em mudanças sociais. Compreendê-lo leva-nos a entender melhor o tempo e o espaço em que as comunidades e os sujeitos estão inseridos, a fim de contrapor ou relacionar, em diferentes contextos, aquilo que é considerado sagrado ou profano (MATA, 2010).

O CASAMENTO CRISTÃO: SURGIMENTO DA FAMÍLIA

Atualmente, com a maturidade no namoro/noivado, o jovem cristão é incentivado a dar o próximo passo: o casamento. Para selar esse momento, a família, a comunidade e a igreja organizam uma cerimônia religiosa que marcará esse “rito de passagem” da juventude para a fase adulta (ELIADE, 1992). Quando pensamos nesse ritual de casamento, é importante lembrarmos como ela passa da tutela da família para a igreja, à medida que os teólogos cristãos vão abandonando a teoria da castidade e instituindo o casamento como base fundamental da moral cristã (VAINFAS, 1986; BROWN, 1988). Os teólogos da era patrística consideravam o casamento como um mal necessário, pois o melhor caminho seria a procura da castidade. Até o século XII, a igreja não realizava a cerimônia de casamento, e portanto seria função da família essa prática, conforme nos aponta Vainfas:

O rito básico dessas uniões residia, nem tanto na cerimônia nupcial, mas na promessa de casamento, no ato da desponsatio ou pactum conjugale – precursor longínquo do “noivado” atual. A cerimônia tinha lugar na casa da futura esposa, onde se reuniam os parentes do “noivo” e algumas testemunhas. Trocavam-se palavras e bens: o pai da moça transferia a tutela de sua filha ao futuro marido, que retribuía a doação com a entrega de uma donatio puelae ou arras. A mulher era, pois, parte do patrimônio familiar e a sua entrega a um homem selava a união de duas casas reais ou nobiliárquicas. Seguiu-se à desponsatio o rito nupcial propriamente dito. Tratava-se de uma grande festa na casa da família do “noivo”, cujo clímax ocorria no quarto nupcial: ao redor do leito se reuniam numerosas testemunhas, e o pai do rapaz celebrava a união. (VAINFAS, 1986, p.27)

Foram os teólogos medievais que procuram transformar o casamento como uma união sagrada, principalmente Pedro Lombardo, que procurou colocar o casamento dentro dos sacramentos. Com isso, a igreja começa a normatizar os casamentos ao estabelecer principalmente duas regras: os cônjuges deveriam escolher seus pares, de forma espontânea, individual e pessoal; desde que não fosse parentes consanguíneos físico e espiritualmente até o sétimo grau. Normas bastante contestadas pelos nobres e cavaleiros, que procuravam obter do casamento alguma vantagem econômica, política e social, e por isso o casamento entre iguais e sob posse da família perduraria ainda até o século XIX (VAINFAS, 1986).

Após a cerimônia de casamento, surge o conceito de família, segundo os padrões da moral cristã. Para as três igrejas estudadas, a família é fruto da união entre o homem e a mulher, reconhecida e legitimada pelo sacerdote e pelo poder estatal, a partir do rito do casamento. Com isso, nos manuais de ensino dessas igrejas, percebe-se a adesão ao conceito de família nuclear (Pai, mãe e filhos) como instituição divina e base da sociedade civil.

Segundo Elza Berquó (1998) ao analisar os dados do IBGE até 1995, aponta que esse caráter nuclear da família brasileira permanece dominante até o final do século XX. Porém, a partir da década de 70 surgem novos comportamentos, como o aumento de uniões conjugais sem vínculos legais, diminuição do número de filhos e parentes dentro das unidades domiciliares, família mais igualitárias com a mulher ocupando o mundo do trabalho, famílias monoparentais chefiado em sua maioria por mulheres viúvas ou divorciadas e

aumento considerativo das unidades domésticas entre os anos 70 a 1995. Essas permanências e rupturas no conceito de família no Brasil é fruto de um conjunto de fatores: urbanização e transformação na arquitetura das casas, imigração e emigração, a mulher deserta do lar e ganha um novo papel na sociedade, manifestações culturais que assinalam essas novas tendências da sociedade (DEL PRIORE, 2006; FAUSTO, 1997; VINCENT, 1992).

Já a partir da década de 60, há um alto investimento do governo na urbanização das cidades, ao construir casas com mais cômodos e com acesso a água encanada para a maioria da população. Essa precariedade das casas e a vida pública das famílias também é encontrada no Brasil até meados do século XX (DEL PRIORE, 2006; FAUSTO, 1995).

Portanto, a arquitetura das casas e a influência religiosa permite o enraizamento da cultura cristã e da vida coletiva nas famílias rurais desde a era colonial. Com isso, no conceito de família nuclear brasileira, também estão intrínsecos os papéis que devem ser desempenhados na sociedade pelo homem e pela mulher. A esposa deveria se privar da vida pública, a fim de manter-se pura aos olhos da sociedade, bem como desempenhar funções domésticas, como: cuidar da prole, da propriedade e dos escravos; e também servir ao seu marido na vida sexual. O esposo tinha suas funções públicas, era responsável por representar a família diante da sociedade, trazer o sustento e a segurança para a casa. Para isso, ele precisava manter uma posição social bem quista, como um bom pagador e um bom administrador do lar (DEL PRIORE, 2006). Com isso, o casamento objetivava a cumprir demandas sociais, políticas e econômicas, por isso os arranjos matrimoniais eram decididos racionalmente, e não pelo sentimento.

FAMÍLIA NUCLEAR: RESPONSABILIDADES E FUNÇÕES

Tendo isso em vista, é importante verificarmos como cada igreja define os papéis e funções exigidas dos homens e das mulheres, nos materiais de ensino de duas décadas (1990 a 2010), em relação aos seus comportamentos dentro do casamento. Tais ensinamentos, demonstram como é expressa a visão da família nuclear para casa igreja, ao abordar assuntos como: vida sexual, submissão e tarefas a serem desempenhadas por cada conjugue, demonstrando assim permanências da cultura patriarcal e rupturas pós-60 com a revolução sexual. Pois conforme afirma Scavone (2008, p.7): “o campo religioso, em seu aspecto institucional, tradicionalmente antifeminista, não ficou imune aos efeitos sociais e culturais das ideias feministas contemporâneas”.

A primeira característica da família nuclear é a autoridade masculina como chefe do lar e a mulher como uma mulher submissa, dona de casa e dócil. Na Assembleia de Deus Missão aos Povos, perceberemos essa permanência referente ao papel masculino, mas a mulher na medida que ganha espaço na sociedade, absorve outros papéis que confrontará esse sistema patriarcal. Na “Revista da Escola Dominical” de 1993, traz a seguinte afirmação: “Desta forma, teremos condições de conservar um lar solidificado, pois o preeminente é o Senhor Jesus, e depois o homem Deus colocou como cabeça da mulher” (Revista Escola Dominical, A família, Alicerce da Sociedade, Lição 1, 1993). Com isso, cabe ao homem tomar as decisões familiares sobre a sua vida financeira, conjugal e espiritual, bem como desempenhar a função de definir e controlar as atitudes sociais da mulher. Porém esse controle deve ter em vista o amor e a postura de cumplicidade, pois “não se deve olhar a mulher como escrava”. A mulher, por sua vez, tem a função de ser uma boa mãe (cuidar dos filhos e educá-los), uma boa esposa (servir o homem sexualmente) e uma boa dona de casa, conforme comenta a Revista:

“ O dever da esposa não é somente o de fazer saborosas refeições, cuidar da casa, e ser mãe carinhosa. O marido também precisa de seu carinho, de seus beijos e abraços, e de um bem-vindo afetuoso, ao retornar para casa no término de cada jornada de trabalho.” (REVISTA ESCOLA DOMINICAL, 1993 4 TRIMESTRE, LIÇÃO 12, P.47)

Percebemos assim, que na Assembleia de Deus Missão aos Povos a mulher ainda é vista sob a ótica do modelo patriarcal da família tradicional brasileira, ainda do final do século XIX. Essa estrutura concebe a mulher como “rainha do lar”, responsável pela criação dos filhos e pelo prazer sexual do esposo. Reforçando o estereótipo da mulher ideal são “identificadas com o casamento e com a felicidade” (DEL PRIORE, 2006, p. 294), ou seja, aquelas que se realizam no seu papel de mãe e esposa. Portanto, essa doutrinação da igreja tem o objetivo de se contrapor a cultura liberal feminina, implantada no pós-60, com a revolução sexual; bem como reforçar o papel do modelo patriarcal da família nuclear, adquirida pela influência do catolicismo na colonização do Brasil. Ainda nessa Revista, destaca uma outra função desempenhada pela mulher, ao dizer sobre o papel da mãe cristã no seguinte trecho:

1. A missão da mãe cristã. A mulher cristã, que recebeu do Senhor uma incumbência, seja a de mãe, esposa, professora da Escola Dominical, deve cumpri-la com dignidade, assim como fez Maria, a mãe de Jesus. Descubra você, minha irmã, se sua missão na igreja, no lar, se assemelha a de Febe (Rm 16.1); Lídia (At 16.15,40); Dorcas, Maria, irmã de Lázaro, e tantas outras que realizaram grandes serviços para Deus. Onde estão as mulheres dedicadas e consagradas, para anunciar Jesus ao mundo, fazê-lo conhecido, assim como fez Maria, sua mãe (Lc 2.46)?

Podemos pensar em uma continuidade da cultura patriarcal no conceito da família nuclear nesses escritos, mas também uma abertura para a mulher ocupar outros espaços fora do lar, como professora da escola dominical ou como missionária. Mesmo que as convenções da Assembleia coloquem limites para o ministério feminino dentro da igreja, é permitido a sua intervenção fora do sacerdócio, como nos círculos de oração, na Escola Dominical ou como missionária. Segundo os pesquisadores Andre Dionei Fonseca e Marcilene Nascimento de Farias, essas novas posições que a mulher tem ocupado no corpo institucional da igreja, faz parte de um processo de ruptura com a concentração androcêntrica do poder na sociedade (FONSECA; FARIAS, 2010).

Nesse quesito da autoridade e do papel do homem e da mulher no casamento, existe uma similaridade e algumas diferenças com a Shalom Comunidade Cristã. Ao utilizar a seguinte passagem bíblica escrita na carta de Paulo a Igreja de Efésios:

Mulheres, sujeitem-se cada uma a seu marido, como ao Senhor, pois o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, que é o seu corpo, do qual ele é o Salvador. Assim como a igreja está sujeita a Cristo, também as mulheres estejam em tudo sujeitas a seus maridos. (Efésios 5.22-24)

A Comunidade Shalom reforça o papel masculino como chefe do lar, conforme o comentário dado a esse versículo, pela Revista Escola de Vencedores:

“ De acordo com essa passagem, Deus estabeleceu o marido como autoridade sobre a esposa, e automaticamente, como Chefe do lar. Isso quer dizer que o marido tem maior

responsabilidade e a palavra final dentro de casa.” (Revista Escola de Vencedores, A família, Nível 1, Lição 2, p.11)

Na aplicabilidade desse princípio, segundo essa lição, o homem deve exercer o seu papel de liderança com brandura, com amor, participando ativamente da vida do lar e buscando ser um pai exemplar. Isso significa que o homem não deve impor a submissão à mulher, mas deve ser conquistada por meio de atitudes exemplares e de amor. “Governar não é dominar, é conduzir por meio de respeito (não de mera imposição)” (SUBIRÁ, 2013, p.197). Já a mulher, segundo essa mesma Revista, precisa ser submissa ao seu marido, e permitir que ele lidere o lar com o seu auxílio, tornando assim a mulher virtuosa que dá bons conselhos à esposa. Além disso, ela deve ser dedicada ao lar, como uma boa dona de casa. Quanto ao trabalho fora, o teólogo Luciano Subirá, comenta que não é errado desde que não inverta os papéis de responsabilidade de cada conjugue, e não prejudique a educação dos filhos. Ele ainda sugere que quando existe essa realidade o homem também precisa ajudar a mulher nas tarefas domésticas (SUBIRÁ, 2013). Além disso, nesse processo de autoridade é importante ressaltar a função que a mulher exerce dentro do corpo institucional, podendo ocupar cargos em todos os ministérios da igreja, como pastora, diaconisa e líder de células; apenas não é permitido o cargo de governo da igreja, o presbitério, que é composto apenas com os homens.

Essas múltiplas funções que a mulher desenvolve: mãe, esposa, auxiliadora, sacerdotisa, trabalhadora demonstra uma ruptura com o modelo machista de governo, valorizando as características femininas na construção do lar e da igreja em que participa. Desenvolvendo assim uma relação paradoxal, que Michelle Perrot (2005) cita em seu texto sobre o poder sobre as mulheres e o poder das mulheres no ambiente religioso. A autora demonstra como as mulheres transformaram o silêncio imposto pela sociedade até o século XIX em uma nova história a partir dos anos 60. Para a autora, três fatores são importantes nessa transformação: fatores científicos, sociológicos e políticos. O campo religioso, que sempre reforçou o silêncio das mulheres e a sua atitude passiva no lar, agora ganha novos contornos com a participação da mulher nessas esferas públicas, destinadas anteriormente aos homens. Nesse sentido, quando visitamos a documentação produzida pela igreja Shalom Comunidade Cristã, vemos esse sentido paradoxal do papel da mulher: ora vista como dona de casa, ora vista como sacerdotisa e trabalhadora, realizando-se fora dos domínios do casamento.

Essa proximidade e distanciamento de conceitos mais modernos da família atinge um outro campo importante da esfera conjugal: a vida sexual. Nas orientações sobre a vida íntima do casal cristão, podemos perceber alguns reflexos da luta feminina pós-60 e do surgimento pílula anticoncepcional. As principais mudanças são: o prazer no ato conjugal foi admitido para ambos os sexos; acabou a concepção que o prazer deveria ser realizado fora do casamento; não seria mais considerado pecado o desejo sexual e o prazer; a possibilidade de desassociar o sexo da procriação, a mulher começa a buscar o prazer sexual (DEL PRIORE, 2006; VAINFAS 1986). Na Assembleia de Deus Missão aos Povos, a “Revista da Escola Dominical” de 1993 afirma que “a intimidade entre o marido e mulher é pura, criada por Deus, tanto para a procriação, como para a solidificação do lar.” (Revista Escola Dominical, 1993 Lição 12 p.42) Nessa revista não faz referência à relação sexual do casal como fonte prazerosa, ao contrário, tanto na lição 1 como na lição 12 que versa sobre a intimidade do casal, procura frisar mais sobre o aspecto procriador do sexo e a manutenção da pureza no ato. Esse assunto volta a ser tema na “Escola Dominical” após quase uma década, quando em 2002, é admitido a relação sexual como “satisfação amorosa do casal”, sendo que na lição 6 ainda ressalta a necessidade de observar a pureza e a “naturalidade” como aspecto determinante na intimidade do casal. Nessa lição, o autor da revista também impõe alguns limites importantes para manter a santificação do casal, conforme vemos nos seguintes trechos:

O sexo não deve ser concebido como algo imoral, feio e vulgar. Também não deve ser concebido como instrumento de prazeres egoísticos e de desventura infligida ao próximo. Deve, antes, ser compreendido à luz da Bíblia como algo criado por Deus no ser humano para sua satisfação pessoal e preservação da espécie acompanhadas de vidas santas, puras e virtuosas. O ensino bíblico é que o homem deve desfrutar o sexo com a esposa de modo

normal, racional, sadio e amoroso não com a namorada ou noiva. O que tem arruinado o sexo e o tornado repulsivo por muitos é o seu uso ilícito, antibíblico, antinatural, anticristão, antissocial e sub-humano. c) Deve ser santa (1 Pe 1.15 e 1 Ts 4.4-8). A santidade se aplica também ao nosso corpo, uma vez que o Espírito Santo habita em nós (1 Co 6.19,20), razão pela qual toda e qualquer prática sexual ilícita (aberrações, bestialidade etc.) não devem ser permitidas; além de pecaminosas, não contribuem para o ajustamento espiritual do casal. d) Deve ser natural (Ct 2.6; 8.3). As relações sexuais anal e oral são antinaturais e sub-humanas, portanto, reprováveis. (Revista Escola Dominical, 2002, Lição 6)

Com isso, percebemos que se admite o prazer mutuo na relação sexual, desde que seja feito de forma natural, ou seja, o casal não tem liberdade para escolher posições que melhor lhe agradem, pois isso estaria contra a orientação divina. Além disso, nessa revista a Assembleia de Deus Missão aos Povos trabalha com a questão de controle familiar e controle de natalidade, onde orienta seus membros a não praticarem esse ato sem uma consulta intensa a Deus e a sua consciência, a fim de não interromper a função principal do casamento e da relação sexual, a procriação.

Essa visão se aproxima bastante da Igreja Católica, conforme nos apresenta tanto o pesquisador Felipe Aquino, como o próprio catecismo da igreja. No Catecismo podemos ver a seguinte afirmação:

A sexualidade é fonte de alegria e de prazer. O próprio Criador... estabeleceu que nesta função (i. é, de geração) os esposos sentissem prazer e satisfação do corpo e do espírito. Portanto, os esposos não fazem nada de mal em procurar este prazer e em gozá-lo. Eles aceitam o que o Criador lhes destinou. Contudo, os esposos devem saber manter-se nos limites de uma moderação justa. (Cat. 2362)

Essa “moderação justa” significa manter a relação sexual dentro da normalidade e naturalidade do sexo, focando principalmente no modo de não evitar o objetivo da procriação. Com isso, para Felipe Aquino “O prazer do ato sexual é uma consequência, e não um fim em si mesmo. Colhe-se o orgasmo como fruto da união íntima do casal que ali se realiza como a celebração do amor conjugal” (AQUINO; 2010, p.101).

Nesse contexto o autor comenta que os atos sexuais que vão contra a natureza, e ferem o ato procriador (como o sexo anal, oral ou qualquer uso de contraceptivos) é condenados pela igreja.

Ainda sobre o uso de métodos contraceptivos e fecundação artificial, podemos encontrar as seguintes orientações:

A continência periódica, os métodos de regulação da natalidade baseado na auto observação e no recurso aos períodos infecundos estão de acordo com os critérios objetivos da moralidade... Em compensação, é intrinsecamente má toda ação que, ou em previsão do ato conjugal, ou durante a sua realização, ou também durante o desenvolvimento de suas consequências naturais, se proponha, como fim ou como meio, tornar impossível a procriação. (Cat. 2370)

Essa regulação da vida íntima dessas igrejas mais tradicionais são resquícios da cultura ocidental medieval e moderna que permaneceu até aos nossos dias. Ronaldo Vainfas demonstra que desde o surgimento dos teólogos que defenderiam o casamento no Séc.V, principalmente com Agostinho, o controle do desejo sexual no casamento era sinônimo de castidade e santificação. Mesmo que para esses teólogos a conjugação carnal era obrigatório para a efetivação do matrimônio, a condenação do prazer sexual, principalmente no caso da mulher era visível. Já no século XII e XIII, com a sacramentalização do casamento, valoriza-se a noção do relacionamento sexual como “débito conjugal”. Essa noção permeia aquilo que vemos na revista de 1993 da Assembleia de Deus Missão aos Povos e nas orientações católicas, que a relação sexual serviria para

a “procriação e a solidificação do lar” afastando assim todo tipo de “adultério e a impudicícia”. Segundo o autor, mesmo que os teólogos concebessem a ideia de “igualdade absoluta” entre o homem e a mulher na esfera sexual, o que se via era a manutenção de formas diferentes na cobrança pelo ato sexual, “aos homens cabia a demanda explícita e às mulheres, a demanda implícita” (VAINFAS, 1986,P.39). Isso significava que o papel da mulher deveria ser passiva, a fim de demonstrar a sua pureza diante da sociedade. Com isso, as posições sexuais que não privilegiariam a gestação da vida, eram consideradas pecaminosas e contra a natureza racional do homem, levando a igreja católica a perseguirem esses atos durante a inquisição.

Nesse sentido, Mary Del Priore demonstra como essa cultura ocidental foi importante na construção da mentalidade brasileira, com a manutenção quase hegemônica do catolicismo, desde a era colonial até a segunda metade do século XX. Fato que começaria a mudar nas últimas décadas do século XIX, quando o amor e a sexualidade se tornam essenciais na escolha do conjugue e no convívio do casamento. Ela demonstra como a mentalidade católica privilegiava o sexo masculino durante os primeiros séculos após a colonização do Brasil. Como já falamos, quando o casamento era um meio de interesses políticos e econômicos, o relacionamento sexual era visto apenas como manutenção da família com a procriação. Ali, o homem escolhia o dia e a hora para terem a conjugação carnal, e a mulher casada era apenas um meio para a realização da família. Nesse caso, a mulher casada era para a procriação e a mulher prostituta para a busca pelo prazer. Com isso, a manutenção da concepção da família nuclear católica, passava-se também pelo aspecto da vida sexual do casal, que mesmo após a revolução sexual pós-60, encontramos a permanência da concepção do sexo casto nas igrejas mais tradicionais, como é no caso da Assembleia de Deus Missão aos Povos e da Igreja Católica (DEL PRIORE, 2006).

Todavia, com a revolução sexual e o surgimento da pílula anticoncepcional pós-60 permite uma maior emancipação da mulher na sociedade brasileira, pois ao desassociar o sexo para a procriação, a mulher começa-se a procurar também o prazer sexual. Essa mudança afeta a vida conjugal, pois o homem agora precisa se libertar das suas práticas sexuais egoístas, e procurar satisfazer a sua mulher sexualmente. Isso se torna uma demonstração de virilidade masculina e de uma maior maturidade conjugal. (DEL PRIORE, 2006; VINCENT, 1992).

É nesse sentido que percebemos uma maior liberdade destinada aos casais da igreja neopentecostal Shalom Comunidade Cristã em relação a sua vida sexual. Na apostila para curso de casais, vemos a seguinte orientação:

Como desenvolver um relacionamento sexual satisfatório: Buscar compreender a necessidade sexual do cônjuge. Não sejam egocêntricos. Usar todo o tempo necessário para a realização do ato. Procurem descobrir o horário mais adequado para ambos. Criar uma expectativa com relação ao ato. Programar a mente. Conversar abertamente sobre tudo – posições, pontos de excitação (áreas erógenas), tipos de palavras, problemas íntimos. Perdoar-se mutuamente... Não comentar sobre a vida sexual de vocês com outras pessoas sem o consentimento de seu cônjuge. Caso seja necessário, pedir ajuda a um casal maduro e de confiança. Buscar em Deus o sucesso nesta área. A alegria de 2 serem 1. “Goza a vida com a mulher que amas.” Ec.9.9 “Seja bendito o teu manancial e alegra-te com a mulher da tua mocidade.” Pv. 5.18 Qualquer posição é válida, desde que não seja desconfortável, especialmente à mulher. Como discernir o que “pode” do que “não pode”, se a bíblia não faz nenhuma menção específica do assunto? Consulte sua consciência. É necessário que os dois estejam de acordo.

CONCLUSÃO

Nessa pesquisa sobre a história das práticas do matrimônio, nas igrejas pentecostais e neopentecostais na cidade de Uberlândia, entre os anos de 1990 e 2010, procurei analisar o casamento e o seu convívio no lar. Nesse mesmo sentido, procurei analisar os manuais de ensino, livros e pesquisas acadêmicas elaboradas por pastores, padres e mestres associados às três igrejas estudadas: a Shalom Comunidade Cristã, Assem-

bleia de Deus Missão aos Povos e a Igreja Católica Apostólica Romana. Nesse processo de análise foi muito importante o contato com tais figuras religiosas, a fim de compreender como essas igrejas se organizam e elaboram diretrizes que objetivam normatizar a vida amorosa dos seus membros.

Nesse sentido, identificamos pontos de semelhanças e diferenças nos documentos das igrejas estudadas. Na documentação percebe-se uma noção do casamento com o objetivo de formar a família nuclear, composta de pai, mãe e filho, com papéis e responsabilidades bem definidas, onde o homem é a cabeça do lar e responsável pelo governo, sustento da família e representação da imagem da família à sociedade; a mulher é a dona da casa, responsável pela manutenção do lar e pela satisfação sentimental, psicológica, doméstica e sexual do marido.

No aspecto sexual do casal, percebe-se uma maior rigidez nas orientações da Assembleia de Deus Missão aos Povos e da Igreja Católica, pois é incentivado o coito com a perspectiva da procriação acima do prazer sexual, e com isso as posições sexuais devem privilegiar a geração de vida. Além disso, o controle de natalidade por meio de contraceptivos é expressamente proibido na Igreja Católica, e recomendado com ressalvas na Assembleia de Deus Missão aos Povos. Já na Shalom Comunidade Cristã percebe-se uma maior tolerância na busca pelo prazer sexual dos casais, o que sugere que não há restrições para o coito realizado dentro do casamento.

A visão do papel feminino na família e na sociedade também é um ponto de divergência entre a Shalom Comunidade Cristã e as outras duas igrejas. Na ótica da Assembleia de Deus Missão aos Povos e da Igreja Católica, as mulheres não podem assumir papéis de autoridade dentro da estrutura eclesiástica, sendo permitidos apenas os serviços auxiliares e assistenciais. Essa mentalidade reflete também no âmbito familiar, percebe-se um apelo ao tríplice papel da mulher: mãe, esposa e dona de casa. No caso da Assembleia de Deus Missão aos Povos, apenas no século XXI, percebe-se uma certa abertura para a mulher ocupar o mercado de trabalho, como uma renda complementar da família. Já na Shalom Comunidade Cristã, a mulher ganha maior espaço tanto na esfera eclesiástica, como na familiar. Na estrutura eclesiástica a mulher é encorajada a se tornar líder de célula e pastora da igreja, lugar que desenvolve um papel de autoridade sobre outras mulheres em aconselhamentos, bem como preletora para toda a igreja. Na família, encontramos ressaltado o papel da “submissão ativa” da mulher ao homem, quando ela assume o papel de conselheira da família, porém ainda somente de ajudante do homem nas decisões em conjunto para o bem da família.

REFERÊNCIAS

- BERQUÓ, Elza. Arranjos familiares no Brasil: uma visão demográfica. In: NOVAIS, Fernando (Coord.); SCHWARCZ, Lília (Org.). História da Vida Privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea. 5. ed. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, v. 4, 1994. cap. 6, p. 411-439
- BOISSET, Jean. História do Protestantismo. Tradução Heloysa de Lima Dantas. 6. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1971. Tradução de: Historie du protestantisme.
- Estatuto da Assembleia de Deus em Uberlândia de 10 de novembro de 2003.
- CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Edições Loyola, 2000
- DEL PRIORE, Mary. História do amor no Brasil. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- FAUSTO, Boris. Imigração: cortes e continuidades. In: NOVAIS, Fernando (Coord.); SCHWARCZ, Lília (Org.). História da Vida Privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea. 5. ed. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, v. 4, 1994. cap. 1, p. 13 - 63.
- ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: a essência das religiões. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1992.

GINZBURG, Carlo. Relações de força: história, retórica e prova. Tradução Jônatas Batista Neto. São Paulo: Editora Shwarcz Ltda, 2002. Tradução de: *Rapporti di forza: storia, retorica, prova*.

MATA, Sérgio da. História & Religião. Editora Autêntica, 2010.

Revistas Lições Bíblicas: 1 e 2 Coríntios os problemas da igreja e suas soluções. 4 trimestre de 1997. Rio de Janeiro: CPAD, 1997.

Revista Curso para Casais: Shalom Comunidade Cristã. Uberlândia.

Revistas Lições Bíblicas: Família Cristã, eu e a minha casa serviremos ao Senhor. 2 trimestre de 2004. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

Shalom Comunidade Cristã:. Escola de Vencedores, Uberlândia, v. Nível 1, 2 e 3.

VAINFAS, Ronaldo. CASAMENTO, AMOR E DESEJO NO OCIDENTE CRISTÃO. São Paulo: Editora Ática S. A., 1986. VEYNE, Paul. Quando o nosso mundo se tornou cristão: [312-394]. 2. ed. Brasil: Civilização Brasileira, 2011.

VIDA DE PADRE: TRABALHO, CULTURA E FÉ NO ALTO SÃO FRANCISCO (1754 A 1832)

CARLOS CÉSAR DE FARIA

Mestrando em História

Instituto de História – Universidade Federal de Uberlândia

carlosfilohisteo@gmail.com

Resumo: Este estudo tem como tema a História Eclesiástica. De modo geral, o nosso objetivo é investigar o cotidiano dos primeiros padres do Alto São Francisco a partir de um estudo sobre o sistema de Padroado e qual a sua relação com os catolicismos que surgiram a partir do mesmo, particularmente, o Catolicismo Liberal e o Ultramontanismo. Num segundo momento, analisaremos a constituição do lugar das primeiras paróquias deste recorte espacial. Além de conhecer, individualmente, o lugar que ocupa cada uma delas nestas terras, região limítrofe da Diocese de Mariana. Para tanto, tomamos como base da pesquisa a obra do padre Michel de Certeau, *A Invenção do Cotidiano* e *A Escrita da História* e o artigo *Missões: A Civilização Cristã em Ação* de autoria de Nicola Gasbarro. Logicamente, usaremos os conceitos de ambos os autores, como: lugar e espaço do Certeau e de Gasbarro, ortodoxia e ortoprática. As fontes a serem pesquisadas são: um Auto de Inquirição do Centro de Memória da Diocese de Luz, um Juízo do Arquivo Eclesiástico de Mariana, as *Cartas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade* e os relatos de viagens do naturalista francês, Auguste de Saint-Hilaire. Para tecer esta colcha de retalhos da constituição do seu espaço na ocupação deste lugar na história das Minas, questionaremos as fontes embasados pela bibliografia citada para compreender as práticas culturais nas paróquias existentes no interior da Diocese de Mariana entre os últimos anos do século XVIII e a primeira metade do século XIX.

Palavras-chave: Padre, trabalho, cultura, fé, freguesias.

INTRODUÇÃO

Este artigo ao analisar as cartas pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade, os relatos de viagem de Auguste de Saint-Hilaire, os documentos do Centro de Memória da Diocese de Luz e do Arquivo Eclesiástico Arquidiocesano de Mariana, instruído pelos conceitos de Michel de Certeau e Nicola Gasbarro, objetiva apresentar introdutoriamente, a reflexão sobre o contexto eclesial vivido pela Igreja Católica no Brasil do século XIX, como o Padroado foi o pano de fundo no qual se desenvolveram os catolicismos Liberal e Ultramontano, os quais tiveram importantes representantes eclesiais. Também, delinear o lugar, no qual, se passou a história dos primeiros padres do Alto São Francisco, de 1754, ano de criação da primeira freguesia nestas terras, a partir da nascente do Rio São Francisco, até 1832, ano de criação da quinta paróquia, freguesias que pertenciam a Mariana e que constituíram a atual Diocese de Luz em sua origem. E foram elas: Nossa Senhora do Livramento da vila de Piumhi, Santana de Bambuí, Nossa Senhora das Dores da cidade de Dores do Indaiá, a freguesia de Nossa Senhora do Bom Despacho da vila de Bom Despacho e a paróquia de São Vicente Ferrer da vila nova de Formiga.

CONCEITUAÇÃO

Nesta pesquisa intitulada, *Vida de Padre: Trabalho, Cultura e Fé no Alto São Francisco (1754 a 1832)*, utilizamos alguns conceitos da obra de Certeau, como: lugar e espaço. Estes contribuíram na tessitura da história presente no trabalho, na cultura e na fé, ou seja, da vida dos primeiros presbíteros desta região. Certeau considera o lugar sendo o que está posto, o que está dado, o *estar-aí* (Cf. CERTEAU, 2004, p. 203). Já o conceito espaço é abordado por ele como a transformação do lugar pela ação do homem, é o lugar praticado

(Cf. *Ibidem*, p. 202). No que tange a vida dos padres, o ambiente físico, os limites paroquiais, os elementos materiais existentes nas pequenas vilas pesquisadas ou as territorialidades rurais constituíram o lugar, sobre o qual se debruça essa pesquisa. Já a catequização, as celebrações, os sacramentos ministrados, as bênçãos e outras atividades do cotidiano dos padres, assim como, os costumes e religiosidades dos povos nativos e dos afrodescendentes, com os quais tais padres se depararam, são elementos que constituíram o seu espaço.

Certeau, também aborda o lugar, enquanto papel do historiador, por exemplo, no que se refere ao fazer a história desses agentes eclesiais, as fontes, os relatos ou documentos pesquisados são o lugar, já a análise e a escrita são o espaço do historiador, no qual, a história é elaborada. Portanto, o lugar do historiador é este, do qual, por meio dos relatos históricos, ele “transforma lugares em espaços ou espaços em lugares” (Cf. CERTEAU, 2004, p. 203). Sendo assim, Certeau nos inspira que a história é interpretação e o fazer história é uma prática (Cf. CERTEAU, 2020, p. 64). Esta interpretação praticada é sinônimo da análise da sociedade, condição, que segundo ele, se dá na articulação da história com um lugar, o lugar sobre o qual se produz história. Porém, aqui queremos mencionar o lugar no qual se interpreta a história. Este lugar, divergente daquele, porém ligado ao mesmo, é onde a história é definida na relação da linguagem com o corpo social. É onde se dá a combinação entre permissão e interdição, possível e impossível (Cf. *Ibidem*, p. 63). “Levar a sério o seu lugar [...] é a condição para que alguma coisa possa ser dita sem ser nem legendária ou edificante, nem atópica, sem pertinência” (*Ibidem*, p. 64). Enfim, este lugar, categoria cara a toda pesquisa histórica atual, é o que ele afirma ser a fronteira mutável, entre o dado e o criado, entre a natureza e a cultura, onde ocorre a pesquisa (Cf. *Ibidem*, p. 65).

E qual é este lugar do qual vos falo nesta pesquisa? Aqui, ocupo o lugar do historiador, padre e filho do Alto São Francisco, para interpretar a história dos meus antepassados. Além de ser natural de Formiga, e de ter sido criado, na infância, na pequena cidade de Córrego Fundo, que no recorte temporal da pesquisa era apenas uma fazenda e pertencia a esta região pesquisada, sou padre incardinado na Diocese de Luz. Então, isto é o que me levou à problemática desta pesquisa, ser originário do território e pertencer à instituição pesquisados. Como era a vida dos primeiros padres, das cinco primeiras paróquias, as quais constituíram o território desta diocese, naquela época pertencente à Mariana? A motivação foi conhecer a história do povo que ocupou o território ao qual pertencço. E saber como era a vida dos primeiros membros da Igreja Católica nestas terras. Vale ressaltar que, voltando ao primeiro sentido de lugar, o lugar pesquisado, o recorte espacial, optamos por o designar por Alto São Francisco, embora este termo só será definido e utilizado num período posterior ao recorte temporal desta pesquisa. Utilizá-lo, já neste período facilita o trabalho, pois se trata do território delimitado pelas cinco circunscrições paroquiais a partir da nascente do Rio São Francisco, as terras mais altas deste Rio, parte da região mais a oeste das Minas, limite de dioceses.

Após apresentar o lugar de pesquisa e de fala, além de Certeau, tomamos como base para a reflexão historiográfica os conceitos de ortodoxia e ortoprática de Nicola Gasbarro. Utilizando tais conceitos, ele reflete sobre a história das religiões, primordialmente, pensada a partir da história das missões (Cf. GASBARRO, 2006, p. 71). Pois, esta permite rever criticamente de forma comparativa e repensar historicamente, numa perspectiva antropológica, a religião e as religiões, portanto, a religião Católica. Sendo assim, por meio de ambos os conceitos, Gasbarro nos ajuda a analisar a história dos primeiros presbíteros do Alto São Francisco. Os quais, tinham a vida regida por leis e normas diocesanas, coloniais e imperiais, às quais, ele chama de ortodoxia, mas que, na realidade cotidiana de suas vivências paroquiais, na maioria das vezes, não eram seguidas a termo, então, a estas vivências ou práticas que diferem, até determinado grau do ideal religioso, ele chama de ortoprática. Logo, a ortodoxia é um código, um conjunto de verdades ou dogmas, o qual, contém o essencial da religião, do qual, não se pode abrir mão para se fazer parte dela. Porém, este código é aberto, de forma que, não perdendo o seu eixo fundamental, ele tem a capacidade de universalização, anexando outros elementos religiosos a si. Sendo assim, ao mesmo tempo que, o catolicismo se abre para novos elementos, ele muda a realidade e se deixa transformar pela mesma, este processo se trata da ortoprática (Cf. *Ibidem*, p. 72).

Ao tomar mão desses conceitos, esta pesquisa analisa as fontes, *Auto de Inquirição*¹, sobre a vida do padre Domingos José Bento Salgado, o primeiro documento encontrado e transcrito do Arquivo do Centro de Memória da Diocese de Luz; as duas cartas pastorais às freguesias de Piumhi e Bambuí², do compêndio das Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade; os relatos de viagem do naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire, *Viagem às Nascentes do Rio S. Francisco e pela província de Goyaz*, e o *Juíço*³ sobre o padre Francisco da Anunciação Teixeira Coelho, do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

CONTEXTO HISTÓRICO ECLESIAL

Ao analisar tais fontes para a construção da história dos primeiros padres do Alto São Francisco, primeiramente, apresentamos um panorama histórico da Igreja Católica no Brasil, especificamente, nas Minas Gerais. Analisamos como o sistema de Padroado foi o pano de fundo para o surgimento de outros catolicismos, particularmente, o desenvolvimento do catolicismo liberal e do ultramontanismo. De forma sucinta, trilhamos sobre a história do Padroado, desde a sua origem até ser herdado pelo imperador do Brasil da coroa portuguesa. Segundo Eraldo Leão (Cf. LEÃO FILHO, 2020, f. 56), com o decorrer da história, o Padroado, privilégio pontifício concedido pela Igreja ao poder temporal monárquico português, posteriormente, concedido ao imperador brasileiro, se robusteceu a ponto do padroeiro deter grande parte do poder espiritual e controlar a ação da Igreja. Este privilégio dado ao detentor do poder temporal se desdobrou em dois, o Padroado Régio Ultramarino e o Padroado da Ordem de Cristo. Mediante os quais, no século XIX, o seu detentor fundava as igrejas, apresentava os clérigos a serem colados nas paróquias, recolhia os dízimos e por fim, apresentava ao papa os nomes dos padres a serem sagrados bispos das dioceses criadas ou vacantes em terras brasileiras.

Assim como cabia ao governo imperial os direitos sobre o Padroado, ele trazia consigo também os deveres, como a construção e manutenção dos templos, o pagamento das espórtulas aos padres. Porém, de acordo com Anna Karolina Siqueira, **não eram cumpridos adequadamente** (Cf. SIQUEIRA, 2019, f. 23). Além disso, o distanciamento de Roma, assim como, as freguesias distantes das Sés Episcopais propiciaram um catolicismo mais lascivo, mais afrouxado, no qual, os padres pouco se diferenciavam da população, na moralidade e nos trabalhos realizados. Este catolicismo denominado liberal teve seu auge em Portugal, na segunda metade do século XVIII com a reforma estabelecida no governo monárquico pelo Marquês de Pombal, que expulsou os jesuítas dos domínios portugueses e propiciou, o que ele denominava de desenvolvimento das ciências, advindo com a implantação das ideias e pensamentos do iluminismo (Cf. WERNET, 1987, p. 28-29). Já no Brasil do século XIX, o catolicismo liberal teve seu auge com a implantação de tais ideias pelo padre Diogo Feijó, ministro do governo imperial (Cf. SOUZA, 2008, p. 130), dentre as quais, defendia a ideia de uma Igreja nacional, vinculada à nação, de cunho marcadamente político.

O catolicismo ultramontano desenvolveu-se em contraposição ao catolicismo liberal. Concebia uma adesão incondicional ao papa, uma Igreja de caráter universal, mas sob a orientação exclusiva da Santa Sé. Conforme diz Siqueira, o ultramontanismo buscou implantar as determinações do Concílio de Trento na Igreja no Brasil. Tais prerrogativas consistiam na reforma moral e intelectual do clero, revalorização da figura do padre, formação de um clero mais austero em seus costumes, melhor preparação intelectual dos

1 Documento de autoria de Dom Frei José da Santíssima Trindade, denominado Auto de Inquirição sobre o padre Domingos José Bento Salgado, pároco colado da freguesia de Santana de Bambuí, datado de 1825 e que pertence ao ACMDL - Arquivo do Centro de Memória da Diocese de Luz.

2 Ambas as cartas pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade às freguesias de Nossa Senhora do Livramento de Piumhi e de Santana de Bambuí, são documentos da obra, Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825), do Centro de Estudos Históricos e Culturais, da Fundação João Pinheiro, Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, organizada por José Arnaldo Coelho de Aguiar Lima e por Ronald Polito de Oliveira.

3 Este documento pesquisado pertence ao AEAM – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. É intitulado *Juíço* sobre o padre Francisco da Anunciação Teixeira Coelho, da Vila Nova de Formiga, datado de 1847.

presbíteros, clero mais coeso enquanto corpo social hierarquizado e mais obediente ao seu bispo e a Roma (Cf. SIQUEIRA, 2019, f. 23). Embora, foram tomadas, particularmente, essas duas linhas principais para análise do catolicismo, é importante ressaltar que o ele não deve ser abordado como um bloco único. De acordo com Gustavo de Souza Oliveira, o catolicismo é plural (Cf. OLIVEIRA, 2019. P. 248). Mesmo no catolicismo liberal e no ultramontano, há diferenças internas. As diferenças se caracterizaram pelo lugar, membros, e até por convicções distintas. Ainda que o ultramontanismo fosse de tendência conservadora, não se tratou de uma implantação de Roma aqui.

Ambas as linhas foram defendidas por alguns expoentes. O regalista padre Diogo Antônio Feijó e o padre Luiz Gonçalves dos Santos, este representante do catolicismo ultramontano e o outro do catolicismo liberal. Nos ateremos a estes, embora, fosse do nosso interesse pesquisar, também, um pouco sobre a vida de outros como o padre Inconfidente, cônego Luiz Vieira da Silva, além do padre Gabriel Malagrida, atuante na Revolução Pernambucana. Feijó ocupou cargos políticos importantes no período do governo imperial e fez com que as determinações do Marquês de Pombal fossem postas em prática aqui no Brasil. É provável que, com o desenvolvimento do pensamento iluminista, promovido pelo catolicismo liberal, aumentaram o número de padres cultos (Cf. BEAL, 1976. p. 337), estudiosos, e até envolvidos na política que muito auxiliaram o povo brasileiro, especialmente em Minas, ao contribuírem no processo de independência do Brasil. O clero foi presença marcante nos debates políticos, o que contribuiu para o processo de construção das bases do Estado imperial. Protagonista oposto a esta linha do catolicismo liberal era o padre Luís Gonçalves dos Santos, defensor do papa e dos bispos denominados ultramontanos, foi opositor público a Feijó no debate parlamentar sobre a reforma clerical (Cf. OLIVEIRA, 2019. p. 118).

O LUGAR PAROQUIAL

Após este panorama histórico, adentramos caminho a dentro na construção da história dos primeiros padres do Alto São Francisco constituindo o lugar das primeiras freguesias, nas quais estes padres estabeleceram o seu espaço de ação. Segundo Lima e Oliveira, a primeira freguesia criada foi a de Nossa Senhora do Livramento da vila de Piumhi, em 1754 (Cf. LIMA; OLIVEIRA, 1998. p. 387), nove anos depois da ereção da diocese de Mariana. Esta freguesia era a mais próxima das nascentes do Rio São Francisco. Foi criada para a cura das almas na pequena vila de Piumhi, que surgiu devido a um ajuntamento feito para destruir um quilombo e que permaneceu ali após o feito, em terras de fazendas, local de natureza exuberante e longe dos centros urbanos do dito mundo civilizado. O seu primeiro vigário colado foi o padre José Severino Ribeiro. Ele recebeu a visita pastoral do Dom Frei José e foi instituído por este prelado como visitador, para fazer as suas vezes na visita a Santana, devido a precária situação de sua saúde.

A segunda freguesia criada foi a de Santana de Bambuí, no ano de 1768 (Cf. LIMA; OLIVEIRA, 1998. p. 388). O seu primeiro pároco foi o padre Domingos José Bento Salgado, que recebeu o visitador de Piumhi, o qual, tinha dentre as atribuições pastorais instituídas pelo bispo, a de averiguar sobre uma denúncia feita contra este padre pelos seus paroquianos. Ainda que, segundo os relatos pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade, Santana ficasse em caminhos perigosos, tendo que atravessar rios caudalosos, e passar por caminhos de difícil acesso (Cf. TRINDADE, 1998, p. 279), ela fez parte de um projeto de expansão dos domínios portugueses pelo interior do Brasil. Conforme diz Assis, se trata do projeto de conquista e civilização do oeste das Minas, empreendido pelo conquistador, Inácio Correia Pamplona (Cf. ASSIS, 2014. p. 67). Ele que está diretamente ligado a esta, pois construiu a antiga igreja dedicada a Santana que depois se tornou a matriz. Era a que ficava mais a oeste da Sé Marianense, depois do Rio São Francisco.

A freguesia de Nossa Senhora das Dores de Dores do Indaiá, criada em 1805, a qual pertencia à província de Paracatú, estava num lugar limítrofe de disputas sobre limites paroquiais entre prelados, pouco escrevemos sobre esta, devido a ausência de fontes mais robustas para a análise. Assim como, a quarta criada no Alto São Francisco, a freguesia de Nossa Senhora do Bom Despacho da vila de Bom Despacho, criada em 1824 (Cf. TRINDADE, 1998, p. 143), também, falta-nos fontes sobre esta freguesia para escrever sua

história. Esta que ficava próxima ao Termo de Pitangui. O seu primeiro pároco colado foi o padre Miguel Dias Maciel. Pelo motivo da escassez de fontes, ambas sejam retiradas da pesquisa.

Assim chegamos à quinta freguesia, a de São Vicente Férrer da vila nova de Formiga, criada no ano de 1832 (Cf. LIMA; OLIVEIRA, 1998. p. 366). Diferente das demais, as quais estão localizadas nas proximidades do Rio, ela ficava mais próxima de Piumhi e Bambuí, porém, em região de vertentes de águas, de nascentes que corriam tanto para o Rio Grande quanto para o São Francisco. Era cercada por fazendas e ocupava lugar estratégico em via de ligação comercial entre a capital do Brasil, o Rio de Janeiro, e Goiás. Esta vila sede de freguesia foi denominada por Saint-Hilare de porta do sertão (Cf. SAINT-HILAIRE, 1937, p. 150) e pertencia ao Termo do Tamanduá. O seu primeiro vigário colado foi o padre Francisco da Anunciação Teixeira Coelho (Cf. AEAM, 1847, p. 01), também denunciado por um freguês da paróquia, por envolvimento com a política.

CONCLUSÃO

Por fim, apresentarmos um panorama histórico sobre a Igreja Católica no Brasil, no qual, o sistema político-religioso do Padroado foi o pano de fundo para a existência de catolicismos diversos, como o Catolicismo Liberal e o Ultramontanismo e identificamos alguns padres, os quais se identificavam como defensores destes catolicismos. Também, num segundo momento, delineamos os lugares paroquiais, espaços de ação dos primeiros padres do Alto São Francisco. Feito isto, pretendemos nos debruçar sobre a pesquisa da vida e ação paroquial desses padres trazidos pelas fontes. O padre de Piumhi, José Severino Ribeiro, o de Bambuí, Domingos José Bento Salgado e o padre Francisco da Anunciação Teixeira Coelho de Formiga. Como era a vida desses padres nas pequenas vilas, sedes paróquias? Em que consistia o seu trabalho? Como eram vistos pelos fiéis? Como era a sua relação com os bispos? Qual era a sua origem? De onde receberam a sua formação? A qual linha do catolicismo eles pertenciam? Diante destas perguntas caminhamos pelos novos horizontes abertos pela pesquisa histórica.

FONTES

ACMDL - Arquivo do Centro de Memória da Diocese de Luz. Luz/MG. TRINDADE, Dom Frei José da Santíssima. Pasta de documentos avulsos, sem título. Auto de Inquirição sobre o padre Domingos José Bento Salgado. Bambuí: 1825.

AEAM – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Mariana/MG. Código de Arquivo do Documento: 4489. Juízo sobre o padre Francisco da Anunciação Teixeira Coelho. Vila Nova de Formiga. 1847.

LIMA, José Arnaldo Coelho de Aguiar; OLIVEIRA, Ronald Polito de. (Org.). **Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)**. Belo Horizonte: Centro de Estudo Históricas e Culturais. Fundação João Pinheiro; Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 1998.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem às Nascentes do Rio S. Francisco e pela província de Goyaz**. Tomo primeiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1937.

TRINDADE, Dom Frei José da Santíssima. Carta Pastoral: Freguesia de Nossa Senhora do Livramento do Piuí. In: LIMA, José Arnaldo Coelho de Aguiar; OLIVEIRA, Ronald Polito de. (Org.). **Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)**. Belo Horizonte: Centro de Estudo Históricas e Culturais. Fundação João Pinheiro; Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 1998.

TRINDADE, Dom Frei José da Santíssima. Carta Pastoral: Freguesia de Santana de Bambuí. In: LIMA, José Arnaldo Coelho de Aguiar; OLIVEIRA, Ronald Polito de. (Org.). **Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)**. Belo Horizonte: Centro de Estudo Históricas e Culturais. Fundação João Pinheiro; Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 1998.

TRINDADE, Dom Frei José da Santíssima. Carta Pastoral: Freguesia de Nossa Senhora do Pilar da Vila Nova do Infante de Pitangui. In: LIMA, José Arnaldo Coelho de Aguiar; OLIVEIRA, Ronald Polito de. (Org.). **Visitas Pastorais de Dom Frei José da Santíssima Trindade (1821-1825)**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Históricos e Culturais. Fundação João Pinheiro; Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 1998.

BIBLIOGRAFIA

ASSIS, Maria Emília Aparecida. Inácio Correia Pamplona: um “herói” para o sertão mineiro setecentista. **Temporalidades Revista de História**, Belo Horizonte, v. 6, nº 1, p. 67-83, jan – abr. 2014.

BEAL, Tarcísio. As raízes do regalismo brasileiro. **Revista de História**, San Antonio, Texas, USA, v. LIV, nº 108, p. 321 – 340, out. – dez. 1976.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense, 2020.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**: 1. Artes do Fazer. Petrópolis: Vozes, 2004.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização Cristã em Ação. In: MONTEIRO, Paula (Org.) **Deus na Aldeia**. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

LEÃO FILHO, Eraldo de Souza. **O Padroado Régio no Brasil e as circunscrições eclesiásticas**. 2020. 193f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. Eu sou católico romano, mas não sou ultramontano, nem papista: Pe. Diogo Antônio Feijó e o catolicismo como religião civil. **Caminhos da História**: V. 24, nº 2. 2019.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. **O Catolicismo Plural**: A Congregação da Missão e a construção do ultramontanismo oitocentista. Curitiba: Prismas. 2019.

SIQUEIRA, Anna Karolina Vilela. **Dom Frei José da Santíssima Trindade**: Religiosidade, Política e Educação na Diocese de Mariana (1820-1835). 2019. 147f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, Brasil.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Religião e Política no Primeiro Reinado e Regências: a atuação dos padres-políticos no contexto de formação do Estado imperial brasileiro. **Revista Almanack Braziliense**, São Paulo, nº 08, p. 127 – 137, nov. 2008.

WERNET, Augustin. **A Igreja Paulista no Século XIX**: A Reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861). São Paulo: Ática. 1987.

A INVENÇÃO DA SANTIDADE: DEVOÇÕES RELIGIOSAS NOS ESPAÇOS CEMITERIAIS DA CIDADE DO RECIFE (1959-1980)

CARLOS ANDRÉ SILVA DE MOURA¹

Resumo: O trabalho tem o objetivo de analisar a invenção da santidade em espaços cemiteriais da cidade do Recife, com análise dos casos de “Alfredinho” e da Menina sem nome. A partir das propostas da História Cultural, buscamos compreender a elaboração das representações devocionais, as formas de culto e narrativa sobre as graças alcançadas. Para isso, analisamos periódicos, depoimentos de fiéis e os espaços onde foram realizados os enterros. Consideramos que as narrativas sobre santidade desses personagens foram construídas a partir dos martírios vivenciados na segunda metade do século XX.

Palavras-chave: Santidade, Recife, Cemitérios

INTRODUÇÃO

Em diferentes momentos, a invenção de um santo se constituiu de modo espontâneo entre os fiéis. Na Idade Média, por exemplo, este processo se resumia à constatação da fama de santidade de algum indivíduo que, após a sua morte, tinha o nome, as relíquias ou os espaços que frequentava direcionados a significados religiosos. No entanto, durante o período moderno, o reconhecimento da “vida extraordinária”, dos atos caridosos ou do martírio de alguns personagens que eram vistos como santos passaram a atender pontos pré-determinados pela Igreja Católica, especialmente quando relacionados a eventos sobrenaturais.

Nas ações de sacralização, o poder de influência da Igreja sobre o âmbito político entre os séculos XII e XVIII era decisivo. A análise de Marc Bloch, relativa aos Reis Taumaturgos, é um retrato desta realidade. De acordo com o autor, na França e na Inglaterra, os funcionários reais e os súditos atribuíam ao soberano uma característica sagrada e poderes de cura pelo toque, constituindo-se em capacidade religiosa para o indivíduo (BLOCH, 1999).

O conceito de santidade está relacionado com as dimensões teológicas, históricas, religiosas, antropológicas e jurídicas que busca um denominador que atribua divindade a um indivíduo. As práticas que envolvem o termo estão compostas por critérios espirituais e taumatúrgicos, direcionados ao reconhecimento de pessoas que têm uma relação privilegiada que deriva das interações entre as esferas humana e divina (GAJANO, 2020, p. 20-21).

O manual que orienta os processos de beatificação e canonização da *Congregatio de Causis Sanctorum*, define que “a santidade ordena o homem a Deus, o que significa que o homem considera Deus como o fim de todos os seus atos e, em primeiro lugar, como o fim de sua própria mente; e esse fim é alcançado por meio dos atos próprios dessa mente: conhecimento e amor” (CONGREGATION, 2018, p. 37)². Percebe-se que o processo atende a diferentes requisitos em torno da vida do candidato a santo, uma vez que estabelece uma aproximação do indivíduo, suas ações e virtudes com os aspectos divinos.

No entanto, devemos levar em consideração que mesmo com as normatizações estabelecidas pela hierarquia eclesiástica, a muitos personagens foram atribuídos fama de santidade sem a intervenção da Igreja

1 Professor Associado / Livre-docente da Universidade de Pernambuco.

2 “La santità ordina l'uomo a Dio. Questo significa che l'uomo prende Dio como fine di tutti i propri atti e, in primo luogo, come fine della sua stessa mente; e tale fine si raggiunge mediante gli atti propri di questa mente: la conoscenza e l'amore” [Tradução livre].

ja Católica. O processo de sacralidade de alguns indivíduos foi gerado, difundido e legitimado por fiéis sem o reconhecimento do clero, constituindo-se em invenções devocionais em diferentes regiões³.

Nesse sentido, a santidade é uma construção que também leva em consideração as elaborações da história, as invenções da cultura e as representações civis. Contudo, para Sofia Boesch Gajano, a política e a religião podem competir para determinar as estruturas que direcionam o caminho a ser percorrido no processo de santidade (GAJANO, 2020, p. 27). Mesmo assim, devemos reconhecer que os dois conceitos têm direcionamentos próximos para legitimação mútua.

É preciso compreender que o processo de sacralidade é eclesial, político, social e cultural. As suas atividades não são realizadas apenas por integrantes do clero, como os bispos ou colaboradores da Igreja Católica, mas também por pessoas que identificam a possibilidade de santidade em indivíduos, com a realização de orações, manutenção das relíquias, relato das supostas graças, milagres e devoções que contribuem para a formação de um discurso sacralizado (WOODWARD, 1992, p. 17, 51).

É a partir destas questões que analisamos a invenção da santidade em Pernambuco, especialmente na cidade do Recife, em parte do século XX, como uma elaboração sociocultural que não dependeu das ações dos membros da Igreja Católica para determinar a organização devocional do lugar. Deve-se destacar que a partir das ações do clero, a diferentes eclesiásticos foram atribuídas representações divinas, a exemplo de Dom Vital Maria (1844-1878), Frei Caetano de Messina (1807-1878), Padre Cícero (1844-1934) ou Frei Damião (1898-1997)⁴. No entanto, as representações analisadas neste artigo não estiveram limitadas aos integrantes da Cúria romana ou seus colaboradores. Por este motivo, precisamos compreender o conceito de sacralidade de modo plural, uma vez que não é relacionado apenas a um regimento ou legislação institucional.

Mantivemo-nos atentos as inserções das práticas culturais na ortodoxia católica, as quais classificamos como ortopráticas. A partir de uma abordagem plural, notamos que as representações sobre as diferentes formas de santidade durante o século XX responderam a práticas culturais que foram negociadas com as questões sociais dos espaços em que estavam inseridos. Neste sentido, consideramos que cada sociedade pode, arbitrariamente, inventar os seus ídolos / santos, com a utilização dos códigos que envolvem a comunidade a partir de práticas inseridas na ortodoxia católica (GASBARRO, 2013, p. 99).

Com uma abordagem baseada na História Cultural das Religiões, analisamos a formação dos discursos de santidade em torno de dois personagens na cidade do Recife, “Alfredinho” e a “Menina sem nome”, com desdobramento narrativo entre os anos de 1959 e 1980. Para a nossa investigação, elencamos indivíduos que não estavam inseridos na hierarquia eclesiástica, mas com eventos que lhes atribuíram fama de santidade entre fiéis e alguns religiosos. Neste sentido, compreendemos que parte do processo de sacralização, formação de um discurso de “vida heroica” ou de martírio independe da condução dos membros da Igreja Católica.

O recorte temporal se justifica pela forte atuação da imprensa em torno das notícias religiosas, especialmente, com a participação de articulistas em movimentos oriundos da Igreja Católica, ou mesmo, pensadores críticos a uma devoção construída pelo povo. Destaca-se que diferentes periódicos possuíam colunas voltadas para a divulgação de questões eclesiásticas, sendo o século XX marcado pelos três eventos apresentados no texto.

3 O uso do termo invenção, com objetivo de compreender a formação dos cultos católicos, parte do trabalho do historiador em construir a sua temática de pesquisa a partir das investigações em arquivos e avaliação das fontes. A palavra atende a categorias sociais que constituem os eventos históricos. Nas últimas décadas, diferentes autores se utilizam da proposta para compreender as marcas do homem no tempo, como a “invenção do cotidiano”, a “invenção do Nordeste”, a “invenção do falo” ou a “invenção das mulheres”. (Cf. ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 62-63; OYẸWÚMÍ, 2021).

4 Fizemos referências apenas a personagens que possuem fama de santidade, mas que ainda não foram canonizados pela Igreja Católica. (Cf. GOMES, 2013; MOURA; SILVA, 2021).

As propostas da História Cultural das Religiões foram fundamentais para compreendermos as especificidades dos catolicismos e as formas de devoções, com ações dos fiéis e parte de representantes das instituições que reconheceram as inserções das questões culturais, sociais e políticas nas formas de crer. Sendo assim, consideramos que as santidades devem ser analisadas de modo plural, a partir de um amplo conceito de cultura, com a colaboração das aproximações entre a História e a Antropologia. Neste sentido, conseguimos compreender como os grupos analisados representaram, imaginaram, construíram ou pensaram as formas de crer no período analisado (BENATTE, 2014, p. 61).

A INVENÇÃO DOS “SANTOS” NO RECIFE DO SÉCULO XX

As notícias em torno de imagens e “santos” criadas em espaços populares estão presentes em diferentes países. O Brasil possui diversos exemplos para essa prática, como na cidade do Recife durante o século XX, quando foi atribuído sentido de martírio as mortes de crianças, como “Alfredinho” ou “Menina sem nome”. O *Diário de Pernambuco* de setembro de 1982 destacou a diversidade de “santos” em diferentes espaços fúnebres no país. Os redatores do periódico destacaram que:

No Rio de Janeiro [...] milhares de devotos fazem romaria ao Cemitério S. João Batista, cercado de velas e flores, o túmulo de Odetinha, a garota santa de 9 anos. Em Monte Alto, São Paulo, o mesmo acontece com Izildinha, a menina beatificada pelos fiéis, vindos de todos os recantos do país e atraídos pelos seus milagres. Em Curitiba, cresce a devoção a Maria Bueno, santa e mártir, assassinada em 1893. Em São Borja, venera-se Maria do Carmo, a Santa Prostituta, também miseravelmente trucidada por desconhecidos nos princípios do século. Ainda no Rio Grande do Sul, permanece cada vez mais forte, a crença nos milagres dos Irmãos Meira, os afuzilados do São Gabriel (*Diário de Pernambuco*, 1982, p. B-01).

As causas das mortes, convertidas em narrativas de sofrimento, a busca pelo sagrado ou os relatos de graças alcançadas movimentavam os fiéis em diferentes localidades. As suas intenções são distintas, com preocupações e negociações com as representações dos “santos”, mas que colaboram para a formação de uma diversidade religiosa que não precisa ser legitimada pela hierarquia eclesiástica. Neste sentido, notamos a possibilidade da invenção das devoções religiosas, as formas de representação de uma cultura e das artes de fazer de um grupo social.

A partir da década de 1970, o assassinato de uma criança com aparência entre oito e nove anos de idade, na Praia do Pina, Zona Sul do Recife, contribuiu para a construção de uma devoção por parte dos fiéis. Vítima da violência urbana, a menina nunca teve sua identidade ou familiares encontrados, sendo o corpo sepultado em uma cova comum através das ações de José Antônio Braga, diretor da Casa do Menor, que ofereceu o funeral que foi acompanhado por quase mil pessoas (VALENÇA, AGUIAR, 2009, p. 23).

A investigação do caso contou com a comoção de parte da população e a preocupação das autoridades públicas, que buscavam manter o discurso de ordem em um país que vivenciava a Ditadura Civil-Militar (1964-1985). Vários suspeitos foram apontados, com prisão de alguns, mas sem um desfecho conclusivo quanto à autoria e motivações do crime. A questão colaborou para que diferentes populares atribuisse a representação de martírio para a criança, complementada pela falta da sua identidade e da família⁵.

5 Durante o processo de investigação foram detidos dois suspeitos. O primeiro foi o vendedor Arlindo José da Silva, trabalhador da Praia do Pina que encontrou o corpo, solto semanas depois por falta de provas. Ainda em 1970, o mecânico Geraldo Magno de Oliveira foi preso e considerado réu confesso. No entanto, antes do julgamento, o acusado relatou que foi coagido e torturado para confessar o crime. Meses após a sua prisão, Geraldo Magno foi assassinado na penitenciária sem ter o julgamento concluído.

Após o seu sepultamento, o túmulo passou a ser lugar de visita de curiosos e devotos. Denominada como “Menina sem nome”, a “[...] ela são atribuídos vários tipos de milagres”, como a solução de impasses pessoais, questões afetivas, financeiras, problemas físicos ou querelas cotidianas (VALENÇA, AGUIAR, 2009, p. 20). Além das representações lançadas sobre a personagem, o espaço onde foi sepultado o seu corpo também se tornou lugar de peregrinação, com a construção de novos significados para o Cemitério Senhor Bom Jesus da Redenção, popularmente conhecido como Cemitério de Santo Amaro⁶.

É importante lembrar que o cemitério conta com outros espaços que também são atribuídas sacralidade, com visita de pessoas que realizam orações, promessas e agradecem supostas graças ou milagres. No mesmo sentido, existem túmulos com crianças que faleceram de forma precoce e que possuem representações específicas para diferentes grupos. Como exemplo, podemos citar as devoções construídas em torno de “Alfredinho”, Alcides Teixeira e Maria de Fátima Teixeira, que periodicamente recebem “romarias” de diversas localidades.

Alfredo Sotero Neto era uma criança da classe média pernambucana, que em fevereiro de 1959 faleceu devido a uma doença com relatos semelhantes ao diagnóstico da leucemia. Após as narrativas sobre a sua luta pela vida e os relatos da morte, o espaço do seu sepultamento passou a ser um lugar de peregrinação, “[...] procurado por cegos e aleijados” (Diário de Pernambuco, 1982, p. B-01).

A partir de 1971 se tornaram recorrentes as publicações em diferentes periódicos sobre graças alcançadas em decorrência da intercessão de “Alfredinho”. Em março daquele ano, o *Diário de Pernambuco* publicou o anúncio de Dirce Arnaud, que destacou retribuição “Ao menino Alfredinho, que está junto a N. Senhor, agradeço uma grande graça alcançada” (ARNAUD, 1971, p. 08). Outros jornais, como o *Diário da Manhã*, também foram espaços para as publicações referentes as conquistas dos fiéis, com mensagens que destacavam “Muito obrigado Alfredinho do ato da graça alcançada” (A.M.S., 1971, p. 07).

No entanto, as referências e o túmulo da “Menina sem nome” mantiveram destaque entre praticantes de diferentes crenças, especialmente no período de finados. O espaço passou a ser organizado de modo que se destacava dos outros, com inserções dos fiéis, que traziam ex-votos e realizam atividades de diferentes tipos ao seu redor. Deve-se destacar que o lugar inicialmente foi uma cova rasa, mas que passou por adaptações dos devotos e do poder público, para atender as demandas daqueles que procuravam o cemitério diariamente (SANTOS, 2003, p. 76).

Cabe salientar que as devoções ou as representações de santidade em torno da “Menina sem nome” e “Alfredinho” não são uma ação essencialmente católica. Existem práticas que são protagonizados por outras expressões ou indivíduos que não se identificam com uma instituição, mas mantêm práticas devocionais que sacralizam os lugares e os personagens (VALENÇA, AGUIAR, 2009, p. 19). Do mesmo modo, desde o período dos sepultamentos, com as representações de santidade elaboradas por parte da população, a administração do cemitério oferece atenção especial aos espaços sacralizados.

A sacralidade de espaços e personagens não modifica apenas o cenário religioso, mas também estabelecem novas ações do poder público, como a necessidade de um fluxo para atender os “romeiros” em momentos próximos aos grandes deslocamentos para os cemitérios, como nos dias de finados. Deve-se destacar que para esta data, as visitas aos túmulos também podem ser compreendidas a partir de uma ação afetiva e não apenas uma ordenança da Igreja Católica, com uma relação de “salvação das almas no outro mundo” (REESINK, 2010, p. 152).

A atribuição da santidade a “Menina sem nome” ou “Alfredinho” faz parte das práticas dos católicos, mesmo sem a necessidade do reconhecimento oficial da instituição. Neste sentido, reafirmamos as abordagens desenvolvidas a partir das ortopráticas, uma vez que os fiéis atribuem novos sentidos aos atos das instituições em que estão inseridos, com a proposta de novas formas de interpretar as crenças.

6 Principal cemitério público do Recife, construído em 1858, tornando-se espaço de sepultamento de autoridades, membros de congregações religiosas e da população da Região Metropolitana. (Cf. SIAL, 2005).

O martírio, a devoção no dia de finados, as narrativas de graças alcançadas, as velas e ex-votos fazem parte da ritualística em torno da sacralidade da “Menina sem nome” e “Alfredinho”. Estas ações são “[...] componentes fundamentais das representações católicas referentes ao fenômeno da morte”. No entanto, para as nossas análises, as suas interpretações passam a possuir sentido a partir das crenças, dos ritos e das emoções dos indivíduos envolvidos com o evento (Idem, p. 152).

A sacralização de personagens como a “Menina sem nome” e “Alfredinho” também fazem parte da forma de organização religiosa e particularidades devocionais no Brasil. As negociações culturais no país contribuíram para a elaboração de “santos” que também representavam as dificuldades ou necessidades dos fiéis, especialmente quando estavam direcionadas a causas próximas aos indivíduos que buscavam os seus lugares “sagrados”.

A “Menina sem nome” e “Alfredinho” contaram com a comoção por sua morte, sendo uma criança violentada e “esquecida” pela família, como tantos em um período de dificuldades sociais. Alguns santos que são elevados aos altares do povo possuem maior identidade com parte dos fiéis. Tal afirmativa pode se confirmar a partir das aproximações construídas com eclesiásticos e missionários que atuaram em regiões distantes dos centros urbanos, como o Padre Cícero ou Frei Damião de Bozzano, que se fizeram presentes em espaços com pouca atuação institucional da Igreja Católica e foram “canonizados” antes dos procedimentos da Cúria romana.

A sacralidade destes personagens demonstra como as análises sobre as devoções e os aspectos do catolicismo devem ser compreendidas a partir de uma abordagem que leve em consideração as questões sociais, culturais, políticas e econômicas em que os eventos estão inseridos. A “canonização” destes personagens por integrantes de diferentes camadas sociais demonstra a diversidade dos catolicismos e como as suas práticas e invenções independem da legitimação da hierarquia eclesiástica.

No entanto, a construção das representações de santidade destes indivíduos não foi uma unanimidade e encontrou opositores na hierarquia da Igreja, entre os fiéis e parte da imprensa. Com diferentes intelectuais católicos nas redações dos jornais, as práticas em torno dos “santos” elevados pelo povo foram classificadas como a composição de seitas, com um processo de inferiorização do culto. Muitas manchetes apresentaram a classificação, com destaque nas primeiras páginas, contribuindo para as disputas devocionais em cada momento.

Até hoje, a Igreja Católica mantém um rigoroso procedimento para os processos de beatificação e canonização, com o trabalho de comissões que analisam relatos para averiguar a fama de santidade (CONGREGATION, 2018). As narrativas dos milagres, curas, graças alcançadas, bênçãos aos devotos ou as aparições, são elementos que colaboram com a sacralização e a proteção dos envolvidos nas narrativas. Os relatos também fizeram parte de um processo de comunicação, conexão e aproximação entre os fiéis e as representações divinas. Os elementos são levados em consideração na construção de santidade, seja pelos devotos ou Igreja Católica (REESINK, 2005, p. 279)⁷.

Como destacou o Cardeal Angelo Amato, ex-prefeito da Congregação das Causas dos Santos, os personagens que emergem de uma devoção do povo “se revelam como os mais convincentes tradutores do Evangelho que eles interpretam na linguagem concreta da caridade, compreensível a todos” (AMATO, 2012). A partir da afirmação do eclesiástico, podemos complementar destacando que a sacralização dos personagens analisados durante o artigo estabeleceu formas de interpretar as necessidades de parte da população, que buscava a solução para os seus problemas a partir de negociações e ações mais próximas com os “santos”.

7 Na atualidade, o rigor dos procedimentos da Igreja Católica também possui espaço para adaptações ou considerações que buscam aproximar as ortodoxias e regulamentações das devoções dos fiéis. Como exemplo, pode-se destacar as considerações realizadas pela hierarquia do clero para autorizar a canonização do Beato Giovanni Battista Scalabrini, bispo de Piacenza, na Itália, entre os anos de 1876 e 1905. Para a conclusão do processo, a devoção do povo e suas ações em prol da fé apresentaram força para que o processo reconsiderasse as orientações legislativas da Santa Sé. Neste sentido, nota-se a constante necessidade de interpretação das questões culturais, sociais e políticas no processo de formação das devoções (DOMINGUES, 2022).

FONTES

- A ALMA da Menina sem nome. **Diário de Pernambuco**, Recife, 18 mar. 1980. p. D-14.
- A.M.S.. Graça alcançada. **Diário da Manhã**, Recife, 28 jul. 1971. p. 07.
- ANSIA de Santo. **Diário de Pernambuco**, Recife, 05 nov. 1973.
- ARNAUD, D.. Diversos. **Diário de Pernambuco**, Recife, 05 mar. 1971. p. 08,
- BRASIL. Câmara dos Deputados. **Decreto nº 847**, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. Sala das Sessões do Governo Provisório, 11 out. 1890. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>.
- C.A.. Diversos. **Diário de Pernambuco**, Recife, 07 jan. 1971. p. 08.
- LAMBERTINI, P. L.. **De Servorum Dei Beatificatione Et Beatorum Canonizatione**. Venetiis: Excudebat Antonius Foglierini, 1852.
- “MENINA sem nome” continua fazendo milagres no cemitério e devotos lhe darão um túmulo. **Diário de Pernambuco**, Recife, 14 dez. 1972.
- NOSSOS Santos de casa também fazem milagres. **Diário de Pernambuco**, Recife, 12 set. 1982.
- REBULIÇÃO no repouso dos mortos. **Diário de Pernambuco**, Recife, 28 out. 1980. UM NOVO profeta na Magdalena. **Jornal Pequeno**, Recife, 24 set. 1907.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. de A.. **História: a arte de inventar o passado**. Ensaios de Teoria da História. Bauru: EDUSC, 2007.
- AMATO, A.. **Santi e Beati**. Come procede la Chiesa? Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012.
- BENATTE, A. P.. A História Cultural das Religiões: contribuições a um debate historiográfico. In: SILVA, E. M. da; ALMEIDA, N. de B.. (Org.) **Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões**. São Paulo: FAP – UNIFESP, 2014.
- BLOCH, M.. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio**, França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHARTIER, R.. **A História Cultural entre Práticas e Representações**. Lisboa: DIFEL, 2002.
- CHARTIER, R.. O Mundo como Representação. **Estudos Avançados**, São Paulo, nº 11 (5), pp. 173- 191, 1991. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601/10152>.
- CONGREGATION de Causis Sanctorum. Le Cause dei Santi. Sussidio per lo studium**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018.
- DOMINGUES, F.. João Batista Scalabrini, o apóstolo dos migrantes, será proclamado santo. **O São Paulo**, São Paulo, 23 mai. 2022. Disponível em: <https://osaopaulo.org.br/destaque/joao-batistascalabrini-o-apostolo-dos-migrantes-sera-proclamado-santo/>. Acesso em 18 jul. 2022.
- GASBARRO, N.. A modernidade ocidental e a generalização de “religião” e “civilização”: o agir comunicativo das missões. In: SILVA, E. M. da; ALMEIDA, N. de B. (Org.). **Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões**. São Paulo: FAP – UNIFESP, 2014.
- GASBARRO, N.. Missões: A Civilização Cristã em Ação. In: MONTEIRO, P. (Org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: GLOBO, 2006.

GASBARRO, N.. Religione e / o Religioni? la sfida dell'antropologia e dela comparazione storicoreligiosa. In: MARANHÃO Fº, E. M. de A.. (Org.). **(Re) conhecendo o Sagrado**: reflexões teóricometodológicas dos estudos de religiões e religiosidades. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

GOMES, J.. **Frei Damião, Apóstolo do Nordeste**. Recife: Causa de beatificação e Canonização de Frei Damião, 2013.

MOURA, C. A. S. de. **“Não tenhas medo, eu sou a Graça”**: a invenção de uma cultura visionária mariana em Portugal e Brasil (1900-1936). 2021. Tese (Livre-docência em História). Universidade de Pernambuco, Recife, 2021.

MOURA, C. A. S. de; SILVA, A. A. de C.. Missões e devoções no “Nordeste” do Brasil: a atuação eclesiástica e a formação de uma taumaturgia em trono do Frei Damião de Bozzano (1930-1940). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 22, n°. 47, pp. 408-431, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/ZZhD4cZ-nH474bWYjRDcp65k/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 16 fev. 2022.

REESINK, M. L.. Para uma antropologia do milagre: Nossa Senhora, seus devotos e o Regime de Milagre. **Caderno CRH**, Salvador, vol. 18, n° 44, pp. 267-280, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/18527>.

REESINK, M. L.. Reflexividade Nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, 16(1), pp. 151-177, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/pzvmjcvXCvCHLYdJTNmpTBn/?lang=pt>

SALES, L. M. P.. **Aparições de Nossa Senhora**: mensagens e peregrinações na contemporaneidade. 2008 Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-24092009-114043/publico/LILIAN_MARIA_PINTO_SALES.pdf

SANTOS, J. X. dos. A menina sem nome? Um espaço de comunicação folk. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, Ponta Grossa, v. 01, n°. 01, pp. 74-78, 2003. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/18555/209209214496>

SIAL, V. V. de C.. **Das Igrejas ao Cemitério**: políticas públicas sobre a morte no Recife do Século XIX. 2005. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

SOARES, H. R.. **Devoção, causa e processo canônico do padre Rodolfo Komorek**: um estudo sobre a produção da santidade no catolicismo. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/281259>

SODANO, G.. El nuevo proceso de canonización de la edad moderna. **Anuario de Historia de la Iglesia, Navarra**, vol. 29, pp. 53-72, 2020. Disponível em: <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/39863>

VALENÇA, R.; AGUIAR, S. M. B. de A.. A menina sem nome: crime e devoção. In: **III COLÓQUIO DE HISTÓRIA – BRASIL: 120 ANOS DE REPÚBLICA**. Anais...Recife: UNICAP, 2009. Disponível: <http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/3Colp.019-28.pdf>

WOODWARD, K. L.. **A Fábrica de Santos**. São Paulo: Siciliano, 1992.

III ENCONTRO NACIONAL DO CENTRO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA CULTURAL DAS RELIGIÕES - CEHIR

ENSINO DE HISTÓRIA E RELIGIÕES: LAICIDADE E COEXISTÊNCIAS

UBERLÂNDIA/MG

