

VERA IRENE JURKEVICS

OS SANTOS DA IGREJA E OS SANTOS DO POVO:
devoções e manifestações de religiosidade popular.

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Euclides Marchi.

CURITIBA
2004

TERMO DE APROVAÇÃO

VERA IRENE JURKEVICS

OS SANTOS DA IGREJA E OS SANTOS DO POVO: DEVOÇÕES E
MANIFESTAÇÕES DE RELIGIOSIDADE POPULAR

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor no Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte Banca Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Euclides Marchi.

1º Examinador: _____

2º Examinador: _____

3º Examinador: _____

4º Examinador: _____

Curitiba,

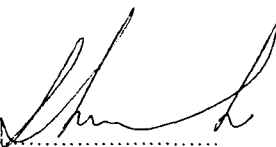


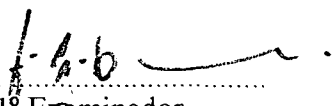
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
COORDENAÇÃO DOS CURSOS DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Rua General Carneiro, 460 6º andar fone 360-5086 FAX 264-2791

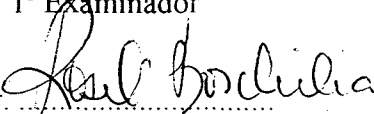
PARECER

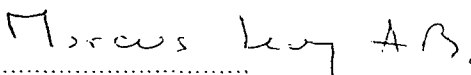
Os Membros da Comissão Examinadora designados pelo Colegiado dos Cursos de Pós-Graduação em História para realizar a arguição da Tese da candidata **Vera Irene Jurkevics**, sob o título “Os santos da igreja e dos santos do povo: devoções e manifestações da religiosidade popular” para obtenção do grau de **Doutor em História**, após haver realizado a atribuição de notas são de Parecer pela *Aprova*.....sendo-lhe conferidos os créditos previstos na regulamentação dos Cursos de Pós-Graduação em História, completando assim todos os requisitos necessários para receber o grau de **Doutor**.

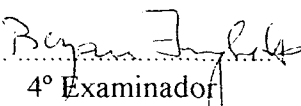
Curitiba, 29 de abril de 2004

Prof. Dr. 
.....
Presidente

Prof. Dr. 
.....
1º Examinador

Prof. Dr. 
.....
2º Examinador

Prof. Dr. 
.....
3º Examinador

Prof. Dr. 
.....
4º Examinador

Aos meus filhos

GABRIEL

e

DANIEL

AGRADECIMENTOS

Este trabalho contou com a inestimável compreensão e bondade e, em muitos casos, com o inconsciente encorajamento de familiares e amigos que compartilharam comigo o tempo de sua elaboração. Registro especialmente aqueles que, por sua participação atenciosa, facilitaram-me o necessário levantamento documental e, aqueles que, pelo generoso testemunho de sua vivência, permitiram a utilização de suas imagens fotografadas.

Difícil seria nomear todas as atenções e contribuições recebidas durante sua concretização, mas destaco algumas instituições e amigos que desejo agradecer publicamente: Biblioteca Pública do Paraná, especialmente o Setor de Documentação Paranaense e a Biblioteca do Studiun Theologicum, através da Sra. Líria Alemmar Zawadzki Kaminski.

Agradeço aos Professores Doutores Marcus Levy Albino Bencostta e Renan Frighetto por suas críticas e sugestões, por ocasião do Exame de Qualificação.

Destaco ainda o apoio acadêmico-financeiro recebido da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior – CAPES, pela concessão da Bolsa de Estudos.

Carinhosamente agradeço ao amigo Professor Jesus Antonio Durigan pelo incentivo inicial, à Maria de Lourdes Tomio Stein, pelo constante incentivo e discussões acerca do tema em estudo e à Cleusa Regina Ferreira da Luz, amiga de todas as horas.

E, finalmente, manifesto minha gratidão ao Professor Doutor Euclides Marchi que me conduziu, segura e serenamente, em meio as fontes, as leituras e as análises, das quais resultou esta tese.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AC – Ação Católica

ACB – Ação Católica Brasileira

CEBs - Comunidades Eclesiais de Base

CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano

CERIS – Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CRB – Conferência dos Religiosos do Brasil

DM – Documentos de Medellín

DP – Documentos de Puebla

DSD – Documentos de Santo Domingo

ICAB – Igreja Católica Apostólica Brasileira

MEB – Movimento de Educação de Base

RCC – Renovação Carismática Católica

TL – Teologia da Libertação

RESUMO

Neste trabalho procurou-se estabelecer uma discussão em torno das devoções e das múltiplas faces de uma santidade, um dos suportes mais freqüentes da religiosidade popular. Para tanto, buscou-se, de um lado, delinear historicamente o conceito de 'ser santo', a partir de experiências concretas dos sujeitos sociais em diferentes momentos e, de outro, focalizar as muitas tentativas de controle por parte da Igreja, uma vez que a devoção santoral constitui-se em prática tradicional, desde os primórdios do cristianismo.

Constatou-se que, neste universo devocional, tanto a Igreja Católica, quanto historiadores e, outros estudiosos desta temática, fazem uso de algumas expressões comuns, embora com diferentes níveis de compreensão.

Nesse sentido, enquanto a primeira, designa religiosidade popular como manifestação de fé racionalizada e regulamentada por meio de um processo formal de santificação, os demais a entendem como expressão puramente emocional e espontânea que dispensa qualquer patente institucional.

Numa abordagem historiográfica de religiosidade popular, focalizou-se a construção da santidade de Maria Bueno, a 'santinha' de Curitiba que, em diversas ocasiões do século passado, especialmente nas últimas décadas, esteve em destaque nos meios de comunicação local. Muitas vezes, essa santidade desclericalizada, traduzindo relações diretas e sem intermediação com o sagrado, foi alvo de resistência, especialmente por parte de representantes da Igreja, uma vez que não se enquadrava nas suas diretrizes. No entanto, verificou-se que, apesar das tentativas de desqualificar e, com isso, esvaziar esta devoção, a exemplo de tantas outras, o culto piedoso em torno de Maria Bueno tem se mostrado vigoroso, num claro exemplo de um fenômeno de longa duração.

Palavras- Chave: Religiosidade Popular, Igreja Católica, devoções, santidades.

ABSTRACT

In this work, it was tried to establish a discussion about the devotions and multiple faces of a holiness, one of the most frequent pillars of popular religiousness. For that, it was tried, on one hand, to historically outline the concept of “being saint”, from the concrete experiences of social subjects in different moments and, on the other, to focus on Church’s several attempts to control, considering that the devotion in saints has been a traditional practice, from the very beginning of the Christianity.

It was found that, in this devotional universe, not only the Catholic Church, but also historians and other people who study this theme, make use of some common expressions, however with different levels of understanding.

In this sense, whereas the first, designates the popular religiosity as a manifestation of faith rationalized and ruled by a formal process of sanctification, the others understand it as an expression purely emotional and spontaneous which dispenses any institutional patent.

In a historiographical approach of popular religiousness, it was focused on the construction of Maria Bueno’s holiness, the “little saint” of Curitiba who, in many occasions in the last century, especially in the last decades, has been in the spotlight in local communication means. Several times, that non-cleric holiness, translating direct relation and straightforward with the holy, was target of resistance, especially by Church representatives, as long as it did not fit in with church’s guidelines. However, it was checked that, despite the attempts to disqualify it and, with that, empty out this devotion, as many others for example, the pious worship at Maria Bueno has been vigorous, in a clear example of a long-term phenomenon.

Keywords – Popular Religiousness, Catholic Church, devotions, holiness.

SUMÁRIO

Agradecimentos	iv
Lista de Abreviaturas e Siglas	v
Resumo	vi
Abstract	vii
Sumário	viii
Introdução	01
Capítulo 1: Práticas Populares de Religiosidade	
1. 1. Brasil Português: marcas de um catolicismo popular	25
1. 2. A Romanização e o monopólio religioso.....	39
1.3. Uma nova dimensão da fé	55
Capítulo 2: Diretrizes de uma Igreja em Transformação	
2. 1. Ecumenismo e a opção pelos pobres	67
2. 2. Opção Preferencial pelos Pobres	83
2. 3. Unidade e Pluralidade das Culturas Latino- americanas.....	95
Capítulo 3: Os Santos da Igreja e a Devoção a Outros Santos	
3. 1. Virtudes Heróicas e Taumatúrgicas	107
3. 2. Burocratização da Santidade e da Fé	121
3. 3. Os Santos Brasileiros nas Portas do Céu	138

Capítulo 4: Maria Bueno: a “santinha” de Curitiba	
4. 1. O Primeiro Olhar: apenas um crime passional	154
4. 2. Um Outro Olhar: a constatação de uma devoção	160
4. 3. Visibilidade e Materialidade de Fé	181
Considerações Finais	196
Fontes	201
Bibliografia	203
Anexos	214

Um homem que buscava o caminho da espiritualidade, chegou ao sopé da Montanha Da Verdade e quis saber qual era o caminho que o levaria à iluminação. Para cada homem santo a quem perguntava, obtinha uma resposta diversa. Depois de muito pensar, decidiu-se por um caminho e se convenceu que aquele era o único caminho que o levaria ao topo da Montanha. Depois de algum tempo, quando chegou lá, o homem olhou para baixo e viu que os caminhos que levavam ao topo, eram tantos, quantos eram as almas que procuravam a Montanha (Parábola Zen- budista).

INTRODUÇÃO

O atual pluralismo religioso em várias partes do mundo, com diferentes intensidades e matizes, tem suscitado inquietações e investigações em diversos campos do saber.

As múltiplas manifestações religiosas, envolvendo a devoção aos santos constituem-se numa das mais antigas práticas do cristianismo. Da veneração nos primeiros mártires cristãos aos nossos dias, o culto santoral sistematicamente ocupou um lugar de destaque, quer arraigado em antigas tradições, quer se renovando, se recriando para se adaptar a novos contextos, o que permite, segundo Michel VOVELLE (1997), apreender, por meio do estudo da longa duração¹, a homogeneidade, a unidade e a continuidade de idéias formadas no decorrer de sucessivas gerações.

Nesse sentido, a reflexão acerca desta temática descortina uma extensa gama de expressões, nas quais estão presentes, tanto a fé institucionalizada, burocratizada, como reflexo de uma organização racional, quanto uma outra, espontânea, subjetiva e puramente emocional que se legitima sem quaisquer formalidades, daí ser identificada como manifestação de religiosidade ou piedade popular.

Adentrar neste universo de investigações das expressões populares de fé e das devoções santorais, significa, transitar por uma rede de caminhos, ora institucionais, ora desclericalizados, que se resvalam continuamente, aproximando-se em alguns momentos, para se distanciar logo mais adiante, sem que um represente, de alguma forma, a anulação do outro. Antes, apesar de suas especificidades, essas trilhas apresentam uma dinâmica, tecida de trocas recíprocas, que pode ser percebida dentro de uma perspectiva histórica de incessantes reformulações, uma vez que, ainda de acordo com VOVELLE (1987), não há fronteiras fixas, nem modelos invariáveis.

¹ Ou tempo longo que, segundo o autor, é a concepção que os historiadores franceses chamam de 'porão ao sótão'. Este conceito foi um importante neologismo criado para satisfazer as questões referentes às fases longas da história, o tempo das representações coletivas que se modelam ao longo dos séculos, enfocando as resistências e as permanências, que repensam o ritmo da história oficial. É o tempo braudeliano da longa duração que LE GOFF (1976) define como "a história da lentidão na história".

Aplica-se aqui o conceito de 'circularidade cultural' de Mikhail BAKHTIN (1987) que, enfatiza a existência, de um relacionamento circular, feito de alternâncias², em que os elementos se movem, ora de cima para baixo, ora na direção oposta. Dessa forma, BAKHTIN abriu novas perspectivas de abordagens para se pensar em outros modos de articulação entre as práticas e o mundo social, sensíveis à pluralidade das clivagens que atravessam os grupos sociais, rompendo o tradicional paradigma da dicotomia entre o erudito e o popular.

A história, como área de conhecimento, tem passado por transformações significativas, sobretudo, nas últimas décadas e com isso, antigos cânones têm cedido espaço a novos objetos, a novas problemáticas e abordagens temáticas.

No campo da historiografia religiosa não tem sido diferente. O tratamento antes restrito ao interior das instituições religiosas foi se deslocando para o estudo de suas práticas, num vigoroso leque de novas possibilidades, rompendo com as prerrogativas anunciadas pelo cientificismo, que a partir de meados do século XIX, pressagiava que, quanto mais o mundo absorvesse ciência e erudição, menor seria o papel da religião.

Max WEBER (1974) descreve o processo de mudança das bases das atitudes e comportamentos sociais, afirmando que, desde que o homem habita o planeta, sempre existiram racionalizações que pudessem justificar suas ações.

No entanto, através dos tempos, houve uma alteração gradativa nessa racionalidade. A esse processo, o autor chamou de secularização, com o conseqüente

² Relacionadas pelo autor, entre a cultura das classes subalternas e as classes dominantes. Com muita frequência, diz ele, idéias ou crenças originais eram consideradas, por definição, produto das primeiras e sua difusão entre as demais classes, representavam um fato mecânico de escasso ou nenhum interesse, quando não se enfatizava presunçosamente a 'deterioração' ou a 'deformação' que tais idéias e crenças sofriam durante o processo de transmissão. Focalizando as relações entre Rabelais e a cultura popular de seu tempo, BAKHTIN enfatizou nessa cultura popular, principalmente o carnaval, o mito, a exaltação da fertilidade e da abundância, como uma inversão divertida de valores e hierarquias que resultavam numa visão de mundo que se opunha ao dogmatismo medieval. Assim, se por um lado o autor aponta para uma dicotomia entre a cultura subalterna e a cultura hegemônica, por outro enfatiza um influxo recíproco e intenso entre elas, daí o conceito de 'circularidade cultural'. Seguindo por esta mesma trilha - Carlo GINZBURG, em *O Queijo e os Vermes* (1987, p.17) alerta que, em comparação com os antropólogos e outros estudiosos das tradições populares, os historiadores partem com uma desvantagem pois, ainda hoje, a cultura das classes subalternas é predominantemente oral e os historiadores não se podem colocar a conversar, por exemplo, com os camponeses do século XVII. Assim, precisam, servir-se de fontes que são duplamente indiretas: escritas e, em geral, de autoria de pessoas, umas mais, outras menos, ligadas à cultura dominante. Isso significa que os pensamentos, as crenças e as esperanças dos camponeses e artesãos do passado chegam até nós através de filtros e intermediários que, invariavelmente, os deformam. Desta forma, os termos do problema mudam de forma radical ante a proposta de se estudar, não a cultura produzida pelas classes populares ou subalternas, mas sim a cultura que lhe era imposta.

desencantamento da imagem do mundo e, com ele, a substituição de uma visão mágica por outra, mais racional desse mundo.

Assim, esse processo, transformaria lenta e gradativamente, as crenças, as superstições, os afetos pessoais, as intuições, em processos racionais, calcados em valores e normas socialmente consensadas. Segundo este entendimento, o racionalismo seria o único e legítimo instrumento para se chegar à convivência harmoniosa, à liberdade individual, à felicidade e ao progresso.

Para que tal resultado fosse alcançado, exigia-se o rompimento com todas as formas de pensar, até então consagradas, como a submissão às autoridades eclesiais e aos resquícios de uma visão teocêntrica medieval. A razão, nesta perspectiva redutora, era o único guia da sabedoria capaz de esclarecer qualquer questão acerca do homem e da natureza, descartando assim quaisquer explicações teológicas e metafísicas.

Naquele momento, quase final do século XIX, segundo Eric HOBBSBAWM, “a descrença em Deus tornou-se relativamente fácil, pelo menos no mundo ocidental, já que muitas das idéias passíveis de verificação das escrituras judaico-cristãs haviam sido minadas ou mesmo desmentidas pelas ciências sócio-históricas e sobretudo naturais” (1982, p.280).

Entre os defensores daquele movimento cultural, era recorrente que o mundo estava perdendo as âncoras religiosas e, na defesa desse entendimento, NIESTZCHE (1992) declarava enfaticamente a morte de Deus. Para ele, o desencantamento do mundo e a formalização da razão caminhariam juntas, enquanto o homem, secularizado, estaria livre, tanto de Deus, quanto das amarras da religião.

Segundo esta linha de pensamento, Augusto COMTE³ defendia que a sociologia seria a nova religião, os sociólogos seriam os novos padres e várias cidades formariam dioceses, governadas por sociólogos mais experientes. COMTE mesmo, “num gesto de generosidade”, conforme Pedrinho GUARESCHI “candidatou-se a ser o novo Papa

³ Autor da teoria dos três estágios ou das idades evolutivas do homem: a primeira fase configurava-se pelo feiticismo, passando depois pelo politeísmo e finalmente pelo monoteísmo, em que o homem interpretando os fenômenos naturais, atribui-os a seres divinizados, imaginados à sua semelhança. No segundo estágio, o homem recorrerá a conceitos como natureza íntima dos seres, observando os fenômenos e individualizando leis que possam explicar o seu comportamento, enquanto no terceiro e último estágio, o homem poderia abandonar as formas anteriores de saber e de percepção, como a religião e a metafísica, seguindo as ciências, uma vez que já seria capaz de dominar o próprio ambiente natural ou social quando, “a ciência como conhecimento superior, resolveria todos os problemas da humanidade” (1992, p. 171).

dessa moderna sociedade, prenunciando que, em breve, pregaria o racionalismo na Catedral de Notre-Dame” (1988, p. 442).

No entanto, como aquele movimento ficou circunscrito a algumas elites e, a catedral francesa permaneceu consagrada, GUARESCHI arriscou dizer que COMTE não havia realizado uma boa profecia.

A própria razão, nessa seqüência, entrou em conflito e descobriu que não é solução de todos os males, nem tem condições de oferecer explicações cabais de tudo no mundo. No entanto, não se deve preferir, que a tecnologia moderna, de lá para cá, alcançou níveis, antes inimagináveis e, se tornou parte essencial no cotidiano de todos. Mas, também é verdade que, apesar de todos estes avanços científicos, neste início do século XXI, o mundo, de forma generalizada, continua místico.

Nessa trilha, sem desmerecer a supremacia alcançada pelas ciências, Reginaldo PRANDI pondera que elas não conseguiram eliminar as muitas práticas mágicas e milagrosas porque “as explicações do mundo inteiramente desencantadas e desprovidas de apelo à magia, ao sobrenatural e às concepções que escapam do controle racional, continuam pertencentes ao universo religioso contemporâneo” (1992, p. 81).

Ao compartilhar deste parecer quanto à persistente permanência das crenças, apesar de alguns tantos esforços em contrário, Carlos Rodrigues BRANDÃO afirma que “somente elas nomeiam todas as coisas e tornam mesmo o incrível, possível e legítimo” (1986, p. 28).

Essas concepções indicam um viés de entendimento para o crescente interesse pelo estudo das religiões e das religiosidades, em suas múltiplas manifestações. As investigações, no campo da história, realizadas durante o século XX romperam, de forma acentuada, em termos de saber e reflexão, o monopólio antes exercido pelas teologias e pela História da Igreja, e têm enfrentado o desafio de esclarecer suas rupturas e suas permanências, além de elucidar as novas presenças do religioso, mundo afora, devido à expansão de novas religiões e milhares de igrejas, movimentos, correntes e alternativas religiosas.

Desenvolvendo-se num momento que estimula a emergência das mais diferentes abordagens, na busca desse entendimento das religiões, das sociedades e da história,

o estudo das religiosidades mostra-se como um campo em expansão, marcado pela diversidade de interpretações a respeito dos objetos, da teoria e da metodologia⁴.

Nesta perspectiva, muitos historiadores, cientistas sociais e antropólogos, superando as tradicionais abordagens institucionais, das doutrinas e dos dogmas e, preterindo os discursos oficiais, saíram em busca de outras trilhas, sobretudo aquelas que se distanciam das ortodoxias, identificadas genericamente, como religiosidades populares, procurando desvendar o significado de diferentes práticas de culto e de suas formas devocionais.

A historiografia religiosa brasileira, até recentemente, também privilegiou essencialmente os percursos institucionais, sua relação com o Estado ou ainda, os nomes que se projetaram dentro dos quadros eclesiais, pouco se preocupando com o cotidiano dos fiéis ou com os componentes básicos das vivências religiosas diárias. Os estudiosos que romperam esses limites dedicaram-se, sobretudo, às práticas religiosas do período colonial.

Sem sombra de dúvida, estes estudos representam um avanço muito grande, no tratamento da questão religiosa, uma vez que abriram atalhos antes inexistentes. Pesquisadores renomados focalizaram festas, procissões, ladainhas, promessas, ex-votos, apresentando um universo de práticas populares vivenciadas, quase sempre, em paralelo, com as diretrizes institucionais. Nesse sentido, esses estudos representaram nosso ponto de partida.

No entanto, nossa preocupação é, a partir desses referenciais, avançar no entendimento dessas expressões populares de religiosidade no mundo contemporâneo, sobretudo na segunda metade do século XX, com as mudanças operadas no mundo

⁴ No cenário brasileiro podemos indicar que a partir de 1970, com a criação dos Cursos de Pós-Graduação em Ciências da Religião, com mestrados e doutorados em várias universidades brasileiras, consolidou-se um espaço de produção e de discussão epistemológica. Mais recentemente, uma outra iniciativa merece destaque: a Associação Brasileira de História das Religiões que, desde sua criação em 1999, já promoveu quatro simpósios: no ano de sua fundação, na Universidade Estadual Paulista, câmpus de Assis, no ano seguinte na Universidade Federal de Ouro Preto, em 2001, na Universidade Federal de Pernambuco e em 2002, na Pontifícia Universidade Católica, de São Paulo. Partindo de uma abordagem mais ampla, no primeiro encontro, os demais estiveram pautados por eixos temáticos: Religião e Sociedade, Insurgência e Ressurgências no Campo Religioso e O Estudo das Religiões: desafios contemporâneos. Vale lembrar que esses eventos contaram com a presença de importantes instituições: Departamento de Teologia e Ciências da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Núcleo de Estudos: Religião, Memória e Identidade e Núcleo Religião e Semiótica, todos da PUC - SP, além do Núcleo Interdisciplinar de Estudo do Imaginário e Memória, do Instituto de Psicologia e do Centro de Estudos da Religião “Duglas Teixeira Monteiro”, ambos da USP, entre outros.

religioso, pós Concílio Vaticano II, momento privilegiado em nossas reflexões, constituindo-se, desta forma, em nosso recorte temporal.

Durante todo o processo de reflexão em torno dessas manifestações de fé – formas ditas populares de se relacionar com o sagrado - que extrapolam os limites instituídos pela Santa Sé, três objetivos estiveram presentes continuamente: num primeiro momento, procuramos contextualizar as manifestações de religiosidade popular no âmbito da História Cultural, num diálogo multidisciplinar com a sociologia e a antropologia social, delineando os paradigmas da construção e da legitimação das santidades eclesiais e populares, percorrendo as suas trilhas históricas e procurando destacar as homocentridades entre elas.

Uma segunda e, importante preocupação dessa pesquisa se refere ao entendimento que a Igreja tem de algumas práticas religiosas, não exatamente afinadas com as diretrizes oficiais, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, entendido por nós como divisor de águas na trajetória desta instituição. Para isso, foi necessário que buscássemos entender alguns percursos internos da Igreja, os avanços e recuos desta instituição, sobretudo na sua proposta de estabelecer um diálogo mais abrangente, em busca “do povo de Deus”.

Finalmente, em decorrência das reflexões anteriores acerca das práticas espontâneas, subjetivas e emocionais de religiosidade e das diretrizes oficiais, dentro de uma organização racional, precisávamos compreender a maneira pela qual um culto popular pode ser construído, quais os elementos que se perpetuam ao longo do tempo em relação a outros cultos santorais, que inovações são introduzidas nessas manifestações de fé, que interesses se fazem presentes ou provocam tensão no processo de edificação de uma “nova” devoção, especialmente quando envolve uma pessoa absolutamente comum e como esse fenômeno é realimentado por longo período de tempo, povoando o imaginário social.

Na busca desse entendimento, das muitas expressões de piedade popular e, devoção santoral, procuramos contrapor as diretrizes mais recentes, da Igreja quanto a essas práticas e, o tratamento dispensado a elas por diferentes especialistas, uma vez que, esta mesma expressão - religiosidade popular - tem sido, igualmente, usada por esses segmentos, mas entendida, com alguns nuances de diferenciação.

Para as elites clericais, essas práticas populares se restringem àquelas consagradas, enquanto para os estudiosos, de forma geral, são todas aquelas que envolvem o povo, mas não necessariamente o pobre ou o marginalizado social. Nessa perspectiva, o termo popular assume a conotação de população, independente de estratos sócio-econômicos.

Essas práticas populares, descritas primicialmente nos manuais dos folcloristas e etnólogos, como folguetos ou elementos pitorescos ou 'vulgares' do povo, apontavam, sobretudo para as tradições, as lendas e os rituais, destacando as festas, as procissões, as ladainhas, a figura do 'festeiro', os objetos de devoção, o pagamento de promessas e os temas que as motivavam, como doenças, mortes ou flagelos naturais, entre outros, mas, sempre de forma a-temporal, sem qualquer preocupação com seu enraizamento histórico⁵.

As discussões, em torno do padrão de comportamento, destas experiências religiosas, superando o enfoque anterior, estiveram a cargo de antropólogos e sociólogos, para quem a magia, o ritual, o êxtase, entre outros temas, se destacaram na compreensão das forças integradoras das diferentes comunidades.

Nesse domínio, grandes contribuições teóricas ganharam destaque, sobretudo com Max WEBER, Emile DURKHEIN e Bronislaw MALINOWSKI. Mesmo defendendo diferentes concepções, estes estudiosos convergiram na crença da religião como um fato social e indicam que a experiência religiosa encarna-se no tecido da ação social, dando-lhe um sentido, desvincilhado, tanto de imagens de um ideal inacessível, quanto de projeções delirantes.

Max WEBER foi considerado o criador da sociologia do sentido por creditar a esta ciência o papel de compreender, por interpretação, as atividades sociais e com isso explicar seu desenvolvimento e seus efeitos. Esta é a concepção weberiana da ação que deve ser compreendida pelo 'sentido' que lhe atribuem os atores numa abordagem intersubjetiva que transcende a análise do sujeito para buscar no seu contexto as justificativas das suas ações.

⁵ Para VOVELLE (1987, p. 171) "feixes de informações que se conservam ainda hoje como essenciais (...) reunião insubstituível de dados, mas ao mesmo tempo, um acervo sem profundidade histórica, para desespero do historiador".

Apesar de defender que a sociologia é uma disciplina interpretativa, WEBER não a reduziu a um deciframento, ou a uma descrição da posição ocupada pelos agentes ou atores na sociedade. Antes, buscou entender o sentido que esses agentes ou atores atribuíam às suas próprias posições, “estabelecendo uma clara distinção entre as intenções e as motivações dos sujeitos e o efeito agregado de sua ação” (BOUDON & BOURRCAUD, 1993, p. 615).

Por isso, aplicando essa teoria ao campo religioso, WEBER preteriu a discussão da essência religiosa para concentrar-se no entendimento de seu impacto nas sociedades. Este foi o seu caminho em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, quando trabalhou a noção de ética como prática e interação social, uma vez que não visava o indivíduo singular e descontextualizado, pois, o autor conferia grande importância às intenções dos atores sociais em conjunto. Daí sua justificativa para a religião como fato social, em que sua preocupação transcende o fiel em suas subjetividades para focalizar sua vivência de fé, no interior de uma vertente religiosa, sem descuidar da relação desta com outros aspectos e segmentos da sociedade.

Nesse sentido, em consonância com o pensamento de WEBER, Pedrinho GUARESCHI aponta que “a religião proporciona uma ampla perspectiva com que as pessoas abordam o mundo, suas próprias atividades, a terra a que pertencem, o tempo de suas vidas e seus futuros, inclusive a morte” (1988, p. 445).

A experiência religiosa constitui-se portanto, em uma matriz de sentido, mas não a única e, de acordo com a visão weberiana, deve ser entendida a partir do que ela representa para os que nela crêem, sem descartar a importância dos demais elementos constitutivos da sociedade.

Nessa perspectiva, os diversos grupos sociais (camponeses, comerciantes, proletariado, etc) atribuem significados diferenciados para a religião, o que justifica a existência das religiões de salvação e as de adaptação ao mundo, em que as primeiras tomam quase sempre o aspecto de uma revolução social, já que aspiram a uma nova comunidade, enquanto as segundas, “como a piedade católica, de forma resignada, espera a recompensa na vida após a morte” (WEBER, 2002, p. 19), o que permite entender o encaminhamento institucional da hierarquia eclesial, assim como as muitas práticas cotidianas dos fiéis frente a este pressuposto.

Em seu entendimento da religião como um dos pilares da sociedade, Emile DURKHEIM profetizou que o estudo da história das religiões permite compreender como elas se compuseram progressivamente e se configuram na atualidade. Para ele, isso é possível, pois admite que todas as manifestações religiosas sejam comparáveis, mesmo levando-se em conta suas especificidades, uma vez que todas apresentam uma essência universal.⁶

Para ele, não existem religiões que não sejam ao mesmo tempo cosmogonia e especulação sobre o sagrado e, em função disso, categoriza o fenômeno religioso como uma entidade eminentemente social, uma vez que suas representações são coletivas e exprimem realidades coletivas que dependem da maneira como a coletividade é constituída e organizada em seus múltiplos elementos, suas instituições morais, religiosas, econômicas, entre outras.

Assim, para DURKHEIM o homem é duplo, no sentido de existirem nele dois seres: um individual e outro social, e na medida em que o individual participa da sociedade, ele transcende a si mesmo, tanto no pensamento como na ação. Desta forma, no domínio religioso, se configura a dimensão social da religião.

Mesmo nas religiões mais simples, sentencia o autor, serão encontrados elementos comuns aos das religiões mais complexas, em termos rituais, como as atuais, sobretudo na distinção entre o sagrado e profano, noção de alma e espírito, noção de personalidade mítica, noção de divindade, rito de oferecimentos e de comunhão, ritos imitativos e comemorativos, ritos de expiação, entre outros. Estas crenças e práticas concernentes ao sagrado, com as suas especificidades, conforme

⁶ Entendida por ele, numa perspectiva evolucionista a partir do totemismo australiano (em que totem significa uma espécie de força anônima e impessoal que se encontra em cada um dos seres, sem poder confundir-se com nenhum deles), concebido como “forma elementar da vida religiosa”. Para ele, o totemismo se reveste de duas facetas: é um modo de agrupamento social e um sistema religioso de crenças e práticas. Mais tarde, o antropólogo MALINOWSKI reconheceu que a teoria do totemismo contribuiu expressivamente com a antropologia ao revelar a importância do aspecto sociológico em todas as formas primitivas de culto pois para ele “o selvagem encontra-se na dependência do grupo com o qual está em contato direto, tanto no que se refere à cooperação prática como à solidariedade mental. Uma vez que o culto e o ritual primitivos se encontram intimamente ligados a preocupações de ordem prática, assim como à satisfação de necessidades mentais, deve existir uma estreita ligação entre a organização social e a crença religiosa” (1984, p. 23).

diferentes grupos religiosos “têm como finalidade unir as pessoas numa única comunidade, como um só coração e uma só alma”⁷ (GUARESCHI, 1988, p. 441).

Essa transcendência, segundo DURKHEIM, é atingida por uma comunidade religiosa através do seu sentido de pertença pois,

uma vez que cumprimos os nossos deveres rituais, voltamos para a vida profana com mais coragem e ardor, não somente porque nos colocamos em contato com uma fonte superior de energia, mas também porque nossas forças se refizeram, por alguns instantes, de vida menos tensa, mais cômoda, mais livre (1983, p. 222).

Para o autor, isso se deve aos elementos constitutivos do sagrado, como a idéia de deuses e da alma, que fortalecem as forças espirituais do homem, que são formadas, construídas sobre o social com a finalidade de atuar e, até mesmo, interferir na vida moral do indivíduo coletivo porque

a única força real que transcende os indivíduos e assume para eles a forma de uma força anônima e difusa é a própria sociedade. Uma sociedade possui tudo o que é necessário para despertar a sensação do Divino nas mentes, unicamente através do poder que exerce sobre elas; para os seus membros é o mesmo que um Deus para os seus veneradores (Ibid, p. 223).

Assim, o ideal da consciência, identificado como um conjunto de normas e valores nos quais se baseia a integração do indivíduo à sociedade, busca a soberania da verdade e da justiça, pois “estas aspirações têm em nós suas raízes, vêm das próprias profundezas de nosso ser, portanto, não existe nada fora que possa explicá-la. Aliás, já são religiosas por si mesmas, portanto, a sociedade ideal supõe a religião, longe de poder explicá-la” (Ibid, p. 225).

Logo adiante, DURKHEIM admite que este ideal da consciência é um produto natural da vida social pois

Ao invés de ideal coletivo, expresso pela religião, ser devido, a um não sei que poder inato do indivíduo foi, por muito tempo, na escola da vida coletiva que o indivíduo aprendeu a idealizar. Foi assimilando os ideais elaborados pela sociedade que ele se tornou capaz de conceber o ideal. Foi a sociedade que, o encadeando em sua esfera de ação, fez com que ele adquirisse a necessidade de se levantar acima do mundo da experiência e ao mesmo tempo forneceu-lhes os meios de conceber o outro (Ibid., p. 226).

⁷ Potencializando este fenômeno, recordamos diversas ocasiões em que assembleias religiosas lotam estádios, grupos de peregrinos se unem, fiéis realizam procissões ou comícios, sugerindo a conquista de uma renovação interior, uma comunhão ou mesmo uma cartase.

Desta forma, o autor, argumenta que a religião é algo abstrato e espiritual da sociedade que, produzindo uma força coletiva, anima os grupos sociais e credita à fé ou à crença na salvação pela fé, o que há de eterno na religião da humanidade.

Nessas condições, a religião é concebida como a expressão de um ideal coletivo, portanto um componente do social mas, ao mesmo tempo, um paradigma de uma instituição social onde as características de todas as outras instituições mostram-se mais claramente, dando-lhes sentido, consistência e permanência.

Vale ressaltar, no entanto, que enquanto os sociólogos acentuam a dimensão social das idéias religiosas, os antropólogos se detêm mais na exteriorização do fenômeno religioso, que se reflete na experiência coletiva, vivida com o sagrado ou divino.

O antropólogo MALINOWSKI, integrando a vida religiosa, em contextos culturais como modo de expressão e de ser das culturas⁸ descartou que esses princípios fossem entendidos de forma dicotômica ou que expressem qualquer tensão existencial entre si, pois defende principalmente o papel social assumido pela experiência religiosa.

Vale ressaltar, no entanto, que para ele, a função do sagrado nas diferentes culturas “como uma atitude mental e uma forma de comportamento é um princípio dinâmico de cultura que governa alguns dos domínios importantes da atividade humana: a magia, a religião, a moral e a organização social”(1984, p. 150).

MALINOWSKI, no entanto, distingue o poder do sagrado ocupado na magia e na religião. Na primeira, segundo o autor, este poder está nas palavras e sua eficácia depende de gestos apropriados enquanto no fenômeno religioso, age como força vital que une os membros de um grupo e, estabelecendo valores morais, efetua a integração dos fiéis, sobretudo nos momentos de crise, como as doenças e a morte. A magia, desta forma, se constituiu em um recurso complementar, carregado de elementos emocionais, ajudando o homem a superar até certo ponto, a frustração sofrida ante os fracassos dos meios racionais.

⁸ De acordo com a análise que Florêncio GALINDO faz do pensamento de MALINOWSKI, “a cultura consta de diversos setores, correspondentes às diversas necessidades do homem e abarca por isso toda uma série de atividades, cada uma das quais cumprindo uma função própria: educação, controle social, produção e distribuição de bens, desenvolvimento de arte, etc. Entre tais atividades estão a moral e a fé, que proclamam normas e valores destinados a servir de orientação, em determinadas situações de vida” (1994, p. 56)

Um dos aspectos privilegiados por ele na abordagem da magia e da religião como comportamento social é o significado do rito pois “nos ritos de natureza religiosa existe um elemento criativo (...) o ato ritual determina não só um acontecimento social na vida do indivíduo, mas também uma metamorfose espiritual” (1984, p. 43)

Entretanto não basta, como propõe MALINOWSKI, procurar o sentido do rito na motivação do *homo religiosus* que tenta dominar sua angústia diante de um ambiente que não controla ou diante dos mistérios impenetráveis de sua condição. O sentido do rito não deve unicamente ser procurado nas necessidades interiores dos indivíduos, pois se assim fosse, o rito iludiria com a falsa segurança de um “como se”, que transforma, no plano do imaginário, um mundo ameaçador e um destino enigmático. Antes, justifica ele,

o rito muda a situação do fiel. Praticando os ritos propiciatórios que deveriam trazer a chuva, os fiéis não provocam sua vinda, mas reunindo-se para realizar a cerimônia prescrita, os membros do grupo mobilizam as energias que lhes permitem suportar melhor a prova da seca e da pobreza que a acompanha. O sentido do rito não está em sua eficácia instrumental. O rito não propicia ao fiel apenas a *catharsis* de sua angústia por comportamentos substantivos. A execução do rito reforça e restaura a solidariedade do grupo – desde que tomada a sério e considerada estrita obrigação (1984, p.75).

A história do sagrado teve em Mircea ELIADE, um de seus maiores estudiosos, que confere a este princípio uma abrangência que excede à sacralização de objetos, pessoas e lugares pela manifestação do transcendente – a hierofania⁹, que corresponde à própria revelação de algo sagrado e anuncia uma outra ordem, pois com essa manifestação, os seres e as coisas se tornam outras, sem deixar de ser elas mesmas. Tornam-se revestidas de um outro sentido, ainda que permaneçam sendo o que sempre foram¹⁰.

As diferentes modalidades do sagrado, sentencia o autor, relativizam o conceito de hierofania, uma vez que, toda e qualquer hierofania é histórica – separadas por um

⁹ ELIADE define hierofania como a manifestação do sagrado em que um objeto qualquer se torna ‘outra coisa’ e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada, não é menos pedra e aparentemente nada a distingue de todas as demais. No entanto, para aqueles, a cujos olhos, uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Assim, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. E, o Cosmo, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (1996^a, p. 18).

¹⁰ Em nosso trabalho identificamos esse fenômeno, tal como pensado por ELIADE, em relação a sacralização do local do crime que imortalizou Maria Bueno, tomado inicialmente, local de culto e demarcado por cruz, velas e flores.

momento único da história, elas, muitas vezes não se circunscrevem apenas a um âmbito local, ganhando abrangência universal, representando a inteligibilidade do fenômeno religioso em contextos diversos. Por isso, o fenômeno se manifesta na história e através dela (ELIADE, 1996^a).

Nessa perspectiva, o sagrado e o profano se constituem em maneiras de ser no mundo que permitem ao homem se posicionar diante de sua própria existência, quer seja a partir da mais elementar hierofania como as manifestações do sagrado, num objeto qualquer, pedra ou árvore, até a maior de todas, para o cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo. Em ambos há a manifestação de uma ordem, “de uma realidade que não pertence ao nosso mundo” (ELIADE, 1996b, p.18).

No entendimento do autor, o sagrado cria um elo entre a transcendência e a sua materialidade pois o homem religioso ao sacralizar o mundo, distingue o espaço sagrado de outros, que por não serem sagrados, se apresentam disformes e sem sentido. No entanto, enfatiza que, não basta identificar essas diferentes modalidades de hierofania, é necessário encontrar uma base conceitual para contextos distintos. Por isso, a solução eliadiana incorporou o conceito de arquétipo, do psicólogo e psicanalista suíço Carl JUNG, para quem, arquétipos são imagens psíquicas do inconsciente coletivo, como herança de um passado remoto e, por isso, “patrimônio comum a toda a humanidade, como o paraíso perdido, o dragão e o círculo” (1999, p. 15).

Em sua análise, a partir desta apropriação conceitual de JUNG, ELIADE preconiza o símbolo fundamental estrutural pré-concebido, afirmando que ele só é diverso na prática aparente de cada cultura¹¹, tal como havia defendido, anteriormente, Rudolf OTTO, o fundador da fenomenologia da religião, quando de sua análise das muitas modalidades de experiência religiosa.

Nela, OTTO (1992) acentuou o caráter objetivo da experiência religiosa, definido por ele como *mysterium tremendum et fascinatum*. *Tremendum*, porque exala uma superioridade esmagadora de poder e *fascinatum* porque expande a plenitude do ser. Assim, este *mysterium tremendum et fascinatum*, para ele, são experiências ‘numinosas’, por serem provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino.

¹¹ O simbolismo celeste, o da fertilidade, do centro do mundo etc, assentados em arquétipos não são adquiridos de forma consciente, diz ELIADE, mas numa tendência instintiva, pela sua repetição.

Nesse sentido, esclarece que 'o divino' não é somente espírito, razão, vontade, onipotência, pois nele há um aspecto inefável percebido pelo sentimento como uma realidade sagrada, que se constitui no fundamento da própria realidade.

O autor indica ainda que, para os místicos, aqueles que experimentam o próprio divino na sua realidade íntima, descrevem essa experiência como um *mysterium tremendum et fascinatum*, uma vez que ela suscita no crente múltiplos sentimentos, algo de terrificante mas, também de êxtase.

Para OTTO, tais sentimentos são o efeito subjetivo de uma realidade diferente do próprio eu, por isso 'numinoso' (do latim *numem*) que significa divindade e que se manifesta como o não-manifesto, o extraordinário, percebido pelo sentimento religioso mas, não captado pela razão. Por isso, o sentimento de temor e de terror, "terror demoníaco das religiões primitivas ou mesmo a ira bíblica de YHWH" (Ibid. p. 47). Mas, o 'numinoso' também manifesta uma vitalidade, uma paixão, uma energia transbordante que pode levar o fiel ao êxtase individual ou até mesmo a uma efervescência coletiva. Por tudo isso, esclarece o fenomenólogo, da mesma forma que este *mysterium tremendum et fascinatorum* afasta, ele atrai, pois é "um impulso singularmente poderoso de um Bem que somente a religião conhece e que é substancialmente irracional, pois os conceitos racionais que se desenvolvem a partir desse aspecto do 'numinoso' são o amor, a misericórdia, a piedade, o conforto, etc" (Ibid. p. 48).

Finalizando estas características do 'numinoso', o autor acrescenta que se trata de um *mysterium augustum*, que por todas as características anteriores, impõe respeito por si mesmo. Assim, o obscuro sentimento de terror inspirado pela manifestação do sagrado, lentamente se transforma em comportamento moral e devoção e, nesse sentido, o autor esclarece que "a idéia de Deus não representa, uma eliminação ou uma substituição do 'numinoso', mas uma realização completa graças a um novo conteúdo, o que implica que tal realização se dá unicamente no 'numinoso'" (Ibid. p.113).

Assim, o sagrado não seria um conceito mas sim um sentimento de respeito e de emoção, porque aquilo que é experimentado como sagrado subtrai-se à apreensão conceitual, é algo que atinge o sentimento humano e que leva, àquele que o experimenta, a um clima especial e por isso, esse sagrado "apresenta-se ao ser

humano sem intermediários, é a única coisa que o leva à sua verdadeira dimensão humana, que lhes traz integridade e salvação” (Ibid. 12).

No campo da historiografia buscamos respaldo em vários estudiosos que, preocupados em desvendar as tramas destas manifestações de fé, nos favoreceram com importantes contribuições.

Nesse sentido, recorreremos, inicialmente, às reflexões de Jacques LE GOFF, que na década de 1960, suscitaram várias polêmicas em torno das tradições populares e a cultura erudita mescladas no mundo medieval. Para ele, a tradição folclórica subsidiou, em boa parte, o fortalecimento e a difusão do cristianismo, na medida em que o clero aderiu àquelas tradições, graças à existência de estruturas mentais comuns e a necessidade de estabelecer maior contato com os fiéis pois, “o peso da massa camponesa e o monopólio clerical são as duas formas essenciais que agem sobre as relações entre os meios sociais e os níveis de cultura na Alta Idade Média” (1980, p. 261).

LE GOFF ressaltou por outro lado, que a romanização dos bárbaros representou um forte apelo cultural à cristandade, induzindo a hierarquia eclesial a promover a propagação da doutrina cristã. Para tanto, foram necessárias duas estratégias: a primeira se refere ao acolhimento das tradições folclóricas, como por exemplo, a atenção especial aos milagres, o culto das relíquias e o uso de talismãs, pelos representantes da Igreja, enquanto a segunda diz respeito ao esforço do clero em se adaptar aos fiéis, pela utilização dos recursos orais como sermões, cantos e cerimônias litúrgicas, com destaque para as procissões e ladainhas.

Apesar disso, ressalta o autor, a elite erudita recusou-se a assimilar outras práticas, desencadeando, muitas vezes destruição e desnaturalização de ritos e crenças populares, evidenciando assim, a formação de uma barragem cultural, sobretudo nas hierarquias eclesiais recrutadas na aristocracia. Se houve, por um lado, a apropriação do legado cultural por parte da Igreja, por outro, algumas tradições se tornaram alvo de proibições, especialmente os poderes taumatúrgicos dos santos, já que, nesta nova configuração, “só Deus faz milagres” (Ibid., p. 214).

Nesse sentido, esclarece o historiador, ao criar um mecanismo repressor contra antigas práticas culturais, a Igreja admitia que, no ocidente medieval, a presença de um

corpus doutrinário eclesiástico, não excluía a presença de outras representações muito concretas, naquele contexto.

Peter BURKE (1989), preocupado com estas questões, em seu trabalho sobre a cultura popular na Idade moderna, discute, inicialmente, os dois conceitos, separadamente, mas recusa a concepção polarizada que estabelece de um lado a cultura de elite e, no seu oposto, a popular. Diz ele,

a fronteira entre as várias culturas do povo e as culturas das elites (e estas eram tão variadas quanto aquelas) é vaga e por isso a atenção dos estudiosos do assunto deveria concentrar-se na interação e não na divisão entre elas (...) biculturalidade das elites, suas tentativas de 'reformular' a cultura popular, sua 'retirada' dela e finalmente sua 'descoberta', ou mais exatamente 'redescoberta' da cultura do povo (1989, p. 21)

Tais reflexões apontam para a modificação do sentido da palavra 'povo' usada, inicialmente, para designar 'todo mundo' ou 'gente respeitável', e que, posteriormente ganhou uma nova designação: 'a gente simples'. Posto desta forma, não é difícil percebermos, a necessidade de se precisar, as expressões em uso neste trabalho, envolvendo as manifestações populares de fé, sobretudo quando Igreja, de um lado, e estudiosos, de outro, utilizam do mesmo termo - religiosidade popular – mas, com entendimentos diferenciados quanto ao seu significado.

Nessa trilha, Dominique JULIA (1976) identificou que, num longo processo iniciado na Idade Moderna, o corpo social da Igreja se reduziu, basicamente, aos seus representantes, promovendo um novo funcionamento da linguagem. Assim, a doutrina enunciada, transformada na ideologia própria do grupo clerical, se distanciou, das experiências espirituais comuns ou à vida dos fiéis, gestando uma forma de administração sempre mais atenta e dominadora.

Georges DUBY (1986) propôs que se refletisse acerca do que o Cristianismo do século XIV recebeu das atitudes religiosas espontâneas do povo, no momento em que, sob a influência dos pregadores dominicanos e franciscanos, os dirigentes da Igreja quiseram colocar-se ao alcance das massas. O autor aponta que, naquele momento, o clero teve que tomar de empréstimo certo número de temas e representações da cultura popular e misturá-los a um conjunto ideológico que, apesar de apropriar-se de

elementos da espiritualidade das massas, baseada essencialmente em práticas comunitárias, permaneceu em suas formas de expressão, puramente aristocráticas.

Michel VOVELLE (1987), de forma semelhante, reconheceu que, numerosos estudos acerca de temas culturais, delinearam com freqüência uma dicotomia entre a cultura de elite, de um lado, e a cultura popular, de outro, sendo a hegemônica, dinâmica e versátil, enquanto a outra, quase sempre, era vista como conservadora da herança de longa duração, evoluindo segundo ritmos próprios. Entendeu que esses estudos apontavam um confronto entre os diferentes níveis de cultura e enfatizou que era necessário romper esse diálogo estéril entre cultura popular e cultura de elite para que se produzisse uma leitura muito mais dinâmica a partir das trocas recíprocas que sustentam, em boa parte, nossas análises pessoais.

Da mesma forma, as reflexões de Carlo GINZBURG (1987) em torno do moleiro friuliano, Menocchio e a sua leitura espantosa da cosmogonia, onde tudo era um caos¹², versam em torno da circularidade cultural, abrindo outras perspectivas para se pensar na articulação entre as obras e as práticas e, o mundo social, presentes nas clivagens que, atravessam as sociedades, reforçando a existência de vários níveis culturais, entre o pensamento popular e o erudito, assim como, entre as tradições populares e as ortodoxias.

Vale lembrar que a dicotomização entre cultura popular e cultura erudita, vem sendo, a partir de BAKHTIN e de GINZBURG, reiteradamente negada pelos historiadores da cultura. Nesse sentido, Roger CHARTIER afirmou que

deixou de ser sustentável estabelecer correspondências estritas entre clivagens culturais e hierarquias sociais, relacionamentos simples entre objetos ou formas culturais particulares e grupos sociais específicos. Não parece ser possível identificar a absoluta diferença e a radical especificidade da cultura popular a partir de textos, de crenças de códigos que lhe seriam próprios. Todos os materiais, portadores de práticas e dos pensamentos da maioria são sempre mistos, combinando formas e motivos, invenção e tradições, cultura letrada e base folclórica. A posição macroscópica entre popular e letrado, perdeu a sua pertinência (1994, p. 121).

Todas estas reflexões acerca da cultura e sobre sua dinâmica entre os diferentes estratos sociais, desdobraram-se para as questões das relações dos homens com o

¹² Uma vez que para ele, terra, ar, fogo e água, todos esses elementos em conjunto, em um dado momento, formaram uma massa “do mesmo modo como o queijo é feito do leite e do qual surgem os vermes e esses formam os anjos”.

divino e as muitas experiências que têm, tanto em termos individuais, como coletivamente, com o sagrado.

Os questionamentos propostos por estes especialistas, apontados até agora, demonstraram a necessidade de, na esfera religiosa, divisar que, por detrás das unidades aparentes, de conjuntos de dogmas, de crenças e de ritos diversos, encontra-se, um pluralismo de vivências que ora se completam, e ora, transparecem conflito e tensão.

Nesse sentido, recorreremos às proposições de Luiz MALDONADO que ressaltou uma distinção entre o popular e o não popular, que transcende as simplificações tradicionais como laico/clerical, institucional/desclericalizado ou ainda, popular/erudito. Este autor se opõe ao argumento de que a religiosidade popular pudesse se configurar como “a busca de relações mais simples, mais direta e mais rentável com o Divino” (1986, p. 401).

Para ele, não existe essa intencionalidade, mesmo porque ele advoga um caráter acentuadamente emocional, portanto espontâneo, onde não caberia, essa racionalidade em busca do mais simples, do mais direto e, do mais rentável.

Numa análise mais ampla, mas igualmente, inclinada ao aspecto da emotividade das manifestações piedosas e devocionais, o trabalho de Cristián PARKER (1996) contempla o universo das religiosidades populares da América Latina, da conquista até a atualidade.

A religião desempenhou um papel fundamental na conformação das culturas nacionais, especialmente no processo de estruturação das culturas populares, e, é para este tema que o autor voltou, de forma mais centralizada, a sua atenção. Ele defende que a modernização e a urbanização capitalistas levam à secularização, mas que não se trata de um processo linear e progressivo. Nesse sentido, destaca um tipo de secularização, que não destrói o tecido religioso do povo latino - americano, mas o transforma, acentuando o seu caráter plural.

Ele reafirma a presença preponderante do cristianismo e mais especificadamente do catolicismo, na identidade latino-americana, sem descuidar da emergência do pluralismo cultural e religioso. Sem essa atenção, continua ele, qualquer projeto de “evangelização”, como pregou a Igreja em Santo Domingo (1992) resultará em

insucesso, porque nenhum modelo integrador poderia ser homogeneizante, nem tampouco hegemônico.

Ao final de sua análise, o autor enfatiza que somente uma reflexão profunda das raízes históricas e do reconhecimento das diversidades e, portanto de diferentes identidades, permitem uma avaliação honesta e profunda do universo religioso dos diferentes povos latino-americanos.

O historiador francês André VAUCHEZ, em texto publicado na forma de verbete na *Enciclopédia Einaudi*, discutiu o termo Santidade', destacando distintos significados, pois cada época e lugar, apresenta concepções próprias e modelos de santidades, embora tenha ressaltado a existência de matizes comuns como a idéia de separação da condição humana e a possibilidade de uma relação com o Divino, que permeiam por diferentes culturas. O autor argumentou que, de um modo geral, a santidade pode ser entendida como uma condição especial de ligação de alguns mortais com o celeste, o que, supostamente lhes permite se manifestar ou intermediar, sobrenaturalmente, em vida e/ou após a sua morte, o poder divino no plano terreno, sobretudo em benefício de outros fiéis, por atos considerados milagrosos.

No catolicismo, esta condição – a de ser santo – é qualificada como uma distinção atribuída pela Igreja, por meio de um processo de canonização, somente àqueles que se destacaram, pela realização de milagres e por seu exemplo de vida cristã. Para a hierarquia clerical, apenas os beatificados, em menor grau, e os canonizados, em sua plenitude, podem ser reverenciados ou mencionados como santos.

Estas disposições eclesiásticas, no entanto, não descartam a possibilidade de uma pessoa ser portadora de santidade, sem que tenha sido efetivamente canonizada, pois, como destacou o jornalista norte-americano Kenneth WOODWARD (1994), provavelmente deve existir um número maior de santos do que a Igreja consegue legitimar.

Correspondente em Roma e por isso, em contato com membros da Congregação para a Causa dos Santos e com os postuladores de causas, além de advogados e outras autoridades eclesiásticas do Vaticano, teve acesso, em caráter de estudo, a alguns processos de beatificação e de canonização, então em trânsito institucional. De posse de dados e pareceres, o autor destacou os interesses, os agentes e as relações

de ordem política, diplomática e religiosa, envolvidas, nas causas de santificação e analisou as estratégias empreendidas em algumas delas.

Num trabalho comparativo dos expedientes que obtiveram parecer favorável, com outros que foram considerados improcedentes, WOODWARD delineou alguns perfis preconizados pela Santa Sé como possíveis santos, descartando aqueles que não se enquadram nos paradigmas pontifícios.

Nesse sentido, enunciada como um sistema de crenças e manifestada por meio de uma doutrina e ritual próprios, a religião se nos apresenta como uma organização racional da fé, enquanto a religiosidade atesta ao fiel o sentido interno do sagrado. A primeira se apresenta como a institucionalização, a concretude organizacional¹³ e, a segunda, refere-se ao sentido individual da crença, o encontro solitário com o sagrado que exige um 'afastamento' do mundo profano. Mesmo que manifestada, em conjunto com outros fiéis, o coletivo e a religiosidade não nos aparecem coextensivos. A representação da fé pode assumir contornos públicos enquanto a fé, em si mesma, leva o fiel a estabelecer uma relação individual e direta com o sagrado.

De qualquer forma, nosso ponto de partida é tomar a religiosidade popular como um fato social que deve ser encarado tanto em sua vinculação com a sociedade, como em sua dimensão propriamente religiosa, uma vez que a estamos entendendo como algo situado fora da vida cotidiana. De forma abrangente, os santos oficiais ou os oficiosos, as almas protetoras, ou quaisquer outras entidades, tornam-se os referenciais dessas crenças e vivências em que a comunicação com o sagrado é direta¹⁴.

Nossa pesquisa circunscreve-se ao âmbito da religiosidade popular do cristianismo católico que, por si só, já apresenta expressões bastante variadas: procissões, romarias, culto às almas, festas devocionais, pagamento de promessas, entre tantas outras.

Em sua abordagem acerca das religiosidades populares, Francisco ROLIM alerta para o perigo apresentado pelas conclusões precipitadas acerca destas manifestações de fé, porque "a aparência fica sendo o cerne do religioso, o que não deixa de ser

¹³Sobretudo no cristianismo católico, com sua rígida estrutura, organizada hierarquicamente, com definição precisa de papéis e poderes.

¹⁴ Francisco Cartaxo ROLIM (1996) chama a atenção que tal comunicação não se restringe ao catolicismo, estando, portanto presente em diversos domínios: no pentecostalismo, no espiritismo e nos muitos sincretismos religiosos.

ilusório (...) este tipo de conhecimento não constitui a descoberta da contextura interna do religioso” (1978, p.18).

Sua recomendação é de que, se partindo do já conhecido, se busque o que não está visível e, para isso é necessário que se rompa, a faixa ilusória do conhecimento imediato, o conhecimento das aparências, o conhecimento prévio e imediato, fundamentado em noções comuns, ambíguas, imprecisas que o revestem.

Nesse sentido, o estudo das religiosidades populares visa o desvendamento de tramas que levaram comunidades, tidas como racionais, a conviver com experiências mágicas e sobrenaturais, com destaque para as consagradas popularmente.

A investigação de tais expressões religiosas tem exigido um mergulho em um contexto que se desdobra pelo sócio-econômico, pelo político, pelo cultural, abrangendo os elementos constitutivos da história, da memória e da identidade religiosa popular.

Nossa investigação foi conduzida pela estratégia¹⁵ de captação, das análises empreendidas por diferentes correntes de pensamento, em vários campos do saber, tomando-lhes por empréstimo, trilhas já percorridas, já que desejamos contrapor reflexões e posicionamentos a fim de podermos alargar o nosso próprio âmbito de análise, sobretudo quanto à contemporaneidade.

As fontes impressas que compõe o *corpus* documental desta investigação, acerca das diretrizes da Igreja Católica e da construção da santidade de Maria Bueno, a 'santinha' de Curitiba, um exemplo concreto de santificação popular, são formadas por jornais e revistas editados nesta cidade, alguns do final do século XIX. Cabe ressaltar, no entanto, que a maioria deles foi produzida sobretudo a partir de meados do século passado, período pós Vaticano II.

Ao lado dessas fontes jornalísticas, focalizamos algumas imagens fotográficas do local do culto, especialmente nos dias de maior visitação dos devotos. Nessas ocasiões, procuramos captar gestos, atitudes e expressões daqueles que, no aniversário de morte de Maria Bueno e dia de finados, se dirigem ao mausoléu para pedir, agradecer e orar. Através de uma câmera de vídeo pudemos registrar o burburinho desses

¹⁵ Para VOVELLE (1987, p.177) “o ex-voto afirma sua originalidade de testemunho individual, mesmo que ele se produza sob forma de uma expressão estereotipada, e se preste ao tratamento quantitativo de longa duração: o ex-voto pintado ou esculpido, de todos o mais explorável, iniciando-se no século XVII, excepcionalmente no século XVI, para continuar até a época contemporânea”.

momentos, o vai e vem das pessoas entre o mausoléu e o queimadeiro de velas, local privilegiado para o pagamento de muitas promessas. Ainda em relação ao mausoléu da 'santinha' de Curitiba, registramos em fotografias a materialização da fé de muitas pessoas que, ao longo de décadas, têm expressado gratidão e devotamento através de ex-votos, fitas, velas e flores. De forma especial nos detivemos nas placas votivas que, são muitas e recobrem boa parte do túmulo e do muro frontal, o que nos permitiu detectar alguns períodos de maior incidência desses registros devocionais, associados com outras iniciativas, como peças teatrais e, sobretudo, com uma mini-série produzida por um canal de televisão local.

Para atingirmos nosso objetivo, estruturamos este trabalho, em quatro capítulos.

Nosso primeiro capítulo, ocupou-se com a construção histórica do conceito de religiosidade popular. Identificadas, desde o período colonial brasileiro, pelos historiadores e cientistas sociais, como religiosidades populares, as muitas manifestações religiosas denunciavam, por um lado uma herança religiosa medieval trazida pelos portugueses em seu trânsito para as terras brasileiras e, por outro, a carência de uma estrutura eclesiástica que atendesse as necessidades espirituais e moldasse o comportamento dos fiéis de acordo com os preceitos oficiais da Igreja, numa colônia de tão grandes extensões e com uma população muito dispersa.

Poucas mudanças significativas foram introduzidas, até o processo de romanização, a partir da segunda metade do século XIX, embora, apesar dos esforços, a Igreja brasileira não conseguiu eliminar as tradicionais práticas desclericalizadas.

Nesse aspecto, vale ressaltar o convívio harmonioso, para muitos fiéis católicos, de uma prática religiosa nos templos, em consonância com as diretrizes da Igreja e outra, mais espontânea, mais emotiva, fora desses lugares oficialmente consagrados. Tais fatos justificam a permanência de inúmeras práticas religiosas condenadas pela Igreja, mas mantidas por grande número de católicos.

O segundo capítulo buscou identificar as mudanças realizadas dentro da própria estrutura eclesiástica que tem no Concílio Vaticano II, um divisor de águas. O contexto internacional, sobretudo europeu, pós II Guerra Mundial, exigiu uma reestruturação da Igreja Católica perante o mundo cristão, idealizado num discurso em torno de uma convivência pacífica e harmoniosa, o ecumenismo. No entanto, as especificidades das

Igrejas nacionais, sobretudo dos países subdesenvolvidos, transcendiam e muito, as diretrizes conciliares.

Como resultado, o episcopado latino-americano, buscando formas de traduzir em ações as orientações do Vaticano II, em consonância com problemas internos do subcontinente, promoveu logo em seguida, um encontro episcopal em Medellín, identificado como 'a opção pelos pobres'. Essa disposição, considerada muito avançada por setores mais conservadores da Igreja, no encontro de Puebla, sofreu um 'arredondamento' de arestas, e a opção oficial se tornou 'preferencialmente' mas 'não exclusivamente' dos pobres.

Esse redimensionamento da ação das Igrejas latino-americanas representou o retorno de um maior controle da ação dos leigos, dentro e fora dos espaços consagrados, refletindo inclusive em uma redução do entendimento do conceito de 'religiosidade popular'. Enquanto o 'pobre' de Medellín era contemplado por um olhar mais fraterno, inclusive no que se refere à sua manifestação de fé, em Puebla, a ação da Igreja, admitia a necessidade de um atendimento aos pobres mas, sem perder a dimensão do conjunto da sociedade e, sobretudo, sem ameaça à sua hegemonia e às suas ortodoxias.

Assim, parte daquelas conquistas, sofreu restrições, enquanto paulatinamente, o entendimento das vivências religiosas, foi sendo enquadrado em iniciativas das Igrejas locais. Tal tendência foi reforçada no encontro de Santo Domingo, em que as religiosidades populares foram definidas como aquelas, de caráter público como procissões e festas dos santos padroeiros, desde que promovidas pela Igreja.

As devoções espontâneas, emocionais, celebradas fora dos templos ou que contemplam devoções desclericalizadas, sequer são mencionadas pela hierarquia eclesiástica. A Igreja não faz, oficialmente, qualquer restrição a elas, até por que não reconhece a sua existência. Assim, confrontando o entendimento que a Igreja tem de religiosidade popular com o dos historiadores e cientistas sociais, nos defrontamos com duas realidades diversas. Para a Igreja vale apenas aquilo que ela consagra, enquanto para o fiel, objeto privilegiado da análise de muitos estudiosos, o que vale é a sua fé, é a sua devoção, independente do aval institucional.

O último capítulo focalizou um fato concreto de devoção santoral, no contexto das religiosidades populares, segundo a ótica dos estudiosos deste tema. Centrou-se na construção de piedade devocional, leiga e desclericalizada de Maria Bueno, a “santinha” de Curitiba.

Vítima de um crime passional, em fins do século XIX, esta mulher foi santificada pelo imaginário popular, ainda que não atendesse aos pressupostos oficiais de santificação. No entanto, para aqueles que crêem na sua eficácia divina, como intermediadora das graças celestes, o que basta é a fé, que vem se materializando, ano após ano, por meio de placas de agradecimento que revestem seu sacrário, das flores e velas que ardem em profusão no queimadeiro, especialmente nas datas comemorativas: aniversário de sua morte e finados.

Esta fase de investigação, sem desprezar reflexões de autores consagrados, privilegiou as fontes jornalísticas que nos permitiram recuperar as circunstâncias do crime, o julgamento do réu e sua morte logo depois. Depois de muito tempo desses acontecimentos a imprensa local, voltou a se ocupar desses personagens, vítima e réu, atestando a existência de um culto popular crescente, nesta cidade, que ora pendia para a sacralização da morta, ora denunciava uma vida de moral duvidosa.

Enquanto seus devotos advogam que Maria Bueno teria morrido em defesa de sua honra, algumas vozes de resistência a este culto se levantaram, ao longo do tempo. Naturalmente, não nos cabe qualquer juízo de valor a esse respeito. Antes, nossa preocupação é a de entender como esta devoção foi construída, e se expandiu, especialmente, a partir da segunda metade do século passado.

CAPÍTULO 1. PRÁTICAS POPULARES DE RELIGIOSIDADE

— Construção histórica do conceito

1.1. O BRASIL PORTUGUÊS: marcas de um catolicismo popular

A investigação acerca das devoções e das manifestações de religiosidade popular no Brasil, se constitui em um campo controvertido, de contornos difusos, uma vez que estas expressões de fé reúnem tantas formas e expressões quanto visões, diferenciadas, por parte daqueles que se debruçam sobre esta temática. Por isso, neste primeiro momento, procuramos sistematizar algumas das discussões empreendidas por autores consagrados, partilhando de trilhas já desbravadas, no intuito de desvendar, ainda que parcialmente, os elementos que compõem a crença, a devoção e seus rituais, muitos dos quais datados desde o início da colonização brasileira.

A implantação do catolicismo no Brasil refletiu, de um modo geral, as muitas práticas que integravam a cultura religiosa portuguesa marcada por uma tradição medieval, que ainda não havia absorvido a reforma tridentina¹⁶, em curso, em boa parte da Europa. Laura de Mello e SOUZA aponta que, mesmo lá, demorou muito tempo até que fosse estabelecida uma uniformidade em torno das decisões conciliares, uma vez que, durante o século XVI, as paróquias não chegavam a ser, verdadeiramente importantes na religiosidade vivida por aquelas populações e que, no século seguinte, duas práticas coabitavam na cristandade do Velho Mundo: a do clero e a dos fiéis pois

apesar dos esforços redobrados das elites para quebrar a cultura arcaizante que sobrevivia no seio das massas cristianizadas havia séculos (...) a ação efetiva das violências tridentinas, no sentido de uniformizar a fé e desbastar a religião das

¹⁶ Para Ronaldo VAINFAS (1988), o trabalho dos sacerdotes no Concílio de Trento (1545-63) resultou menos na renovação legislativa da Igreja do que na mudança de atitude em relação aos velhos códigos: nova discussão com respeito à hierarquia eclesiástica, homogeneização da pastoral e da prática sacramental junto às massas de fiéis. Tais questões eram fruto do despreparo, do absenteísmo e a ineficácia do clero, desde a alta hierarquia aos curas paroquiais. Por isso, a reordenação dos bispados viria acompanhada do estímulo para a devoção entre os clérigos, para prepará-los mais adequadamente para o exercício pastoral, numa aproximação mais ampla e profícua entre a Igreja e os leigos, em oposição às práticas cotidianas em que mesmo os grandes momentos da vida, como o batismo, o casamento e a morte, sofriam pouca intervenção do clero e, eram regulados, sobretudo, pelas culturas e tradições locais.

reminiscências arcaicas, só se fazia sentir no século XVII e XVIII, pois, empreendendo visitas pastorais sistemáticas, os bispos setecentistas descobriram um povo rural que freqüentemente não conhecia os elementos de base do cristianismo (1986, p.89)

Tratava-se, sobretudo, de um catolicismo piedoso, santoral e festivo expresso nos exercícios de piedade individual e de comunicação com Deus, quase sempre intermediada por divindades, além da valorização dos aspectos visíveis da fé, através das cerimônias públicas dos sacramentos, das novenas¹⁷, das trezenas, das rezas fortes, das romarias, dos *te-déuns*, das procissões cheias de alegorias, de que participavam centenas de pessoas, dos santos padroeiros, das devoções especiais às almas do purgatório e muitas outras, conforme a região.

Esse perfil sugere que essa religiosidade portuguesa trazida pelos colonizadores, não era exatamente marcada por profundas introspecções espirituais¹⁸ uma vez que a maior ênfase recaía nos atos exteriores de culto aos santos, especialmente nos rituais festivos. Vários estudos acerca da religiosidade no período colonial brasileiro, com destaque para Laura de Mello e SOUZA (1986 e 1993) e Luiz MOTT (1997), têm chamado a atenção para a acentuada presença de elementos pagãos na religiosidade dos povos europeus que, não raro desconheciam os dogmas e participavam da liturgia sem compreender o sentido dos sacramentos e da própria missa. Nesse sentido, SOUZA afirma que,

¹⁷ As devoções das novenas vêm do costume dos cristãos que, desejando festejar determinados acontecimentos religiosos, preparavam-se para a solenidade, durante nove dias, a fim de regozijar-se no décimo, através da festa programada, desde a manhã, com assistência à Santa Missa e a comunhão geral, além da festa externa, com diversões em benefício da Igreja local ou de alguma obra social. Na atualidade esse conceito perdeu seu significado natural, sendo que muitos fiéis crêem que o número de orações, para que consigam o que desejam ou precisam, tenha que ser nove, uma variante das “correntes de oração”. Muitos julgam que se interromperem a corrente, serão castigados (VOZ DO PARANÁ, 14.01.1974, p. 4).

¹⁸ Laura de Mello e SOUZA enfatizou tal situação em *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, quando se dedicou às representações e vivências do sagrado nos primeiros séculos brasileiros, examinando práticas religiosas que, aos olhos da Inquisição, muitas vezes, se transformavam em feitiçaria e cultos diabólicos. Em *Inferno Atlântico*, a historiadora aprofundou essa problemática, apontando, por um lado, a análise das relações entre as crenças religiosas e o colonialismo, e por outro, o ‘estudo microscópico da religião cotidiana’, privilegiando as representações populares e eruditas, do Diabo europeu, trazidas da Metrópole para a Colônia. Neste estudo, chama a atenção para a tensão entre o racional e o maravilhoso, entre o pensamento laico e o religioso, entre o poder de Deus e do Diabo, numa disputa constante entre os ‘valores incontestáveis’ do Bem e do Mal. A autora evidenciou como esses embates evitavam atribuir ao seu opositor uma identidade de poder, embora a persistência dessa polêmica, apontasse para o contrário. Carlos Rodrigues BRANDÃO em *O Festim dos Bruxos* também focaliza basicamente as mesmas tensões apontadas por SOUZA e indica que o recurso de tal embate não era simples retórica. Antes, evidenciava, de um lado, o universo mental dos colonos, onde o plano religioso ocupava lugar de destaque, presente nos mais diversos setores da vida cotidiana e, de outro, uma estratégia política de controle social, a partir de acusações como magia, feitiçaria e curanderismo.

afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada. Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguia senão a aprendizagem por memorização de alguns poucos rudimentos religiosos, dos quais, nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos eram esquecidos (1986, p. 91).

Nessa linha de compreensão, Alba ZALUAR afirma que as 'festas de santo' que acompanhavam as principais datas e épocas do calendário anual e, toleradas pelos padres, "pouco tinham a ver com a ortodoxia católica, apostólica e romana (...) valorizavam as práticas cristãs da generosidade e solidariedade 'dos homens de Deus' que promoviam a comensalidade, as danças, a música e os autos das festas santorais" (1994, p.117).

Nessa mesma trilha, José Arthur RIOS também enfatiza essa devoção santoral dos portugueses quando afirma que "por toda parte, as imagens de santos povoam nichos, nos cantos das ruas, em altares, oratórios e capelas, dentro das casas e, como o culto à Virgem, animam festas, romarias e procissões, grandes manifestações coletivas que se vão repetir no Novo Mundo" (1994, p. 24).

Assim, dada a forma pela qual as terras brasileiras foram ocupadas, logo prevaleceu um catolicismo marcadamente doméstico, mas igualmente social, que abrangia o chefe familiar, seus agregados e escravos. Nesse contexto, as moradias eram o *locus* privilegiado para o exercício da religiosidade privada da população, seja na casa-grande ou nas palhoças dos serviçais. Por isso, "era comum que o lançamento da pedra fundamental da construção do engenho contasse com a presença de um sacerdote encarregado de aspergir água benta no alicerce, garantindo-se assim o bom futuro religioso dos moradores" (MOTT, 1997, p. 164).

Normalmente, nessas propriedades rurais¹⁹, próximas à casa-grande, havia a construção de uma capela ou ermida, onde um sacerdote prestava assistência religiosa²⁰. Muitas vezes, tratava-se de um padre residente, acentuando, como apontam muitos estudiosos, o problema de atendimento espiritual da população em geral, dado o

¹⁹ Ali, José Arthur RIOS (1994) identificou uma religiosidade 'latifundiária' e patriarcal, que dava um caráter marcadamente 'familista' à instituição e à vida religiosa, contrastando com a pregação eclesioncêntrica dos jesuítas e das autoridades eclesiásticas.

²⁰ Identificado, por RIOS como um catolicismo latifundiário e patriarcal, marcado pela vida fechada das fazendas e engenhos, "essa religiosidade se assentava numa estrutura social que dividia senhores e escravos, patrões e agregados, cortada, entre o tronco e a senzala, de sadismo e promiscuidade" (1994, p. 24).

número reduzido de clérigos. Riolando AZZI (1979) justifica, no entanto, que as cômputas recebidas, especialmente no período colonial, eram tão irrisórias que levava muitos deles a se submeter à aristocracia rural, enquanto outros optavam por desenvolver atividades paralelas ao sacerdócio, como a política e o comércio.

Esta penúria econômica atingia igualmente os bispos, conforme aponta Marcio Moreira ALVES. Eles podiam, dentro de suas atribuições, criar novas paróquias, aliás raras no território colonial, naquela época, mas seriam responsáveis pela sua manutenção, tanto quanto pelo clero, por isso, normalmente, não se aventuravam a fazer uso desse direito, “já que a sua situação financeira era freqüentemente próxima da miséria” (1979, p. 24).

Referindo-se a esta estrutura sócio-econômica, Eduardo HOORNAERT esclarece que, este perfil resultava da descentralização política promovida pela metrópole, que fortalecia donatários e patriarcas, inclusive na esfera religiosa, dada a frágil hierarquia clerical aqui estabelecida. Para este historiador,

o verdadeiro interesse na religião era sobretudo do próprio senhor local pois era ele que procurava orientar e plasmar a religião do povo escravo, que provocava a aliança com algum padre disponível e o submetia ao seu poderio, tornando-o um padre-capelão a serviço da casa-grande, sem muita ligação com seu bispo, nem com o seu povo (1977, p. 75).

Em 1711, o reitor do Colégio da Bahia, João Antônio Andreoni, mais conhecido como padre ANTONIL, em *Cultura e Opulência no Brasil* descreveu as atribuições desses sacerdotes nos engenhos:

dizer missa na capela nos domingos e dias santos, explicar a doutrina cristã, alertar sobre a magnitude do pecado mortal e das penas, ouvir em confissão aos seus aplicados, atalhar discórdias, honrar a Deus e à Virgem, cantando-lhes aos sábados as ladainhas e o terço do rosário, não receber noivos, nem batizar sem licença *in scriptis* do vigário, morar fora da casa do senhor, benzer o engenho somente se o senhor não convidar o vigário, ensinar aos filhos do senhor (1976, p.81).

Tal relato sugere que, frente às limitações econômicas, não deveria ser muito desconfortável, para esses padres, sua submissão à aristocracia rural que lhes garantia, com folga, melhores condições de vida. Dessa forma, garante SOUZA (1986) a religiosidade subordinava-se à força aglutinadora dos engenhos de açúcar, integrando o

triângulo Casa-grande-Senzala-Capela.

Diferentemente, o clero regular, particularmente os jesuítas, tinha como principal objetivo implantar e dilatar a cristandade no mundo colonial, segundo uma perspectiva “romana” de catolicismo que defendia a visão universalista da Igreja Católica e a hegemonia da autoridade papal²¹. Por isso, procurava atuar, de forma independente do monarca português que, por força do padroado²² era quem, de forma efetiva, dirigia a Igreja no Brasil. Ao papa, distante, competia simplesmente confirmar as decisões régias em matéria de religião.

Um bom exemplo da força exercida, no campo religioso pelo rei português eram as procissões de São Sebastião, da Visitação de Santa Isabel, de *Corpus Christi*²³, entre outras, convocadas pela Igreja, em cumprimento às Ordens Régias e que tinham a sua obrigatoriedade ditada pelas Câmaras Municipais²⁴. Já as procissões da Semana Santa tinham uma finalidade instrutiva. Seu objetivo, segundo AZZI (1978) era ensinar à população os sofrimentos de Jesus e Maria, e a história da Salvação²⁵.

Nesse contexto, a influência romana no catolicismo brasileiro, efetivamente, só ocorreria mais tarde, a partir da segunda metade do século XIX, através do processo de romanização, que será abordado adiante. Até lá, no mundo rural, constituído de

²¹ Enquanto estes religiosos procuravam fixar o marco da fé em seus colégios e reduções, pela palavra e pelo exemplo, “campeava nas ruas estreitas das primeiras cidades, nos engenhos e nos campos, essa religiosidade popular, de festa e foguetório, animando uma população indisciplinada, mal regida por um clero secular escasso e inculto” (RIOS, 1994, p.25).

²² No início do ciclo das Grandes Navegações, Roma decidiu confiar aos reis ibéricos o Padroado Real sobre as novas terras descobertas. Estes deveriam enviar missionários, construir igrejas e conventos, fundar paróquias e dióceses, subvencionar o culto bem como remunerar o clero. Para isso, ficava a cargo da Coroa real a arrecadação dos dízimos eclesiásticos. Em termos concretos, o padroado não trouxe grande vantagem para a Igreja do Brasil. Segundo declarações oficiais da Coroa, a colônia não era economicamente rentável, resultando daí restrições constantes à organização e expansão da instituição eclesiástica, dela dependente (AZZI, 1987, p.46-7).

²³ Também chamada de Triunfo Eucarístico ou Triunfo de Cristo.

²⁴ Apesar dessas ocasiões serem rotuladas como “festas populares”, os faltosos eram punidos com multas e prisões (AZZI, 1987, p.49).

²⁵ Eram quatro as procissões desses festejos: a procissão de Cinzas, realizada na quarta-feira, marcava a abertura da Quaresma e se destinava a lembrar os fiéis sobre a brevidade da vida, a limitação humana e a necessidade de fazer penitência para obter a salvação; a procissão do Encontro, realizada na segunda-feira da Quaresma, revivia algumas passagens da Paixão de Cristo, especialmente o pretório, a flagelação, o Salvador carregando a cruz, suas quedas, seu encontro com Maria e Verônica; a procissão do Fogaréu, na Quinta-feira Santa, lembrando os sofrimentos do Cristo no Jardim das Oliveiras e, a procissão do Enterro, realizada ao cair da tarde da Sexta-feira Santa que lembrava o enterro de Jesus (VOZ DO PARANÁ, 12.02.1961, p.3).

propriedades, praticamente isoladas²⁶, prevaleceu uma vivência religiosa autônoma, bem pouco identificada com a hierarquia eclesial. Portugueses, nativos e africanos, podiam expressar livremente as suas tradições religiosas, praticamente sem nenhum controle, como por exemplo, as danças e os fogos nos festejos de São João, as imagens de santos domésticos e, até mesmo evocar, no caso dos escravos, suas divindades africanas, ainda que sob nomes católicos²⁷.

O padre ANTONIL, ao que tudo indica, logo percebeu como era importante, em termos de controle social e ideológico, deixar que os escravos manifestassem sua própria fé, pois afirmava que,

negar-lhes os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro é, querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito (1976, p. 161).

Esta religiosidade, identificada por vários estudiosos como de caráter tradicional, produziu práticas muito próprias, em consonância com o isolamento²⁸ dessas

²⁶ Nos fins do primeiro século da colonização, as paróquias do Brasil não passavam de cinquenta, e no segundo, o da expansão para o sertão, eram cerca de noventa. A Freguesia de Jeremoabo, na Bahia, por exemplo, tinha mais de setenta mil quilômetros quadrados, quase igual ao território de Portugal (NEVES, 1994, p. 173).

²⁷ Dentre as mais conhecidas encontram-se: os ORIXÁS, múltiplas divindade consideradas guias, sendo o maior de todos OXALÁ ou ORIXALÁ, o orixá da criação, representado por Jesus Cristo e pelo Senhor do Bonfim; OXÓSSI, o orixá dos caçadores, representado por São Jorge e por São Sebastião, portando um arco atravessado de flecha; OXUM é o orixá das águas doces, divindade feminina, deusa da fertilidade, representada por Nossa Senhora das Candeias; OGUM ou OGUNDELÊ, orixá que preside as lutas e as guerras, representação de São Jorge e de Santo Antonio, da iconografia católica; XANGÔ, um dos orixás mais poderosos, relacionado com os trovões, o fogo e a justiça, sincretizado, freqüentemente com São Jerônimo, São Miguel Arcanjo e, algumas vezes, com São João; IANSÁ, divindade feminina, mulher de Xangô, regula os ventos e as tempestades, representada por Santa Bárbara; IEMANJA ou JANAÍNA, a mãe d'água ou a rainha do mar, representada por Nossa Senhora da Conceição; OMULU, divindade das doenças contagiosas, representada por São Lázaro e São Roque; LOGUN-EDÉ, orixá dos rios dentro das florestas, sincretizado com São Miguel Arcanjo; OXUMARÉ, orixá do arco-íris, representado por São Bartolomeu; EXU, orixá que representa as potências contrárias aos homens e, assimilado pelos negros, como o Demônio dos católicos, porém cultuado por eles, que o temem, entre outros (ISTO É, 20.12.2000, p.97).

²⁸ Num ambiente institucional de relações esgarçadas e hierarquia distante, não era de admirar que a disciplina e a moral sofressem reveses. Dela, Gilberto FREYRE traça alguns retratos, como "no século XVII e XVIII, não houve senhor branco, por mais indolente, que se furtasse ao sagrado esforço de rezar ajoelhado diante dos nichos, às vezes, rezas sem fim, tiradas por negros e mulatos. O terço, a coroa de Cristo, as ladainhas. Saltava-se das redes para rezar nos oratórios: era obrigação. Andava-se de rosário na mão, bentos, relicários, patuás, santo- antônios pendurados no pescoço, todo o material necessário às devoções e às rezas (...) dentro de casa, rezava-se de manhã, à hora das refeições, ao meio-dia e de noite, no quarto dos santos, os escravos acompanhavam os brancos no terço e na salve-rainha (...) quando trovejava forte, brancos e escravos reuniam-se na capela ou no quarto do santuário para cantar o bendito, rezar a oração de São Brás, de São Jerônimo, de Santa Bárbara, acendiam-se velas e queimavam-se ramos bentos (FREYRE, 1966, 651).

populações, quebrado eventualmente por uma visita sacerdotal responsável pela desobriga²⁹, ou ainda por missões itinerantes, que em muitos casos substituía uma assistência religiosa permanente³⁰.

Por isso, Augustin WERNET ressalta que

o caráter social e familiar do catolicismo tradicional é percebido na estreita interpretação da religião com a vida social e comunitária. A religião era o núcleo firme da convivência, foi ela que impregnou todas as manifestações da vida social e comunitária. As festas e as manifestações religiosas constituíram uma forma de reunião social, verdadeira expressão comunitária, sobretudo nas regiões rurais, de engenhos e fazendas isoladas. O sagrado e o profano andavam unidos e juntos. As procissões e as festas religiosas quebravam a monotonia e a rotina diária, sendo na maior parte das vezes, uma das poucas oportunidades para o povo se distrair e divertir (WERNET, 1987, p. 24-5).

Estes festejos, enquanto locais privilegiados para a manifestação de religiosidade popular, foram entendidos por João José REIS (1991), como rituais de intercâmbio de energias entre os homens e as divindades, além de um investimento no futuro, tornando a vida dos devotos, mais interessante e segura. Mary Del PRIORE (1994), por sua vez, analisou as festas coloniais como expressão teatral de organização social, procurando focalizar a participação dos diferentes atores³¹, como elementos da elite, índios, populares, negros e escravos, o que tornou o seu significado multifacetado e dinâmico, podendo ser um espaço de solidariedade, alegria, prazer, diversão, criatividade, troca cultural e, ao mesmo tempo, um local de educação, de controle e manutenção de privilégios e de hierarquia, se constituindo, por vezes, em luta e violência.

Maria Clara T. MACHADO, reforçando o caráter social destas práticas religiosas, enfatiza que a festa, enquanto um ritual religioso, constituía-se em um interregno na labuta diária, dias especiais que fugiam do trivial singularizando a renovação de forças

²⁹ Visita periódica de padres a regiões desprovidas de clero, a fim de proporcionar aos fiéis os sacramentos da Igreja, principalmente o batismo e o matrimônio.

³⁰ No século XVII, normalmente por carmelitas e franciscanos, no século seguinte por oratorianos portugueses e capuchinhos franceses e, ainda, por capuchinhos italianos e lazaristas, no século XIX, considerado o século por excelência das Santas Missões nos sertões do país (HOORNAERT, 1989, p.49).

³¹ Nesse sentido, esclarece Michel VOVELLE (1991, p. 38) que “assim como não há uma história imóvel, não há festa imóvel (...) as festas são sempre recriações e reapropriações, contendo as paixões, os conflitos, as crenças e as esperanças de seus próprios agentes sociais”.

para o recomeçar efetivo, pois “aliavam o sagrado e o profano, a fé e o festar, o calor da oração coletiva e o riso, a música e o dançar, as solidariedades e os (re)encontros que, compõe um cenário de esperança por dádivas divinas e o reconhecimento pelas graças recebidas” (2000, p.56).

Apesar da condição de isolamento, da maior parte da população colonial, pode-se constatar, por meio da análise de vários estudiosos, a presença de elementos comuns em suas práticas religiosas. Assim, apesar da idéia recorrente de que “toda força da oração repousa no coração”, era comum o entendimento de que a fé sem obras de nada valia, e por isso popularizou-se a mortificação como exercício complementar da religiosidade colonial, destacando-se o gosto pela penitência, praticada não só em âmbito privado. Nas procissões, no alto dos púlpitos, nos claustros, clérigos e leigos, incluindo mulheres e crianças, entregavam-se à auto-flagelação.

Se a devoção aos santos ocupava um lugar privilegiado na religiosidade, naquele momento, as relíquias também marcaram, de forma efetiva o imaginário colonial, assim como se constatou uma verdadeira obsessão com as almas pias. Luiz MOTT aponta que no Rio de Janeiro setecentista, o bispo D. Antonio do Desterro possuía “a maior coleção de relíquias³² ‘autênticas’, incluindo lasquinhas da coluna da flagelação e da cruz de Cristo, um fio de cabelo de Nossa Senhora, pedacinhos dos ossos de todos os apóstolos e de uma infinidade de mártires” (1997, p.172).

O culto aos mortos, prática muito antiga e com larga penetração na cultura portuguesa, foi transportada para as terras brasileiras, obedecendo entre os colonos lusos a tradição de que o mês de novembro era inteiramente dedicado às almas do purgatório. Grupos recitavam Padre-nossos e Ave-marias, e entoavam cânticos de penitência em favor das almas do purgatório que muitos chamavam carinhosamente de

³² Com base nas afirmações do folclorista Getúlio CÉSAR, o culto das relíquias também se enquadra na longa duração, já que o autor aponta que sua legitimidade foi garantida no Segundo Concílio de Nicéia, em 789, sob o pontificado de Adriano I. No entanto, assegura o autor, seu uso já era popularizado pelas antigas civilizações e relata como exemplo que na cidade de Éfeso, na Jônia grega, próximo ao templo de Ártemis, a deusa da fertilidade, desenvolveu-se o comércio de relíquias, explorado pelos próprios sacerdotes. Nas festas dedicadas a esta deusa,romeiros e visitantes, mesmo de regiões distantes, adquiriam relíquias e pequenas imagens, cultuadas por todas as extratos sociais. Por isso, grande número de ourives trabalhava, durante todo o ano, fabricando relicários e estatuetas de Ártemis, “para poderem satisfazer a imensa freguesia que os procurava durante os festejos em honra a essa deusa” (1975, p. 74). Focalizando o cenário brasileiro, o autor aponta como exemplo a Igreja da Penha, no Recife, que abriga várias relíquias que pertenceram a D. Frei Vital Maria de Oliveira, Bispo de Olinda e Recife, como almofada, restos de seu hábito e outras peças de uso pessoal.

“alminhas”. A finalidade desta penitência era proporcionar a essas almas, uma redução em seu sofrimento, sua purificação e assim, sua entrada mais rápida no paraíso.

Gilberto FREYRE apontou que era costume, entre os colonos portugueses, enterrarem os mortos, praticamente dentro de casa, pois a capela, onde efetivamente se dava o sepultamento, freqüentemente se constituía em uma extensão da casa. Assim,

os mortos continuavam sob o mesmo teto que os vivos, entre os santos e as flores devotas (...) santos e mortos eram afinal parte da família (...) abaixo dos santos e acima dos vivos ficavam, na hierarquia patriarcal, os mortos, governando e vigiando o mais possível a vida dos filhos, netos e bisnetos. Em muita casa-grande conservavam-se seus retratos nos santuários, entre as imagens de santos, com direito à luz votiva da lamparina de azeite (...) também se conservavam às vezes as tranças das senhoras, os cachos dos meninos que morriam anjos (1966, p.14-15).

A multiplicidade de devoções³³ constituiu um forte elemento da expressão religiosa colonial. Cada devoto montava seu próprio panteão, nos oratórios domésticos ou quarto dos santos, começando com o Nosso Senhor e a Virgem Maria, com suas várias invocações e complementados depois com seu anjo da guarda, além de seus santos protetores. Nesse sentido, vários estudos apontam que nas casas-grandes prevalecia o culto à Nossa Senhora da Conceição, enquanto nas senzalas a maior devoção cabia à Nossa Senhora do Rosário. Atribuía-se à Santana o cuidado com os pequenos, enquanto Nossa Senhora do Bom Parto, também chamada de Nossa Senhora do Ó, recebia especial devoção das mulheres grávidas.

Entretanto, de todos os santos da corte celeste, o lusitano Santo Antonio era o campeão da devoção popular. Nem os santos guerreiros como São Jorge, afirma Gilberto FREYRE (1966), nem os protetores das populações contra a peste como São Sebastião ou contra a fome como São Onofre - santos cuja popularidade corresponde à dolorosas experiências portuguesas, nunca se elevavam à importância e prestígio dos patronos do amor humano e da fecundidade agrícola³⁴. Com o objetivo de “obter a intercessão de Sant’Antoninho, como era carinhosamente evocado, especialmente em

³³ Jean DELUMEAU avalia que o culto aos santos se difundiu, de forma extraordinária, a partir do século XV e no seguinte e, possivelmente por isso tenha exagerado ao afirmar “o politeísmo estava prestes a renascer, pois os santos eram os grandes intermediários a que se recorria para tudo” (1986, p.143).

³⁴ Nesse sentido, Freyre destaca a especial devoção a São João e Nossa Senhora do Ó pelos lavradores, além de Santo Antonio que é mergulhado dentro de uma tina de água, quando o povo precisa de chuva (1966, p. 344).

demorados e difíceis casos amorosos, as devotas lhe tiravam o Divino Infante, dos braços, só o restituindo depois de alcançada a graça” (MOTT, 1997, p.187).

Outra prática denotava intensa familiaridade com o santo. Muitos deixavam sua imagem, dias seguidos de cabeça para baixo, até que um objeto perdido fosse encontrado, o mesmo se dando no caso de um escravo fujitivo. Esses e outros tantos exemplos, reforçam o que FREYRE classificou de “religião afetivizada”, pelo estreito laço entre o devoto e o objeto de sua devoção. No Velho Mundo, afirma o autor, estas formas de religiosidade popular desapareceram, ou se tornaram bastante restritas, no final do século XVIII, enquanto na colônia, persistiram até mais tarde.

Ainda no período colonial, outras expressões religiosas podem ser apontadas, como aquelas vivenciadas por eremitães que, contrários à ordem vigente, decidiam se isolar, vivendo em reclusão. Assim foram os últimos anos de vida do frei espanhol Pedro Palácios que buscou exílio num eremitério nos arredores de Vila Velha (ES), onde passou a viver de oração e penitência, só se ausentando para mendigar seu sustento e o dos pobres e doentes que amparava. De sua ação missionária nasceu o santuário da Penha de Vila Velha, ainda hoje lugar de romaria e piedade popular.

Além desse exemplo, Maria Aparecida GAETA (1997) enfatiza que passos semelhantes foram os do monge português Francisco de Mendonça Mar que, no final do século XVII, se estabeleceu no Morro da Lapa, no Vale do São Francisco (BA), no interior de uma gruta³⁵. Com a descoberta de minas auríferas nas proximidades, garimpeiros descobriram o eremita e, logo a notícia se espalhou. O arcebispo da Bahia, procurando desmistificar a devoção crescente, mandou buscar Francisco de Mendonça, tornou-o seminarista e quando ele já contava com 49 anos, sagrou-o sacerdote, ocasião em que foi nomeado capelão do Santuário da Lapa, até 1772, data de sua morte. Supostamente, por sua vontade, manifestada em vida, o monge foi enterrado no interior da gruta que lhe serviu de abrigo por muitos anos.

Segundo Getúlio CÉSAR, “é desta sepultura que os romeiros retiravam lascas ou extraíam pó, e levavam para casa como se fosse relíquia de um santo e remédio para

³⁵ Preso ao cobrar por um trabalho realizado, Mendonça Mar após algum tempo, é libertado e libertou seus próprios escravos, adquiriu uma imagem de São Bom Jesus e distribuiu, entre os pobres, o restante do dinheiro conseguido com a venda de seus poucos bens. Vestiu uma batina e buscou refúgio no isolamento. Depois de longa peregrinação, se estabeleceu no interior da gruta, conhecida depois como Bom Jesus da Lapa.

todo tipo de moléstia” (1975, p.128). O sacrário transformou-se, tempos depois, no Santuário do Bom Jesus da Lapa e realiza até hoje, anualmente, em agosto, a festa deste santo.³⁶

Em época aproximada, em Congonhas do Campo (MG), o minerador Feliciano Mendes após algum sucesso na garimpagem, teria doado todo o ouro conseguido para a construção da igreja local, onde atualmente se localiza o Santuário do Senhor Bom Jesus de Matosinhos, que revela, como outros locais de devoção, “a fé e a economia das trocas espirituais estabelecidas entre o devoto e seu oráculo, mediante um contrato de promessa e dívida por uma graça alcançada” (FERNANDES, 1994, p.43).

Como fenômeno urbano, esta devoção santoral, a exemplo do que já existia em Portugal, originou as confrarias³⁷, divididas em irmandades e ordens terceiras: associações religiosas leigas, que operavam com considerável autonomia, na organização dos cultos religiosos³⁸, nas festas dos padroeiros, nas novenas e nas procissões, sobretudo nas regiões desprovidas de sacerdotes. Essa liberdade, no entanto, era limitada, pelo direito canônico, ao controle eclesiástico, além da necessária aprovação, pelo rei português, para a sua criação.

Essas associações reforçam os argumentos de WERNET (1987) de que o catolicismo brasileiro era o próprio reflexo da organização social vigente, uma vez que elas explicitavam toda a segregação racial da ordem escravocrata. Esta divisão dos cristãos em brancos, negros e mestiços e os primeiros, entre ricos e pobres, contrariava um dos princípios básicos do cristianismo, já que naquele contexto, os homens não eram todos irmãos. Cada um era ‘irmão’ daqueles que fossem da sua raça, da sua

³⁶ Data em que a Igreja celebra, desde o século IV, a transfiguração de Jesus em luz diante dos discípulos.

³⁷ Na Metrópole, esclarece João José REIS (1991), as primeiras datam do século XIII, dedicando-se a obras de caridade, voltadas para seus próprios membros ou para pessoas carentes não associadas. Embora recebessem religiosos, eram formadas, sobretudo por leigos, por isso muitas se associaram a ordens conventuais, como a dos franciscanos, dos dominicanos e das carmelitas. O autor ainda aponta que para que essas agremiações religiosas funcionassem, era necessário que encontrassem uma igreja que as acolhessem, e que tivessem seu estatuto aprovado pelas autoridades eclesiásticas.

³⁸ A administração de cada confraria ficava a cargo de uma “mesa”, presidida por juizes, presidentes, provedores ou priores, e se compunha de escrivães, tesoureiros, procuradores, mordomos, que dividiam entre si diversas tarefas convocação e direção de reuniões, arrecadação de fundos, guarda de livros e bens da confraria, visita de assistência aos irmãos necessitados, organização dos funerais, festas, entre outras. A cada ano, os confrades se revezavam no exercício destas funções, por meio de votação. Entre os principais deveres dos dirigentes da confraria, estavam o bom comportamento, a devoção católica, o pagamento das anuidades e a participação nas cerimônias civis e religiosas da associação. Em troca os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, socorro em momentos de crise financeira, em alguns casos auxílio para a compra da alforria, além do direito de um enterro decente para si e familiares, com acompanhamento dos confrades, e sepultura na capela da associação.

classe, da sua condição social, pois a fraternidade, naquele momento, era bastante questionável. Segundo entendimento de Eduardo HOORNAERT (1989), era essa a forma pela qual o povo oprimido recriava com sabedoria instintiva sua religião, refugiando-se nela, como forma de preservar sua identidade.

Em uma análise tangencial, Mary Del PRIORE aponta que essas agremiações religiosas eram uma das poucas formas associativas permitidas à população não branca que as buscavam “não só por razões religiosas, mas porque a participação nelas representava a fuga à marginalização social” (1994, p. 38).

Foi, portanto, na brecha institucional que a irmandade penetrou. Os irmãos de confraria formavam, uma alternativa de parentesco. Cabia à “família” de irmãos oferecer a seus membros, além de um espaço de comunhão, identidade e socorro nas horas de necessidade, meios de celebrar bem os santos de devoção, o que representava um investimento ritual no destino após a morte.

Se as irmandades expressavam as desigualdades sociais, no seu interior, ao contrário, todos eram iguais, com os mesmos direitos, constituindo-se assim, num terreno onde podia florescer para a população marginalizada, um sentimento de dignidade, vivenciada, especialmente por ocasião das festas do Divino, da Folia de Reis, da Procissão das Almas, das Congadas e das Cavalhadas, quando negros, pardos e brancos pobres vestiam belas roupas, e “carregavam, pelas ruas, os andores e as cruces, em procissões coloridas e barulhentas, quase anárquicas, para espanto dos viajantes, que não encontravam aqui o modelo de religião bem ordenada de sua terra” (REZENDE, 1989, p. 91).

A data máxima do calendário de uma confraria era a festa do santo de devoção, pois, segundo REIS (1991), de acordo com a visão barroca do catolicismo, predominante naquele período, o santo não se contentava com a prece individual. Sua intercessão seria mais eficaz, quanto maior era a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de forma espetacular. Para receber a força do santo, deveriam os devotos fortalecê-lo com as festas em seu louvor, ocasião em que se operava o ritual de intercâmbio de energias entre homens e divindades.

Assim, a necessidade de abrilhantar essas cerimônias e o interior de suas capelas e igrejas, acabou por revelar muitos artesãos, escultores, pintores e músicos, uma vez

que as irmandades rivalizavam entre si no que dizia respeito aos festejos e procissões. Cabe ressaltar, no entanto, que nem só de festar viviam essas associações religiosas. Sua ação no âmbito caritativo, entre negros e pardos, ou ainda, entre brancos pobres, muitas vezes, era a “única garantia de serem assistidos durante as enfermidades e até mesmo de terem um enterro cristão” (HOORNAERT, 1977, p. 383).

A caridade, assim como a fraternidade, ficava restrita, portanto, entre os “irmãos”, cabendo a eles a tarefa de amenizar as conseqüências da escravidão e da segregação social. Neste sentido, a Igreja se manteve praticamente ausente, durante toda a vigência do regime escravocrata. Oscar BEOZZO justifica que, tal descompromisso da hierarquia eclesiástica se devia, em boa parte, à sua subordinação ao Estado brasileiro que, por sua vez estava assentado no tripé Coroa- latifúndio- escravismo, resultando que “a grande propriedade delegava à Igreja apenas a tarefa pastoral de catequizar os escravos e animar a sua vida religiosa” (1980, p. 264).

Para este mesmo período, Riolando AZZI aponta que

a Igreja Católica, como instituição, não se tornou nem grande promotora, nem participante destacada nesse movimento. A causa da fraca presença católica na campanha abolicionista situa-se na grave crise que atingia então a Igreja motivada, seja pela desestruturação do modelo de Cristandade vigente no Império, seja pela progressiva afirmação do modelo tridentino (1992, p. 104)

Por outro lado, o historiador indica que o clero, de formação iluminista, deveria ter se posicionado, de forma efetiva, na campanha abolicionista, uma vez que a meta libertária se enquadrava adequadamente no ideário progressista. No entanto, tal lógica, segundo AZZI, na prática não se verificou, uma vez que este segmento, naquele momento, se debatia no interior de sua instituição pois

muitos eram acusados de envolvimento nas questões políticas em detrimento do seu ministério sacerdotal e destes, alguns ainda se viam às voltas com ameaças pela inobservância ao celibato clerical. Em vista disso, vários deles foram preteridos nos concursos eclesiásticos, enquanto outros foram transferidos de paróquias situadas nos centros urbanos para o interior e alguns até suspensos do exercício do múnus sacerdotal (Ibid, p.106).

Por isso, o autor esclarece ainda que, numa tentativa de conter o ímpeto de parte do clero, a partir do Segundo Reinado, foram escolhidos pela Coroa, bispos de profunda

convicção religiosa e, simultaneamente, marcados por uma visão sócio-política conservadora. Assim, a Igreja imperial, tinha poucas condições de contribuir com as questões sociais que agitavam o país, tendo em vista a sua própria crise institucional.

Por outro lado, nesse mesmo período, gradativamente a Igreja universal foi implantando uma reestruturação do modelo eclesial moldado nos parâmetros da romanização, focalizada a seguir.

1. 2. A ROMANIZAÇÃO E O MONOPÓLIO RELIGIOSO

O processo denominado de romanização, buscava construir uma identidade institucional e expressava o desejo do Concílio Vaticano I (1869-70), sob o pontificado de Pio IX, de ver implantado em todo o seu domínio, o mesmo modelo romano de catolicismo, vigente, grosso modo, na Europa católica, desde o Concílio de Trento, no século XVI, embora se encontrasse bastante desgastado no século XIX, frente à Revolução Industrial, o Iluminismo e a Revolução Francesa, com todos os influxos que tais fatos provocaram no mundo ocidental, especialmente a secularização.

Os resultados conciliares representaram a centralização das igrejas em torno da Cúria Romana e a configuração de uma Igreja Universal, já que, até então, muitas delas apresentavam grande proximidade com o poder temporal, ora ocupando papel influente, ora de total submissão. Toda essa ação catalisadora do papa, no sentido de atrelar o episcopado e o clero em torno da Santa Sé, “representou o triunfo da centralização romana e o apogeu do ultramontanismo cuja expressão mais sonora seria a proclamação da infabilidade papal” (MARCHI, 1989, p. 52).

Essa infabilidade, em matéria de fé, coroava as posições anteriores adotadas nas encíclicas *Quanta Cura* e *Syllabus Errorum*, ambas de 1864, e que em linhas gerais combatiam o liberalismo, o totalitarismo estatal, a laicização e a liberdade de culto. Destas questões, a última é a que mais nos interessa porque pode sugerir que a sua contestação visasse atingir apenas as igrejas não católicas³⁹. No entanto, quando fazemos uma leitura mais abrangente da reforma papal que dirigiu uma atenção particular à América Latina, entendemos que esse modelo de catolicismo “tridentino/ultramontano”, visava a efetiva substituição do catolicismo “tradicional/colonial”, em prática há mais de 300 anos.

No caso específico brasileiro, o regime monárquico, em confluência com a Santa

³⁹ Giuseppe ALBERIGO esclarece que quando Pio IX dirigiu aos ortodoxos orientais um apelo para que voltassem ao seio da Igreja Católica e pudessem, assim, participar do Concílio, “mais genericamente, fez um apelo também aos protestantes e aos crentes de outras religiões. A reação foi claramente negativa, inclusive por causa de certas formalidades, alimentando mais desconfiança do que simpatia em relação ao próximo concílio” (1995, p. 369).

Sé, procurava diminuir o poder do clero liberal, “indicando para as sedes episcopais, sacerdotes sem grande envolvimento político visando conduzir o clero⁴⁰ para o interior das igrejas” (AZZI, 1983, p.17).

Esse alinhamento, no Brasil, implicou na montagem de toda uma estrutura organizacional com base nas decisões do Concílio Plenário Latino-Americano⁴¹, de 1898, e na vinda de Ordens e Congregações Religiosas estrangeiras, masculinas e femininas que, de diferentes formas, contribuíram para a afirmação da autoridade da Igreja institucional e hierárquica que se estendia sobre todas as outras manifestações de catolicismo, através de rígidas práticas doutrinárias e morais.

Dessa ação, nasceu o movimento dos bispos reformadores, com destaque para D. Antônio Ferreira Viçoso, da diocese de Mariana⁴² que entendia que

uma reforma eficaz só poderia ser realizada com a colaboração de religiosos europeus, na direção dos seminários nacionais, ‘fechados’ rigoristas, responsáveis pela formação do clero brasileiro⁴³, piedoso, moralmente irrepreensível e que se dedicasse exclusivamente aos serviços religiosos (...) um clero diocesano separado do ‘mundo’, isto é, mais dependente do Bispo e da Igreja de que de suas famílias de origem e do poder político local (...) sobre o qual se assentaria a autoridade episcopal (OLIVEIRA, 1976, p.133).

⁴⁰ Élio C. SERPA (1989, p. 3) esclarece que “a nomeação para ocupar postos na carreira eclesiástica, desde arcebispos, bispos, até vigários de paróquia tinha que ser referendada pelo Governo Imperial de comum acordo com os interesses dos chefes políticos locais. Por isso, geralmente, eram escolhidos elementos que fechassem com os interesses do grupo que estava no poder”.

⁴¹ Convocado pelo papa Leão XIII, no Natal de 1898 e realizado no começo do ano seguinte, no Colégio Pio Latino-Americano, esse evento se configurou como um importante reforço para a efetivação da romanização latino-americana uma vez que defendia “um catolicismo tomista, tridentino, ortodoxo e voltado à espiritualidade interior que, rompendo o isolamento das sacristias, agisse no tempo dessacralizado pela modernidade” (GAETA, 1991, p. 332). O perfil da religião, da sociedade e da política traçado, pouco antes da Primeira Pastoral Coletiva (1890), segundo Euclides MARCHI (1989), apresentava muitos males a serem combatidos, o que justificava inteiramente a necessidade de uma ação mais efetiva da Igreja: o esmorecimento da fé, o abandono de práticas religiosas, depravação dos costumes, o egoísmo substituindo a caridade, perda do espírito de família, insubordinação no lar doméstico, na escola, no exército, desacato à autoridade, abuso do poder público, desenfreamento do luxo com todas as suas conseqüências, entre outros.

⁴² Outros nomeados, nesse período foram: D. José de Moraes Torres, para a Diocese do Pará, D. João Antonio dos Santos para Diamantina, D. Luís A. dos Santos para o Ceará, D. Pedro Maria Lacerda para o Rio de Janeiro e, para a diocese de São Paulo, D. Antonio Joaquim de Melo.

⁴³ Do futuro sacerdote, antes encarado como mero funcionário público, cheio de mazelas, vivendo em estado de concubinato, passou-se a exigir o esforço no sentido de ser atuante e dele se esperava o bom exemplo, o recato, distanciamento do leigo e fidelidade à autoridade episcopal. Os casos de desobediência eram punidos severamente. Esperava-se ainda que impusesse sua autoridade, que fosse respeitado, como forma de resgatar a sua credibilidade religiosa perdida há muito. Para isto, “ele era investido na qualidade de um escolhido, enviado por Deus. Portanto, seu poder extrapolava os limites temporais – estava na esfera do transcendental, do sobrenatural e sua missão era preparar o homem para a outra vida. Tinha o vigário, então, o dever de conquistar espaço na sociedade, preencher o vazio, tirar o povo da ignorância religiosa, da superstição, impor bons costumes e ser o condutor de seu rebanho. Padres e bispos deveriam caminhar juntos. Respeito à hierarquia, disciplina, obediência, eram pressupostos indispensáveis e indiscutíveis” (SERPA, 1989, p. 29).

De acordo com a “nova” mentalidade instituída entre o clero, as pregações doutrinárias apologéticas enfatizavam a estrita observância das práticas sacramentais em total detrimento das tradicionais devoções santorais⁴⁴. Assim, a romanização do catolicismo brasileiro só poderia ser efetivada na medida em que o poder religioso fosse totalmente transferido dos leigos para os clérigos. Ao promover tal centralização, o clero passou a exercer um controle cada vez mais acirrado sobre todas as manifestações religiosas, combatendo, enfaticamente, aquelas que não se enquadrassem nos limites permitidos.

Dessa forma, o movimento desencadeado pelos bispos reformadores não ficou restrito somente ao clero: dirigiu-se também no sentido de reformar o catolicismo do povo que valorizava as práticas exteriores de culto, estava ‘contaminado’ de superstições, era controlado pelos leigos, rezadores e beatos com grande influência nas Irmandades, procissões e festas. Foi o momento em que os bispos, juntamente com o clero, buscaram colocar sobre sua proteção, as igrejas, as capelas, os santuários, as romarias, procurando modificar o caráter festivo e profano, normalmente ali presentes.

Com a queda da monarquia e a instituição de uma República laica, a Igreja brasileira perdia o caráter de religião oficial do Estado, ao mesmo tempo em que se libertava do jugo do Padroado⁴⁵, promovendo, no plano externo, mais do que um estreitamento de laços com a Igreja romana, sua submissão a ela. No plano interno, o alto clero procurou estabelecer...

uma sólida aliança com os setores dominantes, favoráveis às pretensões católicas e cientes da colaboração eficaz que a Igreja estava em condições de prestar à consolidação da nova ordem social e política (...) um mercado de oportunidades de investimentos praticamente inexplorado nos diversos níveis de ensino e de uma série de ‘negócios’ (MICELI, 1988, p.14).

Nesse contexto, não é difícil entender as muitas manobras realizadas pelo episcopado na montagem de alianças com os detentores do poder local, o que acabou

⁴⁴ Cujos cultos favoreciam a prática dos sacramentos como a Sagrada Família, paradigma do lar católico, o Rosário, o Sagrado Coração, entre outros.

⁴⁵ Tão logo foram estabelecidas as diretrizes gerais do regime republicano, a separação entre Igreja e Estado veio de imediato, causando surpresa e espanto ao episcopado, não pela liberdade que há muito defendia, mas pela posição de igualdade em relação a outras confissões religiosas.

convertendo a Igreja em “um espaço de encenações das solenidades de legitimação e ostentação do poder oligárquico por ocasião das festividades, como os dias dos santos padroeiros, as procissões, os *te-déuns*, selados pelo timbre eclesiástico” (Ibid, p. 22).

Certamente tais ocasiões serviram para que a hierarquia eclesial se impusesse como legítima responsável pelos destinos da Igreja Católica e recuperasse parte do terreno perdido com a instituição do Estado laico, além de abrir um espaço necessário para a prestação de serviços educacionais, considerados fundamentais para a expansão ultramontana.

Apesar da laicização da educação, estar firmada na Constituição republicana, os governos federal e estaduais, não dispunham de recursos financeiros, nem haviam estabelecido, naquele momento, políticas públicas para o setor. Assim, optaram por conceder terrenos e prédios, subsidiar projetos, entre outras iniciativas, até como forma de garantir uma educação de qualidade para seus próprios filhos, justificando o seu empenho no sucesso das propostas educacionais das autoridades diocesanas e das ordens religiosas.

De acordo com as suas metas de expansão e de controle religioso, a Igreja Católica promoveu a criação de novas associações leigas, tidas como “pias” e que, veladamente, deveriam promover o desprestígio das antigas confrarias e irmandades. Estas, acostumadas à liberdade que desfrutavam no regime imperial tentaram resistir aos avanços do ultramontanismo, que reivindicava o controle das rendas coletadas nos santuários de peregrinação popular, até então sob jurisdição leiga. As associações pias e as congregações religiosas da Europa⁴⁶, progressivamente, por solicitação do episcopado, passaram a administrar os principais centros devocionais do país, cujos lucros se destinavam aos seminários, privilegiados no conjunto das obras diocesanas, pois visavam suprir, pelo menos em parte, a escassez de vocações, problema constante na maior parte das dioceses brasileiras.

⁴⁶ Essas associações assumiram a direção de seminários, contribuindo com a moralização do clero, paróquias e hospitais. Pregavam missões populares e realizavam os retiros espirituais, constituindo-se numa força viva na obra de romanização e europeização do clero e da Igreja no Brasil. A partir de então, os bispos enfeixaram em suas mãos uma série de atribuições: gestão e orientação disciplinar e curricular dos seminários e casas de formação, definição das atribuições e carreiras dos padres seculares, ereção de novas paróquias e outras circunscrições eclesiásticas, indicação de novos membros do episcopado, criação de escolas e de colégios diocesanos, de obras pias e assistenciais, controle e administração de obras dos santuários e lugares santos, criação de novas dioceses através de campanhas de arrecadação de recursos, entre outros (WERNET, 1987, p. 183-4).

Uma medida importante, nesta estratégia, foi trazer a guarda das imagens dos santos de devoção popular para os templos paroquiais (matriz ou capela), em substituição às ermidas e oratórios, onde as imagens eram guardadas por leigos. Correlatamente a essa medida, ocorreu o controle das romarias, onde ermitões foram substituídos por sacerdotes, especialmente de congregações religiosas, pois quem tinha o controle da imagem tinha também o controle da festa e da devoção. Isto ocorreu nos grandes centros de romarias que passando para o controle clerical se tornaram fonte de tensões entre as práticas deromeiros e o catolicismo romano do clero. Assim, “o padre deixou de ser apenas o celebrante da Missa no dia da festa para tornar-se o principal festeiro” (OLIVEIRA, 1976, p. 139).

Sérgio MICELI (1988) avalia que, além de canalizar os recursos da exploração econômica de importantes santuários, a Igreja teria se ocupado, sobretudo das festas religiosas, especialmente as dos santos padroeiros, por considerar esses momentos uma ocasião propícia para a pregação religiosa ultramontana, já que as romarias, lideradas por leigos, eram encaradas pelo clero romanizado como superstição e ignorância religiosa. Tais comemorações litúrgicas foram objeto de pastorais e circulares, num esforço do episcopado de difundir, no interior de suas dioceses, cultos romanizados como a devoção ao Sagrado Coração de Jesus⁴⁷, em grande florescimento na Europa e que deveriam substituir as cerimônias populares, pois no entendimento da Igreja, haviam se tornado secularizadas e paganizadas, uma vez que os interesses externos haviam superado a crença e a devoção que as havia originado.

Assim, a hierarquia promoveu o desmantelamento das antigas irmandades e ordens terceiras e as substituiu por outras, como o Apostolado da Oração, a Pia Associação das Filhas de Maria, a Liga Católica, a Cruzada Eucarística, a Congregação Mariana e as Conferências Vicentinas, entre outras. Estas, segundo OLIVEIRA (1976) embora fossem associações leigas, tinham sua direção subordinada ao vigário local que por sua vez se remetia ao bispo e este ao papa, fechando o círculo, segundo o modelo romano e universalista.

Essas novas associações, sob controle clerical, além da devoção ao santo

⁴⁷ Em 1889, por decreto de Leão XIII, toda a humanidade foi solenemente consagrada ao Sagrado Coração sendo que esta devoção, surgida na França, foi implantada no Brasil pelas ordens religiosas de origem francesa, sobretudo pelos lazaristas (MICELI, 1988, p. 131).

instituído pela Igreja romanizada, eram responsáveis pelas festas religiosas que perderam o seu caráter tradicional, festivo, onde o profano e o sagrado se confundiam e passaram a ser, dirigidas pelos vigários e, aos poucos, foi acabando com seu caráter de reunião social, esvaziando assim o próprio sentido das irmandades e confrarias.

Nos centros urbanos, a substituição dessas devoções foi um pouco mais fácil, no entanto, no meio rural, as dificuldades giravam em torno das capelas, construídas quase sempre por elementos da própria localidade, que ofereceram uma maior resistência ao controle clerical. José Oscar BEOZZO afirma que

nos conflitos com as Irmandades a instância chamada a dirimir a contenda eram os tribunais. O apelo era feito à ordem jurídica como supõe a convivência entre pessoas civilizadas. Contra o povo das capelas, porém, apela-se para a força policial. Este apelo à força jurídica de um lado, e à policial, de outro, mostra bem o modo como usualmente a Igreja no Brasil acostumou-se a utilizar as estruturas de coerção do Estado para alcançar seus fins religiosos e mostrar melhor ainda a escolha dos instrumentos que presidem suas relações perante diferentes grupos sociais (1977, p. 756-7).

Nesse período, os centros religiosos que mais despertavam a atenção dos membros da Igreja eram o de Canudos (1896-97), no sertão baiano, o do Contestado (1912-1016), região limítrofe entre Paraná e Santa Catarina e o de Caldeirão⁴⁸ (1936-38), em Juazeiro, no Ceará, todos nascidos no contexto das transformações do final do império, mas que alcançaram maior repercussão no princípio da República.

Diferentemente de outros centros devocionais, estes assumiram contornos messiânicos⁴⁹, uma vez que seus líderes propunham reformas sociais⁵⁰, além de se

⁴⁸ Caldeirão, propriedade do Padre Cícero, próximo à Juazeiro, sob a responsabilidade de um fiel romeiro, José Lourenço, considerado um beato. Uma lenda dizia que ele tinha um boi considerado sagrado. Em 1936, o sítio foi atacado porque se configura cada vez mais com Canudos, de Antonio Conselheiro. Lá também foi erguida uma igreja e havia trabalhadores que cavavam reservatórios de água, canalizavam rios, lançavam sementes, fazendo prosperar diversos cultivos em terra árida. Em dado momento, as autoridades entenderam que em Caldeirão se criava um foco de ameaças à ordem estabelecida e, somado a isso, depois da morte de Padre Cícero, muitos consideravam Lourenço, seu sucessor. A prosperidade do sítio, atraía novos contingentes de pobres e também a determinação das autoridades para acabar com a comunidade. E a exemplo de Canudos, não se poupou munição até que tudo estivesse destruído e a maioria da população local morta.

⁴⁹ O cristianismo como crença essencialmente ligada à salvação, tem na cruz seu maior símbolo uma vez que remete o fiel, todo momento, à idéia do sacrifício de Cristo para salvar os homens, redimindo-os do pecado. Os espinhos, os pregos, o martírio, o sangue, a paixão do “Cordeiro de Deus” permanecem na consciência dos fiéis como símbolo de salvação. A própria palavra Cristo, que significa ungido, designa aquele capaz de realizar a aliança dos homens com Deus, daí sua abrangência para ‘eleito’, ‘salvador’, ‘o messias’. Segundo as Sagradas Escrituras, o retorno do Salvador ocorrerá no dia do Juízo Final. Eis o motivo da intensa expectativa messiânica. A esperança da salvação estimula a crença em profecias e sinais que apontem para o retorno do Cristo. Nessas condições não é difícil entender a explosão de uns tantos movimentos messiânicos e o rigoroso combate a eles pelas autoridades eclesiais. Vale ressaltar ainda, a

durante a caminhada, teria se transformado em sangue e a imagem de Cristo, no crucifixo,

colocarem à margem das normas tridentinas, estabelecidas pela Igreja. Rui FACÓ (1988) aponta que entre meados do século XIX e começo do seguinte, sucederam vários movimentos de rebelião de pobres do campo, de norte a sul do país, assumindo as mais diversas características. Para ele, apesar das especificidades de cada movimento, houve um ponto em comum entre eles: o choque aberto entre a religiosidade popular e a religião oficial da Igreja dominante, uma vez que essas populações rurais, mergulhadas no analfabetismo e no obscurantismo, só poderiam se expressar através de um sentimento religioso, místico, que se convencionou chamar de 'fanatismo', em que pobres insubmissos acompanhavam conselheiros, monges ou beatos surgidos no interior, como imitações dos sacerdotes católicos ou missionários do passado.

Antonio Conselheiro, líder do crescimento de Canudos, contrário aos interesses, tanto das autoridades civis, quanto das eclesiásticas, foi acusado de "pregar doutrinas subversivas, fazer grande mal à religião e ao Estado, distraindo o povo de suas obrigações e arrastando-o para si, insurgindo-se contra as autoridades constituídas, às quais não obedecia e mandava desobedecer" (MONTEIRO, 1977, p. 59).

Juazeiro do Norte, palco de um suposto milagre, ^{NR} dada as graves implicações teológicas deste reconhecimento, basicamente ligada à idéia de uma Segunda Revelação, colocou em pólos opostos um bispo combativo e um padre⁵¹ cuja popularidade crescia rapidamente" (Ibid, p.44).

No Contestado, em torno do monge José Maria⁵², agruparam-se posseiros

importância dos movimentos messiânicos medievais, que ao lado das cruzadas e das seitas heréticas se relacionavam com o ideal de pobreza, considerado um meio de aproximação com Deus. O sociólogo francês Henri DESROCHE (1989), um dos maiores estudiosos do messianismo, concebe tais manifestações como movimentos sociais enraizados profundamente na esperança, já Vittorio LANTERNARI, outro grande conhecedor do assunto, vai mais longe. Para ele, o messianismo é, em sua essência, a religião dos oprimidos, pois "da Idade Média, até o século XIX, a Europa conheceu muitos movimentos messiânicos e na medida que os europeus conquistavam povos de outros continentes, implantava em suas consciências a doutrina cristã. O messianismo permaneceu como alternativa de resistência dos povos dominados, já que conquista material e conquista espiritual caminharam sempre juntas" (1974, p. 44).

⁵⁰ A situação dos pobres do campo no fim do século XIX (...) era mais do que natural, era legítimo, que esses homens sem terras, sem bens, sem direitos, sem garantias, buscassem uma saída nos grupos de cangaceiros, nas seitas dos fanáticos, em torno de 'beatos' e 'conselheiros', sonhando em conquistar uma vida melhor (FACÓ, 1988).

⁵¹ Padre Cícero, o "Padim Padi Ciço" dos sertanejos.

⁵² Elio C. SERPA (1989) identificou que entre a segunda metade do século XIX e a segunda década do século seguinte, a região do Planalto Serrano catarinense esteve envolvida no aparecimento de três homens, a quem a população local creditava poderes sobrenaturais. Apesar de portarem traços diferentes entre si, na visão dos adeptos, eles seriam um só. O primeiro foi João Maria de Agostinho, um anacoreta piemontês, que segundo o autor, só se alimentava de frutos e leite ofertados e se recebia outros alimentos, os distribuía aos pobres. Peregrinou por várias

expulsos de suas terras pela ação dos coronéis locais e da construção de uma ferrovia. Marginalizados e empobrecidos, os sertanejos perambulavam por localidades disputadas por catarinenses e paranaenses. Em conflito com esses últimos, iniciaram um confronto armado. Duglas MONTEIRO se refere a ele como

este foi o único movimento que tomou, inequivocamente, um caráter milenarista. Adversários da República, os participantes diziam-se monarquistas. Entretanto a monarquia que aspiravam, mais do que uma instituição política, era percebida como a realização do Reino escatológico (...) uma nova ordem que resultaria na união entre combatentes terrestres e o exército encarnado de São Sebastião (1977, p.75).

Esses exemplos parecem ilustrar suficientemente o temor que tais movimentos representavam para as autoridades civis e para a hierarquia católica no que se referia à hegemonia de suas ortodoxias.

Ao lado dessas ações de combate e controle por parte da Igreja, outras também de destinavam à divulgação das diretrizes pontificiais: jornais, alguns de circulação diária, semanários ou quinzenários, além de revistas, geralmente específicas das associações pias, e de livros doutrinários e catequéticos, que não raro polemizavam os demais grupos religiosos.

Esse conjunto de medidas visava reafirmar a autoridade da Igreja brasileira e reforçava o discurso que garantia que o aumento da criminalidade e o mau funcionamento da sociedade era o resultado direto da ignorância das verdades da fé e dos preceitos divinos. Assim, era fundamental o ensino da religião, para todas as faixas etárias, por meio da imprensa escrita, cujas publicações, deveriam ser disponibilizadas em hospitais, asilos, escolas, associações, entre outros.

localidades entre Santa Catarina e o Rio Grande do Sul sem contudo, despertar a atenção do clero local. Com seu desaparecimento, surgiu um segundo profeta, João Maria de Jesus, que na avaliação dos adeptos, diz SERPA, “era o primeiro ressuscitado”, apesar de sua origem francesa. Este anunciava o fim do mundo quando calamidades seriam precedidas de muitos castigos divinos como “pragas de gafanhotos e cobras, uma epidemia de chagas e uma escuridão que duraria três meses”. Ao contrário do primeiro, este monge profético, realizava batizados e casamentos, tornando-se, portanto, “um elemento perturbador aos olhos da hierarquia eclesial, uma ameaça à Igreja Católica”. Por seu poder de aglutinar, em torno de si, seguidores, geralmente pobres, estigmatizados de fanáticos, acabou elevado ao *status* de santo. Logo após sua morte, em 1908, assim como havia acontecido com seu antecessor, foi “ressuscitado” na pessoa de um outro profeta, José Maria. Curandeiro de ervas, fazia prédicas, dirigia terços, recitava passagens sacras, batizada e casava. Contava com a simpatia dos moradores locais e mesmo de alguns líderes políticos, como de um fazendeiro, cuja esposa, supostamente curada pelo monge, depois de estar desenganada pelos médicos. Mas, tal fato desagradando outros políticos que viam nessa aliança, um fator de ordem política, capaz de desequilibrar as influências locais, geraram um combate armado, em que o próprio monge foi atingido e morto.

No entanto, dentro desta dinâmica, a aliança entre a Igreja ultramontana e a grande maioria da população estava absolutamente comprometida, dado os elevados índices de analfabetismo ou de níveis muito baixos de escolarização do povo brasileiro. Diferente repercussão teve esta proposta entre as elites econômicas católicas, particularmente no que se referia ao sistema educacional, pois segundo seu entendimento, às escolas católicas cabia a tarefa de preparar os homens que, no futuro, ocupariam os cargos públicos. Assim, a ruptura entre o Estado e a Igreja, apesar de oficial, resistia, no setor educacional, especialmente o das ordens religiosas (MARCHI, 1989).

Por outro lado, o discurso católico, durante toda a primeira metade do século passado, era pautado pelo *slogan* de um “Brasil católico”. Para Artur Cesar ISAIA, essa representação sugeria uma cumplicidade entre Estado e Igreja uma vez que compartilhavam valores e inimigos. Nesse sentido, a Igreja Católica se apresentava à opinião pública como a “verdadeira alma nacional nos quatro séculos da existência do Brasil”, e reclamava para si um papel proeminente como porta-voz das aspirações nacionais, isto é, “a Igreja se qualificava como a instituição mais importante para a manutenção da unidade, da paz e dos ideais nacionais” (1996, p.219).

Sem discordar das características do discurso católico, apontadas por ISAIA, Euclides MARCHI ressalta, no entanto, a enorme distância entre este discurso oficial e as práticas religiosas do povo, marcadas por credices e superstições, garantindo assim a manutenção “de uma fé que a Igreja oficial não reconhecia, nem controlava” (1986, p.254).

Esta fé, segundo a visão deste historiador, fundamentava-se em símbolos e ritos, objetivamente significativos mas não identificados com a orientação da Igreja Romana. Por isso,

não foram poucos os esforços desta instituição no sentido de silenciar as antigas práticas religiosas que, no entanto, não puderam ser substituídas pelas “novas” formas devocionais. A falta de entendimento dos rituais oficiais teria levado muitos católicos a abandonarem a Igreja, enquanto local de culto religioso, a fim de manterem suas rezas, suas procissões e, sobretudo, a devoção aos seus santos, muito dos quais, a Igreja nunca consagraria (MARCHI, 1989, p. 255).

Embora o discurso oficial da Igreja insistisse na sua unicidade, e o catolicismo

tridentino prosseguisse no combate de outras expressões religiosas, em expansão naquele momento, como o espiritismo e o protestantismo, em suas diversas denominações, surgem no seu próprio interior, alguns setores, que começavam a acenar para a necessidade de uma renovação pastoral dada a nova conjuntura internacional.

Assim, o modelo ultramontano entra em processo de crise, sintetizado pelo desenquadramento dos leigos na estrutura clerical onde, o clero se firmava como único detentor dos rituais religiosos do catolicismo, relegando qualquer outra prática religiosa à condição de mera superstição.

O novo momento, identificado como de “renovação” se fundamentava, inicialmente, na encíclica *Ubi Arcano Dei*⁵³ (1922) em que Pio XI definia o programa de evangelização como “A Idade da Ação Católica” pois “as transformações sociais criaram ou aumentaram a necessidade de recorrer ao concurso dos leigos nas obras do apostolado”, através de uma metodologia, sistematizada no *ver-julgar-agir*, de inspiração da Juventude Operária Católica (JOC) belga, dos anos 20, e que refletia a preocupação em conhecer e em instrumentalizar o meio social para controlá-lo e torná-lo eficiente (BETIATO, 1985).

No Brasil, essa renovação se iniciou sob forte influência dos movimentos europeus, mas, progressivamente traduziu um esforço de compreensão da religiosidade do povo brasileiro. Em 1922, assumindo um aspecto de movimento de elite, D. Sebastião Leme, cardeal do Rio de Janeiro, ao lado de intelectuais católicos como Jackson de Figueiredo, fundou o centro Dom Vital⁵⁴ e a revista *Ordem*. Segundo parecer de D. Paulo Evaristo ARNS, “tratava-se de uma rearticulação autoritária e reacionária que buscava reatar com a sociedade e com a República, que havia anteriormente afastado a Igreja das estruturas do Estado que se proclamou leigo e, sob muitos aspectos, anticlerical” (1981, p.130).

Gradativamente a Ação Católica Brasileira – ACB, cresceu e se desenvolveu no contexto do processo urbano-industrial e de abertura para o capital internacional, com o deslocamento do eixo econômico do campo para a cidade, com um acelerado

⁵³ Sobre a paz de Cristo no reino de Deus.

⁵⁴ Segundo Riolando AZZI, este nome é bastante significativo pois “evoca todo o movimento dos bispos reformadores” (1976, p.124).

crescimento da classe operária, provocando em linhas gerais, segundo entendimento de Riolando AZZI (1976), uma crise na consciência religiosa do povo.

O primeiro grupo da Ação Católica, doravante identificada por AC, foi constituído oficialmente em 1932, sob a denominação de Juventude Feminina Católica, que refletia bem a visão de D. Leme que afirmava, “ser necessário aliar inicialmente as elites, burguesia financeira, burguesia industrial e estudantes que seriam os futuros ‘homens de influência’ da sociedade” (BETIATO, 1985, p.33).

Tal pensamento explica a multiplicação de Escolas, Colégios, Faculdades e Universidades Católicas, por volta de 1950, já que a AC era pensada como ponto de partida para mudar as demais dimensões da realidade, numa linha geral de promoção humana, cuja base de reforma se encontrava dentro do sistema vigente e, conseqüentemente, no combate a quaisquer outras ideologias.

As diretrizes daquele momento, definiam que a AC era necessária “dada a escassez do clero e os perigos que ameaçavam a fé e os costumes, principalmente no Brasil, onde os admiráveis progressos da ciência e da indústria acarretam tão numerosos e nefandos germes do mal” (Ibid., p.34).

Inicialmente, quatro organismos integravam a ACB: Homens da AC, Senhoras da AC, Juventude Feminina e Juventude Masculina Católica. Tempos depois seus quadros foram ampliados com a criação de ramificações mais específicas (do setor agrário, dos estudantes secundaristas, do operariado, dos universitários, e ainda um grupo auto-definido por independente), conhecidas pelas siglas JAC, JEC, JIC, JOC e JUC.

Os regulamentos desses departamentos exigiam, para a admissão de novos membros, um estágio obrigatório que visava formar uma consciência fundamentada no estudo da doutrina cristã, na intensificação da vida interior, uma vez que os primeiros sintomas de renovação começam com o movimento litúrgico e, no treinamento de técnicas para o exercício do apostolado. Cabe ressaltar aqui que o leigo, apesar do reconhecimento de sua importância para o sucesso da renovação, era considerado apenas como colaborador, desprovido de qualquer autonomia.

O crescimento deste movimento, e a presença contínua de leigos no seu interior, acabou, de forma inevitável, criando atritos com as diretrizes ultramontanas, que se traduziram por acusações mútuas de infidelidade ao Evangelho e de maior ou menor

comprometimento com ideologias e práticas políticas (WANDERLEY, 1979).

Nessa fase, a direção nacional da AC estava a cargo de D. Hélder Câmara⁵⁵, que alguns anos mais tarde, contando com a colaboração de outros eclesiais, articulou e organizou a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), base da nova influência da Igreja nacional que, pouco depois,

assistiu à criação de um órgão similar dos religiosos, a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB)⁵⁶, cujas funções eram, em linhas gerais, incentivar um diálogo nacional, “através do fortalecimento entre os bispos; formular uma ideologia e elaborar uma estratégia de ação, a fim de que fosse criado um sentimento de unidade” (ALVES, 1979, p.67).

Essas preocupações certamente não eram exclusividade dos bispos brasileiros. A América Latina, como um todo, apresentava uma realidade, bastante semelhante, levando Pio XII a aprovar a realização de uma Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, no Rio de Janeiro, em 1955. Aproveitando a presença de muitos prelados no Congresso Eucarístico Internacional, naquela ocasião, a I Conferência realizou uma vasta consulta sobre os problemas pastorais de toda a região, possibilitando à Igreja latino-americana delinear, de forma mais profunda e consciente, o reconhecimento da identidade católica hegemônica no continente e traçar um plano de ação voltado à estrutura eclesiástica local.

Uma parcela significativa de bispos se posicionou para que a reunião se centrasse no estudo dos pontos mais relevantes e urgentes do problema religioso da América Latina, como os da defesa e da conquista apostólica. Para tentar suprir a escassez de vocações sacerdotais, o papa recomendava a adoção de novos métodos de apostolado, no sentido de abrir novos caminhos, mais próximos da realidade local, sem perder de vista, naturalmente, a fidelidade à tradição eclesiástica.

Eduardo CÁRDENAS (1992) indica, no entanto, que além das debilidades internas da Igreja latino-americana, outros temas foram levantados, naquela ocasião, por

⁵⁵ Logo após o Vaticano II, foi transferido para a Arquidiocese de Olinda e Recife, onde deu início a um dos maiores programas sociais ali desenvolvidos, a Operação Esperança, ajudando os flagelados e incentivando o surgimento de lideranças populares para transcender o mero assistencialismo. As obras de Dom Hélder repercutiam internacionalmente, assim como as denúncias de tortura, durante o regime militar. Foi indicado quatro vezes ao prêmio Nobel da Paz (entre 1970 e 1973). Em todas elas era favorito absoluto, mas a pressão do governo brasileiro funcionou e o arcebispo nunca levou o prêmio (ISTO É ESPECIAL, edição 1552, dezembro de 2000, p. 11).

⁵⁶ Fundada em 1954, incluía todas as ordens e congregações religiosas estabelecidas no país.

estarem extremamente entrelaçados com as realidades sócio- políticas vigentes, especialmente a exploração da mão-de-obra campesina, além das muitas situações de injustiça e segregação social. Neste sentido, nem mesmo a Igreja foi poupada, pois muitos bispos apontaram que, negros e índios, mesmo tendo assimilado em boa parte a fé e o culto cristão, nunca haviam tido uma pastoral adequada para eles.

Nesta perspectiva, muitos outros temas foram considerados emergenciais: a educação, os meios de comunicação e a influência da Igreja na cultura, além de outros, velhos conhecidos, como o laicismo, a maçonaria, o protestantismo, o comunismo e, no Brasil, o espiritismo.

A I Conferência Episcopal que contou apenas com uma rápida preparação, não chegou exatamente a elaborar uma síntese mas, apontou três premissas básicas: “iluminação”, que seria a difusão da Doutrina Social da Igreja; “educação”, no sentido de que os católicos fossem despertados para uma consciência social que os levaria ao terceiro item, à “ação”, como tarefa especial e insubstituível de atuação cristã no mundo, especialmente do laicato católico, bem instruído e bem formado.

A dispersão dos temas e uma certa inorganicidade dos trabalhos refletiram a inexperiência dos bispos para encontros que exigiam como condição prévia, um sentido de colegialidade episcopal que despontava então. Foi a consciência dessa necessidade que levou os participantes ali reunidos a solicitar da Santa Sé a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), que se encarregaria de propor estudos de interesse comum e que, mais tarde, foi o responsável pela organização das Conferências de Medellín (1968), de Puebla (1979) e de S. Domingo (1992).

CÁRDENAS esclarece ainda, que o encontro episcopal no Rio de Janeiro, apesar dos acenos iniciais, refletiu as limitações internas da Igreja latino-americana mas, as justificou afirmando que não se poderia pedir ao magistério episcopal daqueles tempos, uma preparação técnica e exata dos problemas sociais que estavam em gestação, em nosso subcontinente, uma vez que não podiam contar muito com o suporte teórico das ciências sociais, ainda em fase de desenvolvimento e que a própria formação do clero, muitas vezes, não era das mais adequadas. Assim, as respostas aos problemas sociais se formularam com freqüência, unicamente em termos de caridade e paternalismo, isto é, o subdesenvolvimento era tratado de forma análoga à pobreza. Aos ricos era pedido

generosidade, enquanto os pobres deveriam ser pacientes.

No Brasil, num contexto de questionamentos políticos e sociais, algumas iniciativas já haviam começado a romper com este círculo. Em 1948, alguns anos antes da Conferência do Rio de Janeiro, a Diocese de Natal (RN) desenvolveu um conjunto de atividades sociais e religiosas identificadas depois, como Movimento de Natal. Sensível aos graves problemas daquela população, o bispado local deu início a alguns projetos que, visavam, especialmente, uma educação de base, a busca de soluções para os problemas do cotidiano, além, naturalmente de educação religiosa. Ao final da primeira década de trabalhos, foi incorporado, ao projeto inicial, a educação pelo rádio.⁵⁷

Dilatando suas atividades, em direção ao segundo objetivo proposto, o Movimento de Natal, atuou diretamente na questão da sindicalização rural. Naquela mesma ocasião, o Partido Comunista Brasileiro (PCB), ainda que na clandestinidade, organizava trabalhadores e camponeses em suas lutas pelo cumprimento de leis trabalhistas e pela reforma agrária. Assim, a disposição daquela diocese em apoiar a criação de sindicatos rurais visava neutralizar os grupos mais ativos, especialmente as Ligas Camponesas⁵⁸.

Sem questionar a estrutura fundamental da sociedade e mantendo o controle permanente da hierarquia, o Movimento de Natal abriu espaço para uma ação evangelizadora, através de uma educação libertadora, sem prever que estava semeando o que mais tarde se tornaria o ideário da experiência das Comunidades Eclesiais de Base - CEBs: o estreito vínculo entre o cotidiano e a religião.

Nesse ínterim, próximo à Natal, a cidade de Nízia Floresta conheceu uma experiência pastoral, através do trabalho de evangelização de algumas religiosas da Ordem Jesus Crucificado, em função da ausência de sacerdotes. As irmãs preocuparam-se, sobretudo, com a dinâmica da vida comunitária, valorizando a formação de lideranças e a vivência litúrgica, sintonizando este trabalho comunitário,

⁵⁷ Esta iniciativa, em 1958, sob o estímulo de D. Eugênio Salles, então bispo administrador apostólico da Arquidiocese de Natal, era pioneira na experiência brasileira de escolas radiofônicas inspiradas no modelo em curso na Colômbia. No entanto, a originalidade e a experiência brasileira contava com a introdução de aspectos sociais, comunitários, religiosos e de conscientização política. Nesse sentido a alfabetização transcendia as primeiras letras e resultava numa educação de base, levando a CNBB a adotá-la e a estendê-la por várias regiões do país. D. Salles foi o primeiro presidente nacional do Movimento de Educação de Base - MEB.

⁵⁸ Organizadas por Francisco Julião, em Pernambuco e na Paraíba, entre 1955 e 1964, como forma de resistência dos pequenos agricultores e trabalhadores, que, muitas vezes, recorriam às armas contra os desmandos dos latifundiários e defendiam uma reforma agrária radical.

com as diretrizes do Plano de Emergência da CNBB (1962)⁵⁹.

De forma ufanista, Pe. José MARINS avaliou que a ação daquelas irmãs tratava-se de

uma nova concepção plenamente evangélica, totalmente comunitária, seguramente teológica, inteligentemente planejada e que estava sendo perseverantemente executada em sinal da unidade visível da Igreja, testemunho sacramental de amor efetivo para todos os homens (1968, p.21).

O ineditismo desta experiência se deveu, sobretudo pela oportunidade que criaram de uma participação comunitária na Igreja. Pouco mais tarde essa ação foi seguida por muitos (as) religiosos (as) que, atuando nas regiões mais distantes do país, buscavam vincular oração e vida religiosa⁶⁰.

Outro indicativo que marcou decisivamente as CEBs foi o Movimento de Educação de Base (MEB), pela atuação da CNBB e da Rede Nacional de Emissoras Católicas, como um avanço da prática dos programas das Escolas Radiofônicas de Natal. O episcopado brasileiro, em convênio com o Governo Federal, priorizou esse trabalho nas regiões mais carentes, especialmente no Norte, no Nordeste e no Centro-Oeste brasileiro. O MEB mobilizava para esse trabalho, equipes locais, estaduais e nacionais⁶¹, formados por professores e estudantes universitários que, por via de regra, haviam participado anteriormente da Juventude Universitária Católica (JUC). A organização, a animação e, a supervisão dos trabalhos nas comunidades ficava a cargo de um líder natural do grupo, verdadeiro elo entre o Movimento e seus pares. Em geral, se responsabilizava pelas instalações radiofônicas e muitas vezes acompanhava e orientava os alunos nas atividades educativas, sob orientação dos agentes locais.

Entre os objetivos mais relevantes destacava-se a conscientização e a formação

⁵⁹ Dele resultou o Plano de Pastoral de Conjunto (1966-70), com reflexões teológico-pastorais, base da ação da Igreja de Norte a Sul do país, através de seis linhas de ação: Promoção da Unidade (padres, religiosos, Ministros da Palavra, dos Sacramentos e da Caridade Social, movimento leigos e órgãos da administração eclesial); Evangelização de todos que estivessem à margem do Evangelho; Catequese, proclamando a doutrina e o compromisso com a fé; Liturgia com participação ativa na Eucaristia e demais sacramentos; Ecumenismo, acabando com preconceitos, organizando serviços sociais em comum e realizando encontros com teólogos e pastores de diversas Igrejas; Promoção Humana, com destaque para a educação e a saúde (ARNS, 1981, p. 90-91).

⁶⁰ Faustino TEIXEIRA salienta que “se esta experiência é preterida em algumas análises acerca da gênese das comunidades Eclesiais de Base - CEBs, de um modo geral, ela é aceita como exemplo de emergência leiga e da desclerização” (1991, p. 569).

⁶¹ Que funcionava em termos de realimentação das outras, sem que se delimitasse um perfil de autoridade, senão a da hierarquia da Igreja (COSTA, 1986, p.57).

da população marginalizada, uma vez que este programa se estruturou de acordo com a filosofia e a pedagogia de Paulo Freire, mentor metodológico e ideológico dessa prática de alfabetização que visava, não somente, o ensino das primeiras letras, mas sobretudo, o desenvolvimento comunitário, técnicas agrícolas, noções de democracia política e direito sindical⁶².

Teoricamente para os bispos envolvidos, essa ação educacional era transformadora e, de acordo com Márcio Moreira ALVES, nada tinha a ver com o socialismo, pois visava, sobretudo, “ajudar os marginalizados a se defender contra as ideologias incompatíveis com a idéia cristã de nação” (1979, p. 142).

Essa experiência empreendida pela Igreja brasileira, de forma bastante intensa até 1964, sofreu um forte abalo com a apreensão de milhares de exemplares da cartilha *Viver é Lutar*, poucas semanas antes do golpe militar. Com a imposição do regime ditatorial processou-se o desmantelamento do projeto inicial e o MER passou a ser dirigido por um episcopado mais conservador.

No entanto, a semente de uma ação pastoral participativa estava lançada apesar da impossibilidade de se manter qualquer órgão que propusesse participação e conscientização. Lentamente, em grupos reduzidos, pequenas comunidades, em áreas rurais ou, espalhadas pelas periferias das grandes cidades, esses ideais estavam sendo gestados.

⁶² Um total de quase 390 mil alunos concluiu o curso de alfabetização para adultos, entre 1961 e 1965, segundo dados divulgados, em 1982, pela própria instituição (Apud COSTA, 1986, p.125).

1. 3. UMA NOVA DIMENSÃO DA FÉ

Nesse momento, na esfera da Igreja universal ocorria o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-65). No Brasil, os esforços da CNBB de uma planificação nacional, precedida por estudos e debates nos quais estiveram envolvidos bispos, padres, religiosos e leigos devem ser entendidos como um processo de renovação de boa parte do clero nacional que preparava o clima para as amplas reformas definidas pelo Vaticano II.

Gervásio Fernandes de QUEIROGA (1977) defende que naquela ocasião estavam sendo dados os primeiros passos para uma aproximação maior das forças vivas da Igreja, no sentido de valorizar a renovação institucional e o processo de planejamento pastoral orgânico, dentro de uma perspectiva de comunhão e co - responsabilidade⁶³.

Não se deve preterir, no entanto, o crescimento de movimentos populares que, especialmente na década de 1960, empenhavam-se em projetos de transformações sociais.

De início, a presença de representantes da Igreja junto às camadas populares ficava restrito a alguns momentos específicos. Gradativamente, um número maior de sacerdotes foi se aproximando das reivindicações populares, sobretudo pelo agravamento da miséria do povo, o crescente desrespeito aos direitos humanos, a limitação na participação política e a repressão aos movimentos populares e que, muitas vezes se estendia a alguns segmentos no interior da própria Igreja.

Os conflitos iniciais da Igreja com o Estado por causa da prisão de militantes cristãos da Ação Católica, de colaboradores do MEB, agravaram-se com a prisão e a expulsão de inúmeros padres, processos contra bispos, instalação da tortura de modo generalizado, levando a Igreja a uma virtual ruptura com o regime (ARNS, 1981).

A partir de 1968, com o Ato Institucional n. 5 (AI 5) e o recrudescimento do controle militar, concomitantemente, ocorreram fatores, tanto políticos como econômicos, como a abertura do país ao capital internacional e uma rápida compressão salarial, o

⁶³ Ralph DELLA CAVA e Paula MONTEIRO (1991, p. 90) avaliaram que esse trabalho de Gervásio F. de QUEIROGA é “o relato mais acabado e definitivo sobre a CNBB, eclesiástico e canônico em sua natureza”.

silenciamento dos sindicatos, além de perseguições e torturas de opositores do regime, que provocaram repúdio e manifestações de indignação, até mesmo dos setores mais conservadores da Igreja. Nesse contexto, a Igreja tornou-se praticamente o único espaço de encontro, de expressão e articulação das bases populares. Faustino TEIXEIRA (1991) avalia que a Igreja na seqüência dos acontecimentos foi se tornando a “voz” dessa base, comprometida com a sua causa, enquanto as CEBs, representavam a materialização desse comprometimento.

Nessa trilha, o Editorial da revista SEDOC, de maio de 1975, em edição dedicada a esta temática, definia as CEBs como “a emergência de uma nova Igreja nascida da velha, nascida do povo”. Para os editores, conjuntamente à Igreja da Tradição nos moldes clássicos, apoiada sobre a hierarquia, surgia outra, a Igreja do Evangelho, ‘nascida da fé’, centrada no próprio povo que acreditava e assumia a causa do Evangelho.

Apesar dessa diversidade, o documento adverte que, essa “nova forma de ser Igreja nasceu da anterior e em comunhão com ela, portanto, sem se constituir em uma “nova Igreja”, mesmo porque “ela é a resposta da fé dada às necessidades do meio, à falta de ministros ordenados, às dificuldades de diálogo, encontro e comunhão entre todos os membros do Povo de Deus” (SEDOC, 1975, p. 1059).

Ao focar as CEBs brasileiras, Henrique Cristiano MATOS (1986) aponta que elas tomaram corpo e teriam adquirido uma identidade própria na confluência do Golpe Militar de 1964, com a realidade eclesial do Vaticano II, pois a exclusão da maioria da população da política nacional, estimulava e reforçava a formação de pequenos núcleos populares, ao mesmo tempo que, a Igreja oferecia um espaço para sua expressão e suas reivindicações.

Assim, surgiram na base da sociedade, grupos que buscavam viver uma experiência de unidade e solidariedade. Essas comunidades, de forma recorrente foram formadas pelos que eram desprovidos do ter, do poder, do saber, daqueles que viviam imersos na luta pela própria sobrevivência e identificados na estrutura social como marginalizados. Por isso, se constituíam em comunidades de base, não por serem populares, como muitos entendiam, mas por serem o núcleo mínimo de uma comunidade eclesial.

O Vaticano II já havia identificado essa tendência em zonas rurais e em periferias urbanas e, pouco mais tarde, em Medellín, os bispos orientavam que elas deveriam “se basear na Palavra de Deus e realizar-se, quanto possível, na celebração eucarística, sempre em comunhão e sob a dependência do bispo” (MEDELLÍN, Recomendações Pastorais da Pastoral das Massas, n. 4).

Mais adiante, ao tratar dos Movimentos Leigos, o mesmo documento recomendava que

atendendo às prioridades evidentes, derivadas da situação latino-americana deve ser promovida com urgência a criação de equipes apostólicas ou de movimentos seculares nos lugares ou estruturas funcionais, sobretudo naquelas onde se elabora e se decide o processo de libertação e humanização da sociedade a que pertencem, dotando-os de uma estrutura adequada e de uma pedagogia no discernimento dos sinais dos tempos, no cerne dos acontecimentos (MEDELLÍN, Recomendações Pastorais n. 3.1).

Ao abordar as responsabilidades sacerdotais, Medellín reportava-se à orientação dada pelo Vaticano II, reafirmando que cabia ao sacerdote um papel específico e indispensável, uma vez que “descobrir o sentido dos valores temporais, deverá procurar conseguir, unindo o esforço humano, familiar, profissional, científico e técnico, uma síntese vital com os valores religiosos, sob cuja altíssima hierarquia tudo coopera para a glória de Deus” (GS 43)⁶⁴.

Mas, para que isso ocorresse, deveria “esforçar-se, pela palavra e pela ação apostólica não só sua, mas também da comunidade eclesial, para que todo o trabalho temporal adquira seu pleno sentido de liturgia espiritual, incorporando-o de maneira vital na celebração da Eucaristia” (MEDELLÍN, Sacerdotes, n.4b).

O episcopado latino-americano ao refletir acerca da colegialidade aprofundou algumas questões, afirmando que

a vivência da comunhão a que foi chamado, o cristão deve encontrá-la na comunidade de base, ou seja, em uma comunidade local ou ambiental que corresponda à realidade de um grupo homogêneo e que tenha uma dimensão tal que permita a convivência pessoal fraterna entre seus membros (...) a comunidade cristã de base é, assim, o primeiro e fundamental núcleo social que deve em seu próprio nível responsabilizar-se pela riqueza e expansão da fé, como também o culto que é a sua expressão. Ela é, pois, célula inicial da estrutura eclesial e foco de evangelização e, atualmente, fator primordial da promoção humana e do desenvolvimento (IDEM, Renovação das Estruturas Pastorais, n 1 a).

⁶⁴ *Gaudium et Spes*- A Igreja no Mundo de Hoje – A Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II.

Por este posicionamento, avaliamos que, apesar dos esforços e dos avanços, a hierarquia eclesial ainda concentrava, sob sua responsabilidade, a definição das manifestações de religiosidade dos fiéis, recusando-lhe aquelas que não fossem legitimadas e institucionalizadas⁶⁵.

Como fruto da própria vivência das CEBs, justifica MATOS (1986), expandia-se o sentido de pertença ao corpo eclesial, o elo estruturante e identificador destas comunidades, cuja singularidade estava no fato de que o leigo começava a assumir a Igreja na base, redescobrimo e revalorizando elementos essenciais da identidade da Igreja.

Pedro Ribeiro de OLIVEIRA (1994), especialista em Sociologia da Religião, identifica as CEBs como uma inovação pastoral e reforça que elas se constituíam em núcleos mínimos de uma comunidade eclesial que tanto podiam ser rurais como as das periferias urbanas, que organizavam sua própria catequese e seu culto dominical, desde que se relacionassem, com as demais, em pé de igualdade e não como matrizes paroquiais. Mesmo porque, afirma OLIVEIRA, 75% das comunidades apresentam um conselho comunitário ou uma equipe de coordenação sob responsabilidade de leigos e leigas que “desempenham muitos serviços⁶⁶ e ministérios que antes estavam fora do seu alcance” (1994, p. 933).

Nessa mesma linha de raciocínio, Leonardo BOFF (1984) argumenta que não era comum nas comunidades se verificar um processo de institucionalização do poder. Ao contrário, havia o reconhecimento de alguém ou de uma equipe de coordenadores. Orava-se, nessa ocasião, para

realçar o caráter religioso da função e para o bom andamento dos trabalhos de toda a comunidade, mas sem qualquer caráter de investidura. Essa tendência, de não conferir um significado institucional ou oficial aos ministérios, visava evitar que as autoridades

⁶⁵ Aprofundamos esta temática no artigo CEBs e TL: dois lados de uma mesma moeda, publicado pela revista *Estudos de História*, da UNESP- Franca, durante o período de elaboração desta tese.

⁶⁶ Havia os evangelizadores populares, os cantadores que em rima e prosa proclamavam as verdades da fé, os que produziam uma literatura popular em quadrinhos e promoviam dramatizações, outros que se ocupavam da Primeira Comunhão das crianças, ou do Curso de Noivos, enquanto outros assumiam funções comunitárias referentes à caridade, visitando doentes, assistindo idosos, organizando a subsistência dos desempregados, enquanto outros ainda, se encarregavam da alfabetização de adultos, ou de grupos de estudo das leis trabalhistas ou do Estatuto da Terra (BOFF, 1984, p. 346).

eclesiásticas submetessem ao seu controle as lideranças leigas, pois se tal ocorresse já não seria mais a comunidade eclesial que controlaria os ministros, a partir de sua prática, mas sim o clero a partir das normas estabelecidas canonicamente (BOFF, 1984, p. 346).

Nesse sentido, o autor ao analisar as vivências leigas daquele momento, indica que surgiram em todas as partes, ministros da Palavra, evangelizadores populares, cantadores que, em prosa e verso, proclamavam a fé, além daqueles que produziam textos populares e promoviam dramatizações que, por vezes, extrapolavam os estreitos limites do permitido pela Igreja.

Henrique MATOS advoga que neste contexto, esse potencial evangelizador foi o elemento que permitiu às CEBs oferecer a inculturação⁶⁷ da fé, porque nessas comunidades o povo não deixava de ser povo para tornar-se Igreja. Nelas se realizava o processo de vivência da fé cristã na cultura popular, em experiências concretas e cotidianas, entrelaçando-se vida e fé.

Dentro desta perspectiva, o autor afirma que “o Evangelho penetrava na realidade do povo, na sua cultura e a fertilizava por dentro, conforme seu crescimento e amadurecimento” (MATOS, 1986, p.189).

Fortificou assim, a convicção de que a vivência da fé não deve se dissociar da construção da justiça, ao mesmo tempo que, impulsionava ações de engajamento social: mutirão, horta comunitária, reivindicações por água encanada, rede de esgoto, luz elétrica, posto de saúde, entre outros.

Para Reginaldo PRANDI, as CEBs representavam um importante espaço de expressão para as populações católicas pobres, espaço este ao mesmo tempo público e político, onde cada um se representa pessoalmente para a definição e defesa de interesses comuns, coletivos e comunitários. O autor, nesse aspecto enfatiza que, o caráter coletivo das CEBs, reduz acentuadamente a importância das questões de foro íntimo de seus membros, pois “não é na comunidade eclesial que o indivíduo poderá expressar-se como dotado de problemas particulares” (1991, p. 133).

Tais atitudes, conforme Carmem Cinira MACEDO (1989), simbolizam parte da libertação daquilo que escraviza o homem e o impede de identificar-se como sujeito de

⁶⁷ O termo “inculturação” é um neologismo criado no decorrer dos debates sobre o V Centenário do Descobrimento do América e pretende indicar o relacionamento, em pé de igualdade entre a evangelização e as culturas locais (REGIDOR, 1996, p.22).

sua própria história.

Assim, no cerne desse movimento estava a proposta de uma nova teologia. Conhecida como Teologia da Libertação⁶⁸, teve em Leonardo BOFF, um de seus principais expoentes⁶⁹. Para este ex-religioso, há uma conexão muito estreita entre o fenômeno das CEBs e a TL. No cenário latino-americano, diz ele, uma não pode ser pensada sem a outra, apesar de serem dois momentos de um mesmo processo de mobilização do povo. Assim, enfatiza o autor, “enquanto as CEBs representam a prática da libertação popular, a TL é a teoria desta prática” (1981, p. 430).

O sociólogo Michael LÖWY sem discutir o mérito da TL, pondera que, como a prática é anterior à teoria e como a maioria dos militantes não eram teólogos, esse termo TL, não é o mais apropriado e propôs chamá-lo de “cristianismo da libertação”, por se constituir em um conceito mais amplo e permitir a inclusão tanto da cultura religiosa e da rede social, quanto da fé e da prática. Nessa perspectiva, segundo ele

a dimensão moral e religiosa é um fator essencial de motivação dos cristãos nos sindicatos, nas associações de bairros, nas CEBs, etc, pois os próprios pobres se conscientizam de sua condição e se organizam para lutar como cristãos que pertencem a uma Igreja e são inspirados por uma fé. Assim, a TL é o produto espiritual desse movimento social e ao legitimá-lo através de uma doutrina religiosa, contribui para sua expansão e fortalecimento (LÖWY, 2000, p.58).

Analisando o alcance dessa vivência cristã, o autor advoga que sua influência se restringe à minoria das Igrejas latino-americanas pois, na maioria, predomina uma tendência conservadora ou moderada, mas destaca que o impacto causado por ela, “está longe de ser desprezível, sobretudo no Brasil, onde a CNBB, apesar de insistente pressão do Vaticano, recusou-se a condená-la” (Ibid., p. 65).

Thomas BRUNEAU (1985), historiador norte-americano e especialista em Igreja

⁶⁸ De agora em diante grafada TL.

⁶⁹ O livro *Igreja, Carisma e Poder*, contém as principais idéias dessa nova teologia que consiste na retomada da noção de comunidade fraterna. Usando a metáfora de Sara, velha e estéril e que gerou todo um povo, BOFF lança o desafio de uma renovação eclesial, de tal forma a revigorar o catolicismo, produzindo uma nova forma de vida humana, mais afinada com a caridade cristã. Quem cunhou a expressão “Teologia da Libertação” foi o peruano Gustavo GUTIERREZ mas foi BOFF quem, entusiasmado com a teologia política em voga na Alemanha quis adaptá-la ao Brasil. No entanto, a combinação da Bíblia com a pregação política não agradou a hierarquia da Igreja e, em 1984, ele foi chamado a dar explicações no Vaticano. No final do processo, sob responsabilidade do cardeal Joseph Ratzinger, chefe da Congregação para a Doutrina da Fé, a ex-Santa Inquisição, o então religioso foi condenado a um ano de “silêncio obsequioso”. Em 1992, a pena voltou a ser aplicada e BOFF tomou a iniciativa de largar a batina (ISTO É Especial, Edição 1552, dez. 2000, p. 22-23).

brasileira, buscando identificar as causas para a expansão deste fenômeno, indicou que, ao lado de antigos problemas como a falta de vocações, a Igreja desejava preservar sua influência frente à ascensão de concorrentes religiosos como os protestantes tradicionais e os neopentecostais, além dos movimentos de esquerda. Segundo esta ótica, a elite eclesiástica teria pensado em um novo caminho, voltando-se para as classes mais desfavorecidas, mas preocupada na verdade, com os interesses institucionais da Igreja.

Discordando de tais posições, Luiz Alberto Gómes de SOUZA (1982) aponta que foi o povo que tomou conta da Igreja, converteu-a e fez com que ela agisse conforme seus interesses e necessidades.

Defendendo uma terceira via para esse fenômeno social e religioso na América Latina que não teria sido articulado de dentro para fora, conforme BRUNEAU, nem de fora para dentro, posição defendida por Gómes de SOUZA, Michael LÖWY o entende como o resultado de uma combinação de fatores internos e externos que ocorreram a partir da segunda metade da década de 1950 e que teriam se desenvolvido da periferia para o centro da instituição, pois os setores sociais que se constituiriam em força impulsionadora de renovação eram, em geral, marginais ou periféricos em relação à instituição⁷⁰. No entanto, indica LÖWY, em 1974, com a publicação de *Teologia da Libertação – perspectivas*, de Gustavo GUTIERREZ, é que esta vertente teológica teria nascido efetivamente, como expressão de mais de uma década de *práxis* por parte de cristãos comprometidos com o social, além de vários anos de estudos e debates entre teólogos progressistas.

Refratária a esta discussão, a Comissão Episcopal Latino - Americana (CELAM), responsável pela preparação da Conferência em Puebla, proibiu a participação daqueles teólogos⁷¹. No entanto, aponta José Ramos REGIDOR, pesquisador espanhol, do Centro de Documentação da Igreja Católica, em Roma, o Documento Final de

⁷⁰ “Equipes de especialistas que atuavam com os bispos nas conferências episcopais, preparando instruções e propondo planos para as pastorais e algumas vezes redigindo suas declarações. Economistas, sociólogos, planejadores urbanos, teólogos e advogados constituíram uma espécie de aparelho intelectual leigo da Igreja que introduzia na instituição os últimos acontecimentos sociais, o que na América Latina, a partir da década de 60, significava sociologia e economia marxistas (teoria da dependência). A influência dessas equipes foi decisiva para a formulação de certos documentos do Episcopado brasileiro na preparação da Conferência de Medellín (1968) e assim por diante” (LÖWY, 2000, p. 73).

⁷¹ No entanto, “apesar da proibição, os teólogos da libertação estiveram presentes como colaboradores dos bispos, exercendo grande influência, mesmo que indireta, nos debates em plenário” (JURKEVICS, 2002, p. 239).

Puebla, em suas opções fundamentais demonstra a forte influência deles, na máxima conciliatória “opção preferencial pelos pobres”, que representa “um pensamento abrangente que permitia que cada corrente a interpretasse de acordo com suas próprias tendências” (1996, p. 23).

Esta resistência, no entanto, não se constituía em novidade. Apesar da expansão das CEBs e da TL, desde o período preparatório do encontro de Medellín, já se descortinava um outro modo de vivência católica, a pentecostalização, que se popularizou, na vertente católica, como Renovação Carismática Católica - RCC.

Nascida em Kansas, nos Estados Unidos, no começo do século XX, numa comunidade batista de classe média, essa experiência religiosa, se propagou como uma proposta religiosa fundamentada na doutrina, na tradição, e na assídua prática sacramental, permitindo que surgissem outras igrejas independentes, conhecidas como “igrejas pentecostais”, especialmente nos países do Terceiro Mundo.

O fenômeno pentecostal penetrou nas Igrejas tradicionais, segundo Clodovis BOFF,

na forma de um movimento transversal, interno a essas igrejas e, pelas proporções mundiais que alcançou e ainda por sua duração, não se configura como apenas um surto passageiro ou conjuntural, mas um fenômeno orgânico e estrutural pois assim como outros movimentos afins, responde a demandas de sentido, de identidade e de experiência religiosa, extremamente difusas na sociedade atual (2000, p.37)

Na Igreja Católica, a pentecostalização aconteceu num momento de fermentação religiosa, de dimensões internacionais que reforçava sua institucionalidade, enfatizando o resgate da teologia sobre o Espírito Santo.⁷²

Em 1967, cerca de trinta católicos, docentes da Universidade Duquesne, em Pittsburg, nos EUA, reunidos em retiro espiritual, buscavam uma forma de renovação espiritual. Marcados por contatos com diferentes grupos protestantes, desejavam experimentar a transformação que o Espírito Santo podia operar, uma vez que

⁷² O batismo no Espírito Santo tem como referência bíblica a passagem de Atos 2, 1-13 que narra o acontecimento de Pentecoste. Era a 2ª das três festas em que todo israelita tinha que comparecer diante de Javé. Também conhecida como a festa da colheita do trigo, portanto uma celebração agrária, comemorada 50 dias depois da Páscoa. Nessa reunião confluíam a Jerusalém peregrinos vindos de todas as partes. Após a morte de Jesus, segundo o Novo Testamento, o Espírito Santo desceu sobre a comunidade cristã de Jerusalém na forma de línguas de fogo. Todos os apóstolos cheios do Espírito Santo, começaram a falar em línguas. (CARRANZA, 2000, p. 86).

acreditavam que o aprofundamento da vida espiritual não podia resultar apenas da ação humana. Julgavam que era o Espírito Santo que renovava a face da Igreja e do mundo através de sua ação nas pessoas. Assim, enquanto oravam, uns teriam começado a falar 'em línguas'⁷³, outros teriam recebido o Dom da profecia ou do conhecimento. Tal experiência teria operado neles “uma profunda transformação espiritual dando-lhes uma nova consciência do amor de Deus, um profundo desejo de louvar a Deus e de ser testemunha do Cristo ressuscitado” (PRANDI, 1997, p. 33).

Estavam lançados os fundamentos do que viria se constituir a Renovação Carismática, um movimento pentecostal dentro da Igreja Católica. Apesar de ter nascido e se ter mantido como movimento leigo, a RCC logo adotou uma estratégia de justaposição à estrutura eclesial. Com pouco mais de um ano esse movimento promoveu nos EUA seu Primeiro Congresso Nacional e poucos anos depois, em 1974 se constituía num evento internacional, contando com a participação de carismáticos de 35 países.

No Brasil, de acordo com Pedro Ribeiro de OLIVEIRA (1978), a RCC chegou em 1969 e tal como aconteceu em outros países, suscitou não poucas interrogações e controvérsias entre o episcopado brasileiro. Saudada por alguns como a grande esperança pós-Vaticano II, foi vista por outros com reservas, possivelmente por sua ousada oferta espiritual.

Nesse sentido, Brenda CARRANZA aponta alguns elementos identificatórios como uma profusão de braços levantados ao alto, expressão de forte emotividade e afetividade, atuando como meios de comunicação com Deus, além de referências constantes de experiências místicas e de milagres, como prova de existência divina e, finalmente, o Batismo no Espírito Santo, manifestação pentecostal que confere especificidade ao Movimento dentro da Igreja Católica (2000, p. 24).

Organizado inicialmente em torno de pequenos grupos, cuja base é a oração sob várias formas: louvor, ação de graças, orações contemplativas, orações em línguas, petições de graça e cura, os cânticos, considerados igualmente uma forma de oração, além da leitura da Bíblia e dos testemunhos, esse movimento carismático acentuava um

⁷³ O falar em línguas estranhas, que se manifesta em ritual de transe, entendido como carisma ou Dom de Deus, fundamental à identidade dos pentecostais evangélicos, foi incorporado à prática religiosa dos católicos que seguiam o movimento carismático que então nascia (PRANDI, 1997, p. 33).

clima festivo, marca diferencial de outros grupos católicos, ao mesmo tempo que os aproximava dos pentecostais evangélicos.

Ari Pedro ORO (1996) identificou que tanto o ambiente quanto a dinâmica dos rituais postos em prática contribuem para a expressão das emoções. Para os pentecostais, diz ele, os templos apesar de sua sobriedade em símbolos religiosos e independentemente do seu tamanho, dificilmente dispensam um serviço de sonorização que, de forma estratégica, intercala músicas românticas com hinos apoteóticos. Durante os rituais, o som é manejado de tal forma que sua ampliação ou diminuição contribui para elevar o clima emocional.

Ao se debruçar sobre os grupos carismáticos de oração, o sociólogo Luiz Roberto BENEDETTI (1995) identificou, entre os fiéis, uma satisfação espiritual, desligada, simbólica e ideologicamente, de suas experiências materiais e que na experiência cotidiana se confronta com conflitos pessoais e de classe. Para este autor, o mundo objetivo, das relações de produção, e de reprodução da existência humana, permanecem, exteriores a esses grupos o que torna bastante difícil que eles se tornem efetivos agentes de transformações sociais.

O movimento carismático católico brasileiro se expandiu no contexto da ditadura militar, numa trajetória semelhante a outros países latino-americanos, mas aqui não se tem notícias de confrontos entre o poder político e os carismáticos⁷⁴. Monique HERBRARD apontou que os primeiros atritos surgiram não na relação da RCC com outros segmentos da sociedade, ao contrário, antes eles estiveram presentes no interior da própria Igreja, a começar por sua denominação. Por favorecer “interpretações errôneas” aos poucos, a expressão “pentecostalismo católico” foi substituída por Renovação Carismática Católica⁷⁵.

Reginaldo PRANDI identificou nesses grupos o ponto alto da vida carismática pois, “neles as pessoas podem vivenciar as mais diversas formas de adoração e louvor”

⁷⁴ Cabe lembrar que nesse mesmo período, a Igreja foi sem dúvida, um espaço fundamental, senão único possível para as organizações populares, tornando-se foco de oposição ao governo ditatorial. No entanto, esse papel não foi desempenhado pelos carismáticos que direcionavam suas ações em outras direções. Antes, foram os membros das comunidades eclesiais que ao lado de militantes da esquerda, se constituíram em um grupo de resistência bastante significativa.

⁷⁵ A CNBB justificou a alteração pois, “a expressão ‘pentecostais’ representava um incômodo já que pentecostal ou seita era a designação pejorativa dos evangélicos que não pertenciam às Igrejas Históricas” (Comunidade Mensal de Junho de 1973, p. 645-55).

(1997, p.36). Outra forte característica desse grupo são os encontros anuais, os cenáculos, realizados em lugares públicos, como ginásios ou estádios, o que coloca em evidência a sua força e realça sua visibilidade.

No entanto, Brenda CARRANZA (1998) aponta que o processo de aceitação da RCC por parte do episcopado brasileiro, por mais de duas décadas foi marcado por polêmicas, controvérsias e ambigüidades que culminaram no documento de 1994, "Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica". A autora advoga que essa legitimidade foi fruto da força organizacional do movimento, da sua ligação com os setores conservadores da Igreja (nacional e internacional) e da afinidade de sua mensagem religiosa, voltada para a recuperação do catolicismo romanizado que almejava a conquista da hegemonia do catolicismo no campo religioso.

Imbuída de uma mentalidade empresarial que administra os recursos humanos e financeiros, a RCC propõe o ideário de difusão de massa como forma de realizar a renovação que proclama, ampliando seu público para além da classe média, seu primeiro alvo. Assim, a conquista das camadas mais populares possivelmente esteja ligada à capacidade que os carismáticos demonstraram em se sintonizar com um imaginário mítico miraculoso, de cura, de libertação e de milagre. Em parte, isso se deve ao resgate de um imaginário demoníaco, responsabilizado pelas tensões e crises sociais. Visto desta forma, como um elemento estruturante da realidade, o demônio desloca o vivido e as relações historicamente construídas, para a esfera do sobrenatural e, portanto, das intervenções mágicas⁷⁶.

Nesse sentido, posicionando-se muito próximo dos neopentecostais, os carismáticos, exaltando o temor ao demônio, reordenam o cotidiano, oferecendo explicações para os mais variados conflitos, pessoais e/ou coletivos. Isso tudo, somado à oferta de cura física, cura interior, êxtase religiosa e glossolalia, contabilizam múltiplas experiências de conversão.

No plano social, a difusão do movimento tem se utilizado de mega-eventos que além do caráter religioso, tem se configurado em momentos de lazer (shows) e

⁷⁶ LE GOFF alerta para a importância do sobrenatural e do miraculoso para o cristianismo apesar de ter identificado em alguns momentos uma espécie, se não de rejeição, pelo menos de repressão ao maravilhoso, enquanto em outros, segundo o medievalista, ocorreu uma irrupção deste maravilhoso, explicável não somente pela força de uma pressão mas, sobretudo pela capacidade da Igreja recuperá-lo e domesticá-lo (1983, p. 21- 23).

socialização (caravanas, cenáculos). O grande salto, no entanto, deu-se no transcorrer dos anos de 1980, quando a mídia passou a ocupar um espaço privilegiado de ampliação de suas bases sociais. A RCC utilizando-se de um *marketing* religioso pregava “evangelizar com qualidade e fazer do Brasil, um Brasil cristão” (CARRANZA, 1998, p. 55).

Assim, veiculando o discurso tradicional da Igreja Católica através dos modernos meios de comunicação, os carismáticos fizeram da televisão⁷⁷, extensão das paróquias e dos grupos de oração, além de reavivarem parte de antigas práticas populares de expressão de fé. Através do uso de novas tecnologias e métodos doutrinários, esse movimento reinaugurou em grande estilo, por ser compartilhado, por um número significativo de adeptos, a valorização do êxtase religioso.

Distanciando-se de uma religiosidade politizada, cuja ênfase fossem as questões sociais, essa vertente privilegia o indivíduo, seus familiares e a resolução de seus problemas cotidianos, com a incorporação do Espírito Santo e a adesão ao milagre, bem ao estilo de antigas e tradicionais vivências devocionais.

Implantada no Brasil, ainda nos anos de 1960, a Renovação Carismática ganhou fôlego, especialmente quando a Igreja popular, das CEBs e da TL, passava a ser barrada pela Igreja romana. Nessa ocasião, um outro fator, a transição democrática, contribuiu decisivamente para o enfraquecimento do catolicismo progressista, pois que implicou em uma nova ordem político-partidária.

Assim, na contra-mão daquelas práticas religiosas questionadoras, os grupos carismáticos expandiram-se com apoio do Vaticano, reflexo das profundas mudanças pós-concílio, ocorridas no decorrer da segunda metade do século passado, sobretudo nos encontros episcopais de Medellín, Puebla e Santo Domingo, que acenavam, nos discursos oficiais, com avanços significativos, sobretudo em relação a uma prática renovadora, como focalizaremos a seguir.

⁷⁷ Especialmente através da Redevida, canal por assinatura.

2. DIRETRIZES DE UMA IGREJA EM TRANSFORMAÇÃO

2.1. ECUMENISMO E OPÇÃO PELOS POBRES

De uma religiosidade marcadamente popular, no início da colonização brasileira, a Igreja, através da romanização, procurou exercer um controle total das práticas religiosas, no sentido de reafirmar suas ortodoxias e sua total hegemonia. No entanto, frente a um cenário sócio-político favorável, mudanças foram sendo operadas, e o fiel, de simples expectador, voltou a protagonizar, muitos dos exercícios religiosos, como que antecipando, o que em breve seria anunciado, pelo menos, em teoria, pela Igreja romana: seu reconhecimento do outro e, sobretudo no âmbito latino-americano, sua identificação com os mais pobres. No entanto, apesar do impacto causado pelo discurso oficial, as mudanças, na prática, foram bem menos significativas, frustrando as expectativas criadas em torno de um concílio ecumênico, assim como, pouco depois, com os encontros episcopais latino-americanos.

A realização de um concílio certamente não é um empreendimento de pequena envergadura afinal, em 2000 anos de cristianismo, somente vinte e um foram celebrados, evidenciando a importância de se contextualizar, a realização do Concílio Ecumênico Vaticano II.

Em outubro de 1958, depois de quase vinte anos de pontificado, morria Eugênio Pacelli, o papa Pio XII, sendo que, parte deles transcorreu, durante a Segunda Guerra Mundial cujos desdobramentos, geraram suspeitas, contra o chefe da Igreja, de conivência com o nazismo e com a perseguição racial, de que os judeus foram as maiores vítimas.

Na avaliação de muitos, esperava-se, após a sua morte, um papa de transição. Numa história de longa duração e marcada pela complexidade, como a da Igreja, não é possível estabelecer uma única fronteira entre o “velho” e o “novo”, colocando Pio XII do

lado de lá da linha divisória e João XXIII (1958-1963), o papa do *aggiornamento*, o papa da modernidade⁷⁸, do lado de cá.

A Igreja, no correr dos séculos, oscilou entre diferentes fases, identificando-se ora com valores mais tradicionais, ora com outros mais dinâmicos. Essa flexibilidade e alguns acenos de renovação, certamente, ajudam a explicar a sua permanência como uma das forças espirituais e sociais mais poderosas do mundo ocidental.

Tomando-se porém, como ponto de referência a Igreja, posterior ao pontificado de João XXIII, com todas as mudanças de posturas e de prioridades, o governo de Pio XII identifica-se com um passado deixado para trás, ainda que se considerem os problemas sociais e políticos com os quais conviveu e, que exigiram a reafirmação de antigas ortodoxias para a manutenção de tradicionais posições da Igreja.

O cardeal Ângelo Roncalli, consagrado como Papa João XXIII, em poucos meses de pontificado, anunciava o Concílio Ecumênico Vaticano II, para tratar dos problemas da Igreja⁷⁹ e atualizar o Código de Direito Canônico⁸⁰. Apesar de ter sido noticiado pela imprensa que o papa teria tido a inspiração do Espírito Santo para a realização desta assembléia, cabe lembrar que, Pio XI (1922-1939), em sua primeira encíclica, *Ubi Arcano*, (1922) aludiu discretamente a uma eventual retomada do Concílio Vaticano, suspenso em 1870, no contexto conflituoso da Unificação Italiana. Segundo AUBERT

as deliberações preparatórias do encontro chegaram a se desenvolver bastante, uma vez que os destinos das Igrejas orientais geravam fortes inquietações, levando-se em consideração o contexto internacional pós Primeira Guerra Mundial. Secretamente, Pio XI teria consultado os cardeais da Cúria e, uma das sugestões preconizava o convite a observadores oriundos das Igrejas e confissões não- católicas (1976, p. 63).

⁷⁸ Identificado por muitos como o papa da modernidade, João XXIII é destacado como o idealizador de um novo tempo da Igreja, a partir dos objetivos que culminaram com o Concílio Ecumênico Vaticano II. José COMBLIN (1981), por exemplo, considera que “o Concílio foi, ao mesmo tempo, um dos principais sinais e fatores de uma das grandes transformações da história da Igreja”, o que de certa forma justifica o *aggiornamento* atribuído ao papa.

⁷⁹ Em sua edição de 01.02.1959, o jornal VOZ DO PARANÁ, anunciava a convocação papal para a realização de um Concílio Ecumênico cuja tarefa principal era “procurar a união das igrejas separadas para realizar o retorno de todos os cristãos à unidade da verdade da Igreja de Cristo”. O jornal informa que tal disposição deve-se em boa parte à ação do papa, durante vários anos, como Visitador Apostólico na Bulgária, na Turquia e na Grécia, países resistentes ao catolicismo romano.

⁸⁰ Anunciado em 1959 e publicado somente em 1983.

A longa negociação do Tratado de Latrão⁸¹ e, depois, o agravamento da situação internacional fizeram com que Pio XI renunciasse a idéia que foi depois retomada, em 1948, por Pio XII. Os trabalhos preparatórios foram confiados ao Santo Ofício e a várias comissões encarregadas da elaboração dos projetos, mas por causa de acentuadas divergências, tudo foi suspenso.

Por outro lado, segundo CHRISTÓFARO, era idéia recorrente que,

após a definição do poder supremo de jurisdição e da infabilidade⁸² doutrinária do Sumo Pontífice que processava a centralização dogmática e disciplinar dos quadros hierárquicos da Igreja, os Concílios Ecumênicos haviam perdido aquela importância decisiva que lhes era própria nos séculos precedentes na história da Igreja (1962, p.18).

Apesar da surpresa inicial, no início de 1959, as diretrizes do Concílio Ecumênico⁸³ foram formalmente propostas na primeira encíclica de João XXIII, *Ad Petri Cathedram*, que procurava definir a fisionomia da assembléia por ele convocada. Em primeiro lugar, dissipou as incertezas a propósito deste encontro conciliar, denominando-o de Vaticano II, portanto, um novo concílio e não apenas uma retomada do anterior. Nessa

⁸¹ Em 1870, o papa Pio IX recusou-se a reconhecer a autoridade real de Vitor Emanuel II, após os exércitos italianos terem submetido Roma, confinando-se no Vaticano e recusando as propostas de entendimento e as garantias da independência do poder político sobre o clero. Esta pendência, conhecida como Questão Romana, estendeu-se até 1929, quando foi resolvida pelo Tratado de Latrão, assinado entre Mussolini e o papa Pio XI, criando o Estado do Vaticano, encravado em Roma mas politicamente independente, sob chefia direta do papa.

⁸² Muitos anos mais tarde, o semanário católico VOZ DO PARANÁ esclarecia que a infabilidade papal e, portanto, da Igreja, quando estabelecida, em 1870, teve por principal objetivo dar aos católicos uma garantia de sua fé, já que, sendo uma verdade absoluta e não relativa, essa enunciação não poderia ser conduzida ao sabor dos ventos. Contextualizando a proclamação do dogma, num período dominado pelo racionalismo, todas as questões de fé e moral eram analisadas à luz da razão, ocasionando o aparecimento de várias verdades sobre os mesmos assuntos específicos, o que punha em perigo a unidade da Igreja, obrigando-a, portanto, a tomar uma posição que a fortalecesse como única fonte da verdade – a verdade absoluta (15.06.73, p. 4).

⁸³ Os Concílios Ecumênicos nada têm a ver com o movimento ecumênico dos nossos dias. De acordo com as disposições do Direito Canônico, os Concílios Ecumênicos são as assembléias de bispos e de outros detentores do poder jurisdicional que, convocados pelo Papa e sob a sua presidência, tomam decisões sobre assuntos relativos à fé cristã e à disciplina eclesiástica sendo que suas resoluções dependem da confirmação pontifícia (VOZ DO PARANÁ, 01.07.1987, p. 5).

O *Unitatis Redintegratio* – Documento do Concílio Vaticano II sobre o Ecumenismo define o Movimento Ecumênico como as atividades e iniciativas que são suscitadas e ordenadas, segundo as várias necessidades da Igreja e oportunidade dos tempos, no sentido de oferecer a unidade dos cristãos. Tais como: esforços para eliminar palavras, juízos e ações que segundo a equidade e a verdade, não respondem à condição de irmãos separados e, por isso, tornam mais difíceis as relações com eles; depois, o diálogo estabelecido entre peritos competentes, em reuniões de cristãos de diversas igrejas em que cada uma explique mais profundamente a doutrina da sua comunhão e apresente com clareza as suas características. Com este diálogo todos adquirem um conhecimento mais verdadeiro e um apreço mais justo da doutrina e da vida de cada comunhão (...) Então, palmilhando este caminho, superando pouco a pouco os obstáculos que impedem a perfeita comunhão eclesiástica, todos os cristãos se congregam numa única celebração da Eucaristia e na unidade de uma única Igreja (...) Nós cremos que esta unidade subsiste inamissível na Igreja Católica e esperamos que cresça de dia para dia, até a consumação dos séculos.

perspectiva, os pontos fundamentais foram sendo delineados, ao longo de mais de três anos, numa fase preparatória, a partir do trabalho de uma comissão central e de várias comissões temáticas.

O próprio papa, desde o início vinculara a perspectiva conciliar ao problema da unidade cristã, sobretudo no aspecto das Igrejas orientais. Em resposta a esse aceno, patriarcas ortodoxos apressaram-se em enviar uma representação em visita oficial, num primeiro passo em direção à Santa Sé. De Roma, igualmente foi enviado um diplomata à Constantinopla. O clima ecumênico era então de otimismo, a despeito de certas reservas (AUBERT, 1976).

Antes mesmo do Concílio, João XXIII, materializando a disposição de dialogar com os “irmãos separados”, decidiu-se pela criação do Secretariado para as Questões da Unidade Cristã, entendido como uma disposição católica de se envolver no processo ecumênico, já em curso, entre as Igrejas reformadas e as Igrejas orientais. Estas, após diversas assembléias intereclesiais que culminaram na constituição do Conselho Ecumênico das Igrejas, promoveram novas experiências de vida cristã como liturgia participativa, estudos para uma re-evangelização com ênfase no retorno à Bíblia, ações efetivas de leigos, e desenvolvimento do princípio ecumênico. Tais ações, sentenciou ALBERIGO “geravam fortes expectativas de renovação, no contexto da Guerra Fria, favorecendo uma tentativa de diálogo, entre cristãos e não-cristãos, que deixasse para trás as divisões da guerra e as conseqüentes contraposições ideológicas” (1995, p. 394).

Uma outra característica da fase preparatória, referia-se à pastoralidade do concílio, favorecendo uma relação mais intensa entre a Igreja, suas questões internas e seu diálogo com a sociedade, tornando anacrônica a idéia de novos dogmas ou de novas condenações. Exemplo dessa nova disposição foi a mensagem radiofônica, proferida pouco antes da abertura oficial do Concílio, em que o papa sublinhava que “face aos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta tal como é e deseja ser: como a Igreja de todos e particularmente dos pobres” (VOZ DO PARANÁ, 12.09.1962, p. 4).

Giuseppe ALBERIGO (1995) aponta que uma vez iniciados formalmente os trabalhos conciliares, no final de 1962, os debates anunciavam a importância de que a hierarquia eclesiástica se interrogasse sobre questões de fundo e se conscientizasse

que seu trabalho não se limitava ao âmbito interno da Igreja Católica, pois tinha repercussões muito mais amplas e que as linhas delineadas na fase preparatória e no discurso de abertura iam assumindo contornos cada vez mais precisos e exigentes⁸⁴.

Com exceção da reforma litúrgica, nada do que tinha sido previamente preparado, obtivera consenso. Ao final da primeira fase, a imprensa mundial parece ter captado, um certo clima de insegurança, pois se temia que no intervalo entre esta e a segunda fase, grupos mais conservadores conseguissem pressionar e influir no encaminhamento das discussões ou ainda, que a presença de observadores ortodoxos fosse interpretada como uma diminuição da primazia romana.

A suspensão da assembléia, por um período de quase nove meses, no entanto, não confirmou tais temores. Naquele momento, uma comissão permanente discutia projetos de diferentes inspirações, como o romano, o belga, o francês e o alemão, tradicionalmente fortes. Apenas um outro provocou surpresa, “o elaborado pelo episcopado chileno, que se revelou mais comprometido com a Igreja latino-americana, evidenciando a questão do diaconato, sobretudo porque a insuficiência do clero, era particularmente grave para o atendimento espiritual desses povos” (ALBERIGO, 1995, p.407)

Nesse contexto, João XXIII elaborou a encíclica *Pacem in terris*, um estudo detalhado da paz⁸⁵, assentado sobre quatro pilares: verdade, justiça, caridade e liberdade, que procurava superar a secular teologia da guerra justa e era dirigido, pela primeira vez, não só aos membros da Igreja, mas “a todos os homens de boa vontade”.

⁸⁴ O jornal católico VOZ DO PARANÁ, em sua edição de 16 de dezembro de 1962, afirmou que, contrariamente o que muitos pensavam, o Concílio Vaticano II não estava reunido para “tirar as batinas dos padres, eliminar o celibato ou mesmo abolir a latim das missas, pois estas questões são regras disciplinares e os maiores e mais profundos objetivos, se referem a uma renovação de base, como o incremento da fé, a renovação dos costumes do povo cristão e uma melhor adaptação eclesial às atuais circunstâncias”. Mais adiante, o articulista finaliza, afirmando que “a renovação da fé é a mais urgente necessidade da Igreja, inclusive se não fosse esse o primeiro ponto, o Concílio não teria sentido”.

⁸⁵ O Secretariado Nacional de Pastoral Operária (1982) ao contextualizar esse documento aponta para o crescimento do conflito leste (bloco socialista) e oeste (bloco capitalista), na busca da hegemonia mundial materializada em 1960, pelo governo norte-americano pela implantação de uma política externa anticomunista, pelo rompimento com o governo de Havana, enquanto a China começava a se opor ao governo soviético e na América Latina, as ditaduras militares começam a ser implantadas (braço direito do imperialismo norte-americano). Em 1962, o monopólio do controle de energia nuclear americano é rompido com a explosão da primeira bomba atômica francesa.

Após um curto mas expressivo pontificado e sem ter visto a finalização de sua obra, morria João XXIII⁸⁶, cumprindo em parte o que se esperava por ocasião de sua eleição, um papa de transição. Não porque fosse um papa de perfil pouco definido, mas porque o Concílio encontrava-se ainda em andamento. No entanto, enfatiza Monsenhor Roberto M. ROXO “é inegável, a importância de sua iniciativa, com a retomada de temas como caridade e unidade, estreitamente ligados pela renovação da atitude espiritual e das estruturas eclesiais” (1967, p. 78).

Eleito no conclave de novembro de 1963, João Batista Montini, como Paulo VI (1963-1978), imediatamente defendeu a continuação da herança recebida, prosseguindo no diálogo com os cristãos não romanos, no plano conciliar e ecumênico. Criou uma categoria de ouvintes, formada por leigos e avançou um pouco mais no entendimento com outros grupos religiosos, ao formar um Secretariado para os não-cristãos, de alguma forma, análogo ao Secretariado para a unidade dos cristãos. Esses dois grupos, formando uma comissão mista, se encarregaram da discussão acerca do ecumenismo, e da liberdade religiosa, expondo os princípios católicos, os critérios da sua atuação, as relações da Igreja Católica com as Igrejas orientais ortodoxas e, mais sinteticamente, com as Igrejas reformadas, destacando a importância do povo judeu⁸⁷ na história da salvação.

A polêmica consistia em formular uma atitude católica sobre a unidade da Igreja que, levando em conta as expectativas suscitadas por João XXIII e a presença no concílio dos observadores não-católicos, superasse a intransigência secular assentada na esperança de um ‘retorno’ a Roma dos irmãos separados⁸⁸. No entanto, ao reconhecimento do significado salvífico do povo hebreu, opunha-se não só o tradicional

⁸⁶ O pastor Westphal, presidente da Federação Protestante da França teria declarado que “é, sem dúvida, a primeira vez que nós, protestantes choramos um papa. A imagem de João XXIII emerge como um marco, um divisor de águas que, nos poucos anos em que ocupou o trono de São Pedro, teve mais impacto no rumo dos acontecimentos, na Igreja e fora dela, do que a maioria de seus antecessores” (VOZ DO PARANÁ, 30.06.1963, p. 2).

⁸⁷ Declaração *Nostra Aetate*, de 28/10/1965, de Paulo VI: “Como é tão grande o patrimônio espiritual comum a cristãos e judeus, este Sagrado Concílio quer fomentar e recomendar o conhecimento mútuo e a estima entre eles, o que se consegue sobretudo por meio de estudos bíblicos e teológicos, como também com o diálogo fraterno”.

⁸⁸ “Por múltiplas razões a Igreja reconhece-se unida aos batizados que se honram do nome de cristãos, mas não professam integralmente a fé, ou não mantêm a unidade de comunhão sob o sucessor de Pedro (...) o Espírito suscita em todos os discípulos de Cristo o desejo e a ação, para que todos, do modo estabelecido por Cristo, se unam pacificamente num só rebanho, sob um único pastor. Para o conseguir, a Igreja, verdadeira mãe, não deixa de rezar, de esperar, e de atuar, exortando os seus filhos a purificarem-se e renovarem-se, para que sobre a sua face resplandeça mais brilhante o sinal do Cristo” (*Lumen Gentium De Eclêsia*, 15).

anti-semitismo católico, mas sobretudo, dos padres árabes que temiam que este ato fosse explorado politicamente pelos sionistas e pelo recém criado Estado de Israel. Por outro lado, a proposta de aprovar a liberdade religiosa não só como reivindicação dos direitos da Igreja Católica, mas também como reconhecimento de liberdade de consciência, encontrou, segundo COMBLIN (1968, p.878) “reservas profundas em vários setores do concílio, talvez até por causa de uma formulação até então pouco aprofundada teologicamente”.

Em fins de 1964 ocorreu a terceira fase de trabalhos, que contou entre os observadores, com delegados do patriarcado de Constantinopla, como resultado da peregrinação do papa à Terra Santa⁸⁹, e também de outras Igrejas ortodoxas.

Entre outros temas, o texto da liberdade religiosa, era considerado bastante difícil já que as expectativas a respeito eram particularmente intensas, sobretudo por parte do episcopado de países caracterizados por pluralismo religioso e confessional. Superado o problema do título do documento – Ecumenismo - uma vez que, “liberdade”, parecia ousado demais para alguns e, “tolerância” soava como algo obsoleto e fora de época, o passo seguinte era fundamentá-lo teologicamente.

As divergências, ao que tudo indica, superaram muito o esperado, pois a apresentação de mais de 2000 emendas, exigia um novo período de elaboração na comissão formada para esse fim. Mesmo porque, um aspecto sublinhava uma singularidade que poderia transformar-se em inferioridade acerca das Igrejas orientais por apresentá-las apenas como apêndice da Igreja romana o que contrariava a nova expectativa que focava o princípio da comunhão entre as Igrejas locais. Além disso, considerava-se que a ausência no concílio, de bispos ortodoxos, melindrava qualquer decisão e poderia aprofundar ainda mais a divisão já existente.

Tornava-se, pois, evidente a carência de uma reflexão teológica suficientemente avançada que pudesse servir de base para um texto conciliar de fôlego, uma vez que não se recusava o diálogo, mas esperava-se um tempo mais propício para iniciá-lo, de modo mais eficaz, pois a Igreja estava em pleno processo de transformação.

⁸⁹ O Patriarca de Constantinopla entendeu essa viagem como “ecumênica às fontes” e manifestou seu desejo de se encontrar pessoalmente com o papa. Tais fatos foram considerados, por muitos, como decisivos para a melhoria das relações entre a ortodoxia e a catolicidade romana (AUBERT, 1976).

Este também era o maior problema para o esquema acerca da relação entre a Igreja e o mundo. Uma reação compreensível, segundo ALBERIGO, porém não desprovida de riscos, “alimentava-se sobre a obra do concílio, sem levar em contas a quase completa ausência de uma reflexão espiritual e doutrinária” (1995, p. 424).

Nestas condições, alguns defendiam que depois da Igreja se definir a si mesma, deveria empenhar-se nos problemas do mundo com clareza e generosidade, enquanto outros sustentavam que

esse esquema era apenas um início de discussão, a ser completada nos próximos decênios e, por isso, afirmavam que a contribuição mais eficaz que o concílio podia dar a um autêntico diálogo entre a Igreja e o mundo, consistia em desenvolver coerentemente a renovação da Igreja mesma, o que timidamente, já havia começado (ALBERIGO, 1995, 425).

De qualquer forma, o debate evidenciava a imposição eurocêntrica e ocidental do texto, reduzindo seu alcance universal e criando um certo mal-estar nos episcopados de outros continentes. Havia o risco de que o objetivo central do esquema, ou seja, o empenho dos muitos cristãos, em colaborar na solução dos dramáticos problemas da fome, do racismo e da paz, ficasse prejudicado.

Enfim, o breve decreto *Orientalium ecclesiarum*, sobre as Igrejas católicas orientais, que recebeu elevado número de votos contrários, valorizava a especificidade das Igrejas católicas orientais unidas a Roma como Igrejas locais, dotadas de legítimas características próprias⁹⁰, gozando dos mesmos direitos e tendo as mesmas obrigações, mesmo no que diz respeito à pregação do Evangelho, em todo o mundo, sob a direção do Pontífice Romano⁹¹.

As declarações em torno da liberdade religiosa, sublinhavam que a violência usada, muitas vezes, em favor da fé, prejudicava e humilhava a própria fé. Reforçava-se o dever de condenar a violência e a coação no campo das opiniões religiosas, uma vez que ia ficando cada vez mais claro que se tratava de afirmar a liberdade religiosa como

⁹⁰ Tanto na questão litúrgica (ritos e línguas), como institucional (patriarcados, sínodos, escolha de bispos) e disciplinar.

⁹¹ “Cada bispo é o princípio e o fundamento visível da unidade, na sua Igreja particular, formada à imagem da Igreja Universal, está em todas as Igrejas particulares e, de todas, resulta a Igreja Católica uma e única. Por isso, cada bispo representa a sua Igreja e todos, juntamente com o Papa, representam toda a Igreja no vínculo da paz, do amor e da unidade” (*Lumen Gentium*, 23).

enunciado no plano da convivência social e política, apesar de que a Igreja Católica continuasse a se considerar a realização autêntica da verdadeira fé.

Nesse clima de debates, o papa anunciou a decisão de reestruturar uma das congregações mais discutidas, a do Santo Ofício que passaria a ser a Congregação para a Doutrina da Fé, cujo novo estatuto evidenciava a manutenção de um rigoroso controle da Igreja de Roma sobre as Igrejas locais.

No entanto, na véspera do encerramento, o Vaticano II aprovava a declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis humanae*, depois de muitas tensões e incertezas, “inovando profundamente a atitude católica moderna, ao reconhecer a validade da plena liberdade de consciência pessoal e coletiva, superando a distinção de liberdade para os católicos quando minoria, e de intransigência quando são maioria” (VOZ DO PARANÁ, 15.08.1981, p. 2).

Em 8 de dezembro de 1965, celebrou-se o encerramento formal, no adro de São Pedro, com a publicação de uma série de mensagens do Vaticano II à humanidade: governantes, cientistas, jovens, entre outros, chamados a desempenhar um papel ativo e criativo para a realização das decisões conciliares. O jornal católico VOZ DO PARANÁ, em clima de euforia, parecia desconsiderar as contradições acima e anunciava que

O Vaticano II, fiel à diretriz pastoral recebida de João XXIII, não impunha à Igreja normas rígidas, comportamentos uniformes, nem previa sanções disciplinares, ao contrário, ele exortava o catolicismo a se renovar num alinhamento com o Evangelho, à luz da fé e sob o impulso dos sinais dos tempos (17.12 1965, p.1).

Um dos exemplos mais imediatos, desta exortação, foi a materialização da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, de 1968, realizada na cidade colombiana de Medellín, tematizada de “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Evangelho”.

As sessões conciliares haviam oportunizado um debate prévio entre os bispos latino-americanos acerca da necessidade de um esforço conjunto no encaminhamento da aplicação das resoluções, decretos e reformas surgidas nas Igrejas nacionais. No entanto, como aponta José BEOZZO “os temas fundamentais para a realidade latino-americana não conseguiram entrar em pauta conciliar, pois representantes da América

Latina, África e Ásia não sentiram que seus problemas fossem compreendidos e assumidos pela já sobrecarregada agenda conciliar” (1998, p. 825)⁹².

O ponto de partida de Medellín, segundo BEOZZO foi um estudo atento da realidade sócio-econômica, política e eclesial latino-americana, identificando as interpelações que brotavam dessa realidade e propondo ações pastorais “visando transformar no sentido do reino de Deus e da libertação dos pobres a realidade atravessada por estruturas de pecado e pelo clamor e esperança dos pequenos” (1998, p. 828).

Na avaliação de D. Eugênio de Araújo SALES, o encontro de Medellín,

seguindo a vontade expressa de João XXIII, a exemplo do próprio Concílio, caracterizou-se pela pastoralidade, essência da maioria dos documentos produzidos naquela ocasião: Pastoral Popular, Pastoral das Elites, Pastoral de Conjunto Projeções da Pastoral Social, Recomendações para uma Pastoral Familiar, Orientações Pastorais para a Educação, Recomendação Pastoral para a Juventude, entre outras⁹³ (1968, 543).

Uma segunda dimensão desse encontro foi a colegialidade episcopal, no sentido da aplicação das determinações do Concílio Vaticano II à vida das suas Igrejas particulares, posteriormente também presentes em Puebla (1979) e Santo Domingo (1992), apesar das crescentes restrições de Roma. Processou-se uma releitura significativa dos textos conciliares, no sentido de apresentar uma ação pastoral e social, conforme expressão das Conclusões de Medellín: “Esta não deixou de ser a hora da “palavra”, mas tornou-se, com dramática urgência, a hora da “ação” (CELAM, 1969, p.41).

Essa ação, traduzida como a Igreja dos Pobres, presente na alocução de João XXIII na abertura do Concílio Ecumênico, anos antes, afirmava diante dos países subdesenvolvidos que a Igreja apresentava-se “tal como é e quer ser, a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres” (VOZ DO PARANÁ, 23.09.1962, p.1).

⁹² Somente nos anos imediatos, esses episcopados tiveram oportunidade de discutir seus problemas específicos: 1968, II CELAM, em Medellín, 1969 Simpósio Pan- Africano dos Bispos, em Kampala, capital ugandense, e em 1970, na I Conferência dos Bispos Asiáticos, em Manila, nas Filipinas.

⁹³ Para muitos, depois de Medellín, pode-se falar em uma pastoral latino-americana pois ali ocorreu o encontro entre a realidade e as aspirações do homem latino- americano.

Giacomo LERCARO, cardeal de Bologna, em breve discurso, no início dos trabalhos conciliares indicou que o horizonte maior da Igreja deveria ser o pobre e a atenção pastoral às suas necessidades e anseios pois

Esta é a hora dos pobres, dos milhões de pobres que estão por toda a terras, esta é a hora do mistério da Igreja, mãe dos pobres, é a hora do mistério de Cristo, sobretudo do pobre. Por conseguinte, a mais profunda exigência do nosso tempo incluindo nossa grande esperança de promover a unidade de todos os cristãos, não seria satisfeita, seria ao contrário, frustrada, se o problema da evangelização dos pobres do nosso tempo fosse tratado no Concílio como tema que se junta aos outros. Com efeito, não se trata de um tema qualquer, mas num certo sentido, do único tema de todo o Vaticano II (Apud GUTIÉRREZ, 1996, p. 117)

Ao contrário do que ocorreu no Vaticano II, em que os bispos latino-americanos fracassaram no seu intento de colocar os pobres⁹⁴ no centro das preocupações da Igreja, em Medellín atingiram o seu objetivo conforme atesta o Documento 14, Pobreza da Igreja:

O Episcopado latino-americano não pode ficar indiferente perante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza e que, em muitíssimos casos, chega a ser miséria humana. Um surdo clamor de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes advém de parte humana (DM, 14, 1-2)⁹⁵.

A resposta a este clamor, segundo José BEOZZO (1998), foi a proposta dos bispos, expressa no mesmo documento citado acima, em que eles afirmam que “queremos que a Igreja da América Latina seja evangelizadora e solidária com os

⁹⁴ O entendimento deste conceito se fundamenta na explicação de Alba ZALUAR, que afirma que “De um ponto de vista meramente descritivo, seriam todos aqueles que estão incluídos nas faixas de renda mais baixas (até 3 a 5 salários mínimos) ou os que exercem as atividades pior remuneradas da economia nacional. Entre eles estão obviamente os operários e assalariados do terciário semi ou não qualificados e que recebem baixos salários em virtude da política salarial vigente, bem como os trabalhadores por conta própria pouco ou não especializados, quer sejam estabelecidos ou não. Esta seria a classificação objetiva e exterior, que apenas os inclui nas mesmas estatísticas, tal como acontece na literatura tecnocrática (...) Como categoria de auto-identificação, não há dúvida de que o “trabalhador pobre” toma como referência uma certa homogeneidade nas condições de vida. Eles se reconhecem, segundo certos símbolos, como um igual entre vizinhos, parentes, colegas e conhecidos, referem-se justamente a essa homogeneidade social demarcada pelos limites da renda, criada na convivência dos bairros pobres, reinventada nos diferentes arranjos que as várias tradições e opções culturais permitem e das quais parecem valer-se sem preocupações com a ortodoxia ou com escolhas definitivas. Tudo se passa como se a relativa exclusão que os “pobres” sofrem nos campo educacional e político, terminasse por fazê-los compartilhar de alternativas culturais, religiosas e políticas cuja unidade está na presença de um mesmo conjunto heterogêneo, mas limitado de práticas e projetos que podem ser utilizados de modo alternado, sucessivo ou simultâneo” (1985, p. 33-34).

⁹⁵ Documento de Medellín doravante identificado como DM, acompanhado do número do parágrafo.

pobres, testemunha do valor dos bens do Reino e humilde servidora de todos os homens de nossos povos” (DM, 14, 8- 9).

Mais adiante apontaram ainda, para a necessidade de uma distribuição dos esforços e do pessoal apostólico que deveria dar preferência efetiva aos setores mais pobres e mais necessitados para reforçar a consciência do dever de solidariedade para com os pobres, ampliando a caridade. Esta solidariedade significaria “fazer nossos seus problemas, lutar e saber falar por eles” (DM, 14, 10).

Ao analisar os textos produzidos neste encontro, José Fernando Ávila SOARES defendeu que nem tudo, apesar da ênfase dada, se resumia em escravidão, dependência, exploração ou opressão. Para ele, havia situações de subdesenvolvimento e marginalidade que podiam e deveriam ser sanados pelo desenvolvimento e integração⁹⁶. No entanto, argumentou que, “se a miséria ou a pobreza podem resultar também, mas nem sempre, nem exclusivamente de uma situação de dependência, urgia então, um processo libertador que, mais tarde, foi o ponto de partida dos diferentes ensaios conhecidos como Teologia da Libertação⁹⁷” (1986, p. 47).

Gustavo GUTIÉRREZ, sentenciou que apesar do empenho com que a Igreja latino-americana assumiu as diretrizes conciliares, a Conferência de Medellín acabou alterando alguns pontos fundamentais, pois enquanto o Vaticano II mencionava o subdesenvolvimento dos povos, partindo dos países desenvolvidos e em função do que os últimos deveriam fazer pelos primeiros, Medellín tentou ver o problema partindo dos países pobres, definidos como povos submetidos a um novo tipo de colonialismo. Neste sentido, afirmou ainda que,

enquanto o Vaticano traçou as grandes linhas de uma renovação da Igreja, Medellín indicou as normas para uma transformação da Igreja, em função de sua presença num continente de miséria e de injustiça. Essas colocações refletem que o subdesenvolvimento não era mais considerado, pelos bispos latino-americanos, como uma fatalidade inelutável à qual alguns países deveriam se sujeitar para sempre. Antes, essa situação, expressava os abusos de poder, de vícios radicais e estruturais que violam os direitos fundamentais do homem (1976, p. 41).

⁹⁶ Numa clara alusão à teoria do desenvolvimento baseado na cooperação e assistência, entre o 1º e o 3º Mundo, materializada no projeto “Aliança para o Progresso”, que previa o envio de missões técnicas de diferentes setores, bolsas de estudos, etc (MONDIN, 1980, p 27).

⁹⁷ De agora em diante, grafada como TL.

Posicionamento semelhante foi expresso por GALILEA, quando este apontou que

Medellín ensina-nos, explícita ou implicitamente que a Igreja Católica Romana na América Latina possui raízes históricas e culturais comuns, uma religiosidade católica comum, desafios comuns, respostas comuns, um destino e uma solidariedade comuns, enfim uma fisionomia espiritual e missionária comum. Reside nisso a “peculiaridade” da Igreja latino-americana, de sua teologia e de sua pastoral. Tomamos melhor consciência de que somos “um” com as outras Igrejas do planeta em comunhão com Roma, mas ao mesmo tempo “diferentes”, como Igreja particular (1979, p. 18).

Nesse sentido, Batista MONDIN afirma que o subdesenvolvimento, com todas as servidões, as graves e crescentes desigualdades e o drama das frustrações que o acompanham, é denunciado pelo episcopado latino-americano como “situação de pecado” (1980, p. 31).

Para o teólogo José COMBLIN a originalidade dessa releitura traduziu-se num novo movimento teológico latino-americano, baseado numa nova pastoral e, por tratar-se de uma teologia “periférica”, a condição de sua autenticidade seria garantida por sua independência. Assim, não competia aos bispos latino-americanos elaborar respostas a perguntas feitas por outros, a partir de situações díspares, “por não ser possível que as igrejas de centro e as periféricas fossem afetadas pelos mesmos problemas, por que isso seria postular que as igrejas permanecem totalmente indiferentes ao movimento das sociedades em que vivem” (1981, p.790).

Paulo SUESS, defendendo um parecer próximo ao de COMBLIN afirmou que

esse posicionamento dos bispos latino- americanos se insere na encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII, em que a expressão “sinal dos tempos” é uma metáfora para uma nova consciência histórica no interior da Igreja. Não como sinais repetitivos do tempo circular da natureza, mas um tempo histórico cuja consciência está vinculada à irrupção da modernidade (...) Medellín significou a contextualização do compromisso religioso com a realidade humana, uma vez que o paradigma sinal dos tempos⁹⁸ apontava para a continuidade da revelação de Deus (...) Medellín, procurou decifrar os sinais dos tempos a partir dos sujeitos preferenciais de Deus (1998, p. 852-53).

⁹⁸ Para substanciar seu pensamento, o autor aponta que sete dos dezesseis documentos conclusivos de Medellín fazem alusão ao “sinal dos tempos” que materialmente lembram os valores da juventude, a nova cultura das imagens e o novo sujeito com suas funções nas Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, entre outros, enquanto em outros textos, prevalece a inserção da Igreja no tempo e na história, pois os sinais dos tempos, que em nosso continente se manifesta sobretudo no campo social, constituem um lugar teológico (SUESS, 1998, p. 854).

As leituras acerca de Medellín, sugerem que para muitos, aquele encontro episcopal refletiu o compromisso claro e inequívoco da Igreja em favor da justiça, dos pobres e de sua libertação cristã.

O tema do pobre e do oprimido, ocupou o centro de suas preocupações, levando à descoberta do homem latino-americano como explorado e em estado de miséria, o que levou a pastoral a dirigir seu lado profético sobre este homem, com um desdobramento sócio-político baseado na fé, e não em ideologias ou políticas de poder. No entanto, vale ressaltar o alerta dado por SUESS, para que não se perca o sentido de universalidade defendido pela própria Igreja: “Medellín não é a Igreja latino-americana. É um setor episcopal desta Igreja” (1998, p. 865).

Nesse sentido, uma das maiores contribuições desse encontro episcopal, parece ter sido a de pretender unir o trabalho de vários segmentos da sociedade em favor da justiça à evangelização e o compromisso com a libertação cristã dos pobres.

Para GALILEA, Medellín foi precursora do Sínodo sobre a Justiça, em 1971 e da encíclica *Evangelii Nuntiandi*, de 1975, onde o papa une a libertação social ao projeto da evangelização, de tal forma que “o que na década de 60, Medellín disse à América Latina, será dito à Igreja universal na década de 70” (1979, p. 20).

Leonardo BOFF, aprofundando esta visão através de estudos do fenômeno social, de significação teológica da Igreja Popular, estabelece o paradigma de que “se o Filho de Deus se fez carne, assim deveria a Igreja fazer-se povo, pois somente desta forma será verdade aquilo que muitos professavam: a Igreja é o Povo de Deus peregrinando na história” (1986, p.19).

Para ele, o primeiro momento seria o de reflexão porque “a fome de pão e a fome de Deus caracterizam as grandes maiorias”. Assim, “saciar essa dupla fome é tarefa da TL”.

Em continuidade à sua análise, o então frei franciscano, sentenciava que, o confronto da fé, com o escândalo da pobreza, podia gerar duas atitudes distintas, uma paternalista e outra libertadora, uma vez que a história da Igreja tem mostrado que a fé sempre foi sensível aos humilhados e ofendidos, e que a Igreja, enquanto instituição, se vergou diante deles, criando hospitais, escolas, organismos assistenciais a todo tipo de carência, através de uma longa trajetória de caridade e misericórdia. Reconhece que,

diante de determinadas situações de fome e desamparo, a assistência se justifica sem qualquer outra consideração. Entretanto, numa visão mais ampla, se opõe a ela, por que não questiona a diferença social, nem propõe mudar as relações das desigualdades sociais que a perpetuam.

A TL seria, portanto, segundo seu entendimento, feita a partir deste lugar social, junto aos pobres, assumindo sua causa e partilhando de suas lutas. Nesse sentido, explica que antes da própria TL, já havia comunidades comprometidas com a justiça social, leigos engajados com os processos de conscientização e libertação nas periferias e no campo, bispos que denunciavam as estruturas iníquas da desigualdade social e que a teologia emergiu depois, como reflexão, como crítica, como aprofundamento desta prática libertadora. Assim, “a TL não é outra coisa que a reflexão de uma Igreja que tomou a sério a opção preferencial e solidária para com os pobres e oprimidos” (Ibid, p. 20).

MONDIN defende que esta teoria teológica,

mesmo extraíndo numerosas categorias da linguagem secular da libertação, deriva do Evangelho pois, a nova experiência libertadora é secular em si mesma e não especificadamente cristã, mas é vivida e interpretada como experiência cristã, não só porque é feita pelos cristãos mas sobretudo, porque os cristãos descobrem nela uma autenticação da fé e da missão da Igreja na sociedade (1980, p. 30).

Para os teólogos da libertação a prática libertária e a teologia que a acompanha não deveriam ser entendidas de forma desarticulada, como se fossem realidades subsistentes em si mesmas, porque, tanto a “prática de libertação” como a correspondente “reflexão de fé” são expressões de um modelo de Igreja que tomou a sério a opção preferencial dos pobres: a Igreja Popular⁹⁹.

Derivada da uma rede de comunidades eclesiais de base e dos muitos grupos de reflexão bíblica e de ação/ reflexão da Igreja permeada com mensagens evangélicas, tal

⁹⁹ Em outra obra, *Igreja, carisma e poder*, Leonardo BOFF, aborda sociologicamente o caráter popular da Igreja afirmando que a Igreja Popular é constituída majoritariamente, mas não exclusivamente, por pessoas anteriormente marginalizadas no campo social ou por fiéis dispersos e/ou mal assistidos no campo eclesial que se organizaram em comunidades e grupos de reflexão e de ação. E junto com eles, uma parcela importante da Igreja, como bispos, padres e religiosos. Chama-se popular pelo fato de o povo (sociologicamente considerado) deter a hegemonia potencial da constituição deste processo. Assim, os bispos e os agentes pastorais que se incorporam a esta caminhada pela fé vivida na comunidade, assumem esta versão popular da Igreja. Sob a presença criativa do povo, ocorrem mudanças na forma de atuação eclesial, redefinindo-se o papel do religioso e do teólogo como aqueles que pensam a fé juntamente com as experiências e desafios da comunidade (1994, p. 172).

fenômeno configurava-se num novo modo de ser Igreja, estruturado ao redor do eixo da comunhão e da participação de todos, obrigando as várias instâncias eclesiais a se redefinirem. Nesse sentido, aponta BOFF, “em vez de uma Igreja-sociedade com poder centralizado e hierarquizado, com relações anônimas e funcionais, começou a surgir uma Igreja-comunhão-e-comunidade com uma distribuição mais eqüitativa do poder sagrado, com relações orgânicas e mais participativas” (1986, p. 47).

Michel LÖWY (2000) defende que este fenômeno, a TL, se constitui em algo mais que uma corrente teológica, sobretudo pelo alcance de suas conseqüências, rebatizando-o de “cristianismo da libertação”, já que parte do clero e dos fiéis das Igrejas locais assumiu uma posição mais afinada com as lutas sociais, passando, com seus recursos materiais e espirituais para o lado dos pobres e de sua luta libertária.

Assim, a TL para LÖWY é o produto espiritual deste movimento social e ao legitimá-lo, ao lhe fornecer uma doutrina coerente, contribuiu substancialmente para sua expansão e fortalecimento¹⁰⁰.

Possivelmente, se fossem mantidas as diretrizes de Medellín, no sentido da Igreja voltar sua ação pastoral, ao pobre, ao homem simples, ‘ao povo de Deus’, as crenças e as vivências religiosas, de caráter popular, seriam reconhecidas, senão valorizadas, como expressão natural desse homem. No entanto, no interior da Santa Sé, nem todos pensavam assim. O que acenava como um promissor avanço, para alguns, era visto, com temor para outros. E a resposta destes últimos, não se fez esperar, como ficou evidente no próximo encontro do bispado latino-americano, no cenário mexicano de Puebla de los Angeles, um nome de cidade, no mínimo curioso para as discussões que lá se desenrolaram.

¹⁰⁰ O autor justifica que o reconhecimento da dignidade humana dos pobres e a missão histórica e religiosa especial que lhes foi atribuída pelo cristianismo da libertação é uma das razões para seu relativo sucesso, em vários países. Lembra, porém, que esta vertente influenciou apenas a minoria das Igrejas latino-americanas, pois a tendência predominante continua sendo a dos moderados e conservadores.

2. 2. OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES E PELOS JOVENS

As propostas das CEBs e a polêmica em torno da TL, provocaram um realinhamento da Santa Sé. Entre a 'opção pelo pobre', em Medellín e a 'opção preferencial pelo pobre', em Puebla, praticamente dez anos depois, reflete bem uma retomada gradativa, mas evidente, do controle exercido pelos setores mais conservadores. Enquanto Medellín transparecia força na sua opção pelo pobre, Puebla representou um retrocesso nos ideais propagados, já que, circunstancialmente, se voltaria aos pobres. Na realidade, a expressão 'preferencial', acrescida à opção de Medellín, diluiu, em boa parte, o compromisso da Igreja frente aos povos latino-americanos.

Durante a realização de uma assembléia ordinária do Conselho Episcopal da América Latina - CELAM, em Sucre, no altiplano boliviano, em 1972, a imprensa católica já anunciava que, a partir daí, o episcopado iria circular por caminhos mais conservadores, uma vez que segmentos fortes da hierarquia eclesiástica latino-americana, especialmente da Colômbia e da Argentina questionavam as atividades e a linha pastoral de alguns de seus pares, não ocultando seu desagrado. Sucre representava assim, não apenas uma reunião, mas a ocasião esperada pela direita para derrotar os homens de Medellín.

Este era o pensamento dos teólogos alemães, liderados pelo cardeal Ratzinger, que articulavam uma campanha contrária à TL. Preconizavam um grupo identificado como Igreja e Libertação que defendia ser necessário distinguir a pobreza material da pobreza espiritual uma vez que "pode haver pobres em bens econômicos sem que o sejam no espírito" (DUSSEL, 1984, p.108).

A respeito da luta que há décadas estava sendo travada no interior da Igreja, bem como sobre sua rápida disseminação entre o clero e os fiéis do mundo católico, Ralph DELLA CAVA (1992) esclarece que, durante a década que se seguiu ao Concílio Vaticano II, duas facções distintas emergiram. Ambas enraizadas na Igreja Européia

Ocidental e no debate secular sobre o mundo moderno e o lugar que a Igreja nele ocupa.

De um lado, encontrava-se a vertente denominada de liberal por alguns, e progressista por outros, era afiliada ao jornal internacional *Concilium*, fundado em 1967, e apoiava o concílio que acabara de ser concluído naquela época e, pouco mais tarde, se identificou com os ideais de renovação estabelecidos em Medellín.

Do outro lado, estava a facção opositora, normalmente chamada de conservadora, que entrou em cena em 1972, com o periódico *Communio*¹⁰¹ que sublinhava o apelo à comunidade e à unidade. Seus membros-fundadores propagaram a idéia comum de que as divergências e a desunião que prevalecia na Igreja, durante o início dos anos 70, se deveu, em grande parte, à interpretação liberal do Concílio Vaticano II. Para eles, o símbolo da união e do consenso que propagavam, só poderia se dar através do papado, e a tarefa de fortalecê-lo era um de seus mais importantes objetivos (DELLA CAVA, 1992).

Para fazer frente a estas discrepâncias, Enrique DUSSEL considera que a III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Puebla de Los Angeles, no México, em 1979, foi gestada, portanto, desde 1973, especialmente pelos progressistas, pois era necessário, segundo aquele entendimento, estabelecer uma nova plataforma ideológica “para não ter que se contar somente com Medellín” (1984, p. 118).

Por outro lado, este historiador, aponta que alguns bispos tentaram contemporizar o clima de tensão afirmando que “de Medellín se diz mais do que aquilo que houve na realidade. Se forem lidos com cuidado, os compromissos de Medellín não exigem que a Igreja tome partido dos pobres” (DUSSEL, 1984, p.13).

De qualquer forma é preciso lembrar que, durante o período de preparação desse encontro, dois papas morreram e a eleição de João Paulo II, o primeiro papa não italiano desde o início dos tempos modernos¹⁰², adiou a realização da III Conferência, oportunizando novas discussões, a inclusão de novos pareceres, a exclusão de outros, especialmente dos teólogos da libertação que foram impedidos de participar das

¹⁰¹ Em latim significa comunhão.

¹⁰² O último papa não italiano foi Adriano VI, nascido em 1522, em Utrecht, na Holanda.

consultas oficiais e dos trabalhos de redação, embora diversos bispos os tivessem convidados para assessorá-los extra-oficialmente.

Frei Carlos Alberto Libânio CHRISTO¹⁰³ expressando-se através da Revista Eclesiástica Brasileira, logo após o encontro de Puebla, afirmou que lá ocorreu muito mais do que um cenário de conflitos políticos, pois "não se pode reduzir essa conferência num mero embate entre progressistas e conservadores, embora reconheça que a vida da Igreja encarnada na vida social, se reflete publicamente e do ponto de vista ético, faz parte de sua missão interessar-se pela política" (1979, p.88).

Ao analisar o panorama político da América Latina, em 1968 e os seus reflexos na vida da Igreja, frei BETTO enfatizou uma relativa tranqüilidade que permitiu aos participantes daquele encontro, aplicar os imperativos do Concílio Vaticano II, sem que temessem abrir caminhos novos à prática pastoral das "estruturas injustas" e sob uma "violência institucionalizada".

Nesse sentido, o autor afirma ainda que Medellín representou, sem dúvida, um avanço político, uma vez que em seu interior estavam, hegemonicamente os bispos latino-americanos mais identificados com as aspirações populares e dentre eles, alguns reconhecidos como os teólogos da libertação. Puebla, ao contrário, foi inaugurada por uma Igreja, que na década antecedente, viveu a experiência do martírio. Muitos dos que tentaram concretizar Medellín, foram perseguidos, presos, torturados, exilados e mortos¹⁰⁴.

Por outro lado, nesse mesmo período, a crise econômica latino-americana se intensificou, tornando ainda mais agudas as injustiças e os conflitos sociais, muitas vezes emergindo lutas revolucionárias permeadas de violência. Essas circunstâncias, segundo Frei BETTO, foram avaliadas a fim de que se evitasse que "Puebla fosse uma nova Medellín, capaz de estimular uma atividade pastoral progressistamente política" (Ibid, p. 93).

¹⁰³ Ex-militante da Juventude Estudantil Católica (JEC), foi eleito em 1962, seu dirigente nacional. Religioso da Ordem Dominicana, se tornou mais conhecido como Frei Betto. Entre 1969 e 1973 esteve preso sob a acusação de proteger militantes da Aliança Libertadora Nacional (ALN). Em 1986, eleito o Intelectual do Ano pela União Brasileira de Escritores (UBE), recebeu das mãos do então sociólogo Fernando Henrique Cardoso, o troféu Juca Pato (Isto É Especial, Edição 1552, dez. 2000).

¹⁰⁴ João Batista LIBÂNIO (1979) compara esta situação ao período de martírio dos primeiros cristãos.

Assim, a escolha dos bispos, representantes nacionais em Puebla, foi articulada de tal forma que a maioria dos chamados progressistas, muitos deles autores da Carta de Medellín, não fossem convocados: Nomes importantes do episcopado brasileiro foram preteridos, como o de D. Pedro Casaldáliga¹⁰⁵, de São Félix do Araguaia, D. José Maria Pires, de João Pessoa, entre outros. Dos quarenta representantes da Igreja brasileira naquele encontro, a maioria representava, segundo Frei BETTO, a corrente que se declarava mais preocupada em salvar a Igreja do que, simplesmente, libertar o povo latino-americano.

Enrique DUSSEL, compartilhando desse parecer, aponta que a presença de um importante grupo de teólogos, pastores e cristãos da Europa, da América do Norte, da África e da Ásia, fez com que Puebla adquirisse uma conotação universal, uma vez que na Conferência estavam em jogo os interesses dos membros da Igreja de outros continentes e dos que pretenderam “cortar a voz” da Igreja latino-americana, para que não incomodassem com suas denúncias. Estes, de uma certa forma, lograram seu intento, porque afinal, em Puebla “se disse pouco e com pouca força, dado que se chegou a um texto, em grande parte, de compromisso” (DUSSEL, 1984, p. 121)¹⁰⁶.

Esta mesma questão foi apontada por, Ralph DELLA CAVA (1992) que indica que as mudanças produzidas pelo Vaticano II e Medellín, não foram suficientes para impedir que os conservadores da Cúria reafirmassem, gradualmente, seu controle sobre a corrente hierárquica de comando da Igreja. Um claro exemplo desta situação é que logo no início do pontificado de João Paulo II, duas das mais importantes congregações para a disciplina e a organização da Igreja foram confiadas abertamente a eles, instituições-chaves que se incumbiram de restaurar a autoridade papal¹⁰⁷ e a visão “correta” do Vaticano II.

¹⁰⁵ Missionário da Ordem dos Claretianos, foi acusado de comunista e os militares tentaram expulsá-lo cinco vezes do país durante o período ditatorial. Tornou-se um dos principais líderes da corrente progressista da Igreja, defendendo a Teologia da Libertação. Foi um dos fundadores da Comissão Pastoral da Terra e do Conselho Indigenista Missionário. O Vaticano demonstrando pouca tolerância com ‘suas audácias’ quase o puniu com o *silêncio obsequioso*, aplicado a Leonardo Boff. Justificando que as causas, pelas quais lutava, eram mais urgentes, Casaldáliga só realizou sua visita ao chefe da Igreja, depois de 17 anos como bispo, quando a norma é que haja um encontro a cada 5 anos de bispado (ISTO É Especial, Edição 1552, dez. 2000).

¹⁰⁶ Uma vez que a opção da Igreja já não era pelos pobres, mas apenas preferencialmente pelos pobres.

¹⁰⁷ São elas, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, que se especializou na perseguição sistemática da restauração da ortodoxia e do entendimento correto do Concílio Vaticano II, e a Sagrada Congregação para os Bispos que controla a própria reprodução das estruturas fundamentais da autoridade eclesial. Paralelamente ao serviço

O Papa, no dia que antecedeu a inauguração da III Conferência, em discurso na Basílica Nossa Senhora de Guadalupe, na cidade do México, ponderou que

Com sua opção pelo homem latino-americano visto em sua integridade, com seu amor preferencial, mas não exclusivo, pelos pobres, com seu ânimo para uma libertação integral dos homens e dos povos, Medellín, a Igreja ali presente, foi uma chamada de esperança para metas mais cristãs e mais humanas. Contudo, dez anos se passaram. Fizeram-se interpretações por vezes contraditórias, nem sempre corretas, nem sempre benfazejas para a Igreja (Apud. SOARES, 1986, p. 51).

Ainda mais enfático foi o discurso papal dirigido aos Bispos, em Puebla quando afirmou que aquele encontro deveria “tomar como ponto de partida as conclusões de Medellín, com tudo o que tem de positivo, mas sem ignorar as incorretas interpretações por vezes feitas e que exigem sereno discernimento, oportuna crítica e claras tomadas de posição” (PUEBLA, 1979, p.16).

Este documento descreve amplamente o dramático contexto dos povos do continente, enfocando o aumento constante da brecha entre ricos e pobres e o escândalo da miséria humana num lugar que se diz cristão. No plano sócio-econômico destaca o aumento da violência e das diversas formas de violação dos direitos humanos, além de constatar um retrocesso nas diferentes formas de participação, em todos os níveis, marcada pela proliferação de regimes ditatoriais.

O professor Luiz Alberto Gómez de SOUZA (1979), demonstrando mais otimismo, afirma que os principais elementos da análise da realidade feita em Medellín foram retomados e que as denúncias se tornaram mais contundentes, entre outras coisas porque a situação se agravou desde então.

O autor concorda, no entanto, que bispos, ideologicamente, conservadores, tentaram algumas manobras no sentido de “evitar o encontro desafiante da injustiça e da miséria para refugiar-se numa descrição abstrata de estilos de vida e de normas dos setores dominantes”. Afirma, ainda, que o Documento, nas diferentes seqüências de análise aponta para um ponto comum: “tomar a perspectiva dos pobres não é isolar-se dos outros, mas, através dos pobres, chegar aos diferentes setores da sociedade”. Para ele, essa preferência pelos humildes que permeia todo o texto, expressa uma tendência

diplomático do Vaticano, analisa e seleciona todos os indicados ao episcopado, dentre os quais o papa escolhe os bispos e arcebispos de todo o mundo e, dentre estes, os cardeais da Igreja (DELLA CAVA, 1992).

pastoral que foi se impondo e condicionando a maneira de analisar a realidade latino-americana, apesar das tensões que surgiram durante a realização da assembléia. Assim, avalia que, prevaleceu a liderança daqueles que estavam ligados às práticas pastorais mais fecundas e renovadoras, especialmente a partir das experiências populares das CEBs. Por isso, o autor esclarece que o Documento não se contenta em constatar que

o mais devastador e humilhante flagelo, a situação de pobreza desumana em que vivem milhões de latino-americanos, expressada por exemplo, em salários de fome, desemprego, subemprego, desnutrição, mortalidade infantil, falta de habitação adequada, problemas de saúde, instabilidade no trabalho, entre tantos outros (...) ao analisar mais a fundo a situação, descobrimos que a pobreza não é uma etapa transitória, mas o produto de situações e estruturas econômicas, sociais e políticas que dão origem a esse estado de pobreza, embora haja outras causas de miséria (SOUZA, 1979, p. 66).

Em outra análise, Simões JORGE (1981) destaca que libertar os pobres desta humilhante situação, não como etapa casual, é o objetivo principal dos bispos delegados da América Latina e a causa fundamental da opção preferencial pelos pobres. Libertar pois o homem pobre dessa ordem injusta, seria então levá-lo a lutar, em todas as suas dimensões, como protagonista de seu próprio desenvolvimento humano e cristão (DP, 30)¹⁰⁸.

Assim, raciocina JORGE, a opção de Puebla não se caracteriza pela transitoriedade, antes, constitui-se em uma opção permanente, porém ressalta que “nenhum homem é libertado uma vez para sempre; ele se liberta, libertando-se permanentemente. Como libertação permanente, ela é total”, mas que não deve ser entendida como uma “dádiva aos pobres, um gesto generoso para com eles, uma proteção contra seus opressores, mas através da qual, poderão transformar a história” (1981, p. 78).

Por isso, a libertação pela qual a Igreja luta, esclarece o autor, não tem sua fonte na economia ou na política, mas é aquela que se compromete e que tem sua força e seu conteúdo na mensagem evangélica, é aquela que sabe utilizar os meios evangélicos, com sua peculiar eficácia e que não recorre a nenhuma espécie de

¹⁰⁸ Texto Oficial das Conclusões da Conferência de Puebla, identificado doravante por DP e acompanhado do número do parágrafo.

violência nem à dialética da luta de classes, mas à vigorosa energia e ação dos cristãos que, movidos pelo Espírito Santo, respondem ao clamor de milhões e milhões de irmãos.

Nessa trilha, a opção pelos pobres implica em uma mudança de lugar social, esclarece o teólogo Beni dos SANTOS (1981), uma vez que este condiciona o discernimento, a sensibilidade para perceber, a leitura da realidade e a decisão a ser tomada, a partir do lugar social dos pobres, a partir “de baixo”, a Igreja procura evangelizar a todos.

Se existe nos pobres um potencial evangelizador, pondera SANTOS, então se pode afirmar que, na América Latina, uma parte da Igreja (hierarquia, religiosos, elites leigas) está sendo evangelizada pela outra parte, o povo pobre, através principalmente, da interpretação e do questionamento que conduzem à conversão, à solidariedade, à simplicidade e ao serviço.

Os padres capuchinhos, adotando uma posição de intermediação, procuraram esclarecer esta questão, quando apontaram que a opção preferencial pelos pobres significava para a Igreja, uma passagem de sua postura paternalista e assistencialista para uma convivência e um compromisso com eles e que “esta postura não significa um abandono do rico mas este deve ser evangelizado a partir da realidade cruel do pobre” (VOZ DO PARANÁ, 05.06.1982, p.8).

Os debates em torno da “opção pelos pobres” derivaram, no entanto, outros posicionamentos, alguns radicais, como o expresso pelo bispo auxiliar de Salvador D. Boaventura KLOPPENBURG, da Ordem Franciscana. Referindo-se ao pronunciamento do papa por ocasião da XIX Assembléia Geral do CELAM, no Haiti, em 1983, KLOPPENBURG apontou para a amargura de muitos que, por causa de uma equívoca opção pelos pobres, se sentem abandonados e ignorados nas suas aspirações e necessidades religiosas. E justifica tal situação, afirmando que

em reuniões e encontros, em sermões e conferências, em folhetos dominicais e cartilhas populares, em boletins e jornais, percebe-se a constante presença daquela equívoca opção pelos pobres. Assistimos a um verdadeiro processo de idealização dos pobres, identificados como oprimidos, para repetir que somente eles seriam os portadores

autênticos do Evangelho, o único lugar de encontro com Deus, o sujeito verdadeiro da Igreja, com estupendos privilégios proféticos, missionários e epistemológicos. Assim, são constantemente animados para a luta libertadora revolucionária, transformadora da realidade social, com uma opção mais ou menos velada pelo socialismo, adotando a teoria que concebe a sociedade como dividida em classes antagônicas, irredutivelmente opostas, em luta entre si (VOZ DO PARANÁ, 31.07.1983, p. 6).

Depois de apontar que o Documento de Puebla afirma claramente a necessidade da opção pelos pobres, KLOPPENBURG alerta que o texto propõe meios, traça metas, indica normas, coíbe excessos, chama a atenção para riscos, deplora a desvirtualização do espírito dos documentos de Medellín, ignora a TL, define o exato sentido da libertação cristã, comprova com satisfação o crescimento da classe média, condena a luta de classes, reprova a violência, recusa a análise marxista, desaprova a Igreja Popular, rejeita a releitura do Evangelho, denuncia o falso pluralismo, opõe-se ao coletivismo socialista e interdiz aos pastores a participação na política partidária. E finaliza, advogando que “a opção pelos pobres deve ser preferencial e não exclusiva ou excludente. A exclusão dos não-pobres seria, uma atitude classista, contrária à universalidade da ação evangelizadora da Igreja” (Ibid, Id.).

Outros entendimentos apontam que o novo lugar social levava a Igreja não só a ler dialeticamente o presente, mas também o passado da América Latina, levando em conta a evangelização dos povos latino-americanos desde o início de sua formação, como também sua cumplicidade, muitas vezes, com os poderes dominantes.

Com relação ao futuro, a Igreja propunha, no plano evangelizador, defendendo a liberdade integral que incluía e ultrapassava o quadro da existência temporal. Por isso, a Conferência de Puebla demonstrou especial preocupação com os jovens¹⁰⁹, uma vez que via neles, uma força transformadora da sociedade, capaz de “renovar uma cultura” e de “dinamizar” todo o corpo social (DP, 1170).

Os bispos delegados, reconhecendo a existência de uma juventude pluralista, focalizaram que nas classes populares, jovens indígenas, camponeses, mineiros, pescadores e operários, em sua pobreza, se vêem obrigados a trabalhar como adultos,

¹⁰⁹ O próprio título do encontro de Puebla aponta para a “opção pelos jovens”, embora essa questão, ao que tudo indica, não gerou nenhuma polêmica nos meios eclesiais, ao contrário do que ocorreu, desde Medellín com a “opção pelos pobres”.

tendo com isso uma juventude mais curta. Há outros, despreocupados, frustrados, inseguros e, ainda outros, idealistas e desejosos de construir um mundo melhor. Assim, diferentemente, os jovens se posicionam diante da Igreja: alguns aceitando-a como ela é, outros questionando-a por falta de autenticidade, sem contar ainda com uma expressiva massa de indiferentes.

Ao optar pelos jovens, a Igreja evangelizadora, convidava os jovens a encontrarem nela, “o lugar de comunhão com Deus e com os homens, a fim de construírem uma civilização de amor e edificarem a paz na justiça” (DP, 1184).

Nesse sentido, João Batista LIBÂNIO esclarece que o Documento de Puebla é perpassado, em toda a sua totalidade por este prisma central: “Comunhão e Participação, cujo nível ético-crítico, permite analisar o contexto social em que se vive, com o quadro traçado pela utopia” (1979, p. 164).

A integração dos jovens, na Igreja, seria canalizada através de uma pastoral ou uma comunidade de jovens, integrados a outras pastorais, como a familiar, a educacional, a de catequese e a de vocações, mas o próprio Documento previa que era necessário orientar os jovens de acordo com sua situação concreta (operários, camponeses, estudantes secundaristas, universitários, etc), a fim de que esta pastoral pudesse ajudar “a formar os jovens de maneira gradual para a ação sócio- política e, para as mudanças de estruturas, segundo a Doutrina Social da Igreja” (DP, 1196).

Finalizando as orientações acerca dos jovens, o episcopado latino- americano alerta que não se deve considerar a juventude de forma abstrata, nem como um grupo isolado do corpo social, “por isso ela requer uma pastoral articulada que permita uma comunicação efetiva entre os diversos períodos da juventude e uma continuidade de formação e compromisso depois, na fase adulta” (DP, 1204).

Após as abordagens centrais, em torno do pobre e do jovem, Puebla se debruçou sobre a questão, para esta pesquisa, da maior importância: as práticas religiosas. Naturalmente, é fundamental tentar decifrar o entendimento que a Igreja tinha, naquele momento, acerca dos atores sociais, seus fiéis, e neles o pobre e o povo, no entanto, dado nosso objeto principal, as questões relativas às manifestações de religiosidade, ganham maior interesse.

Ao focalizar a Evangelização e a Religiosidade Popular, o Documento de Puebla afirma que “a religião do povo latino-americano, em sua forma cultural mais característica, é expressão da fé católica. É um catolicismo popular”. (DP, 441).

Esta afirmação vem de encontro ao cerne do nosso trabalho. A sociedade latino-americana, de forma mais abrangente e, a brasileira, de forma mais específica, por todas as influências que sofreram, se configuram como católicas, mas repletas de componentes desclericalizados, espontâneos e marcadamente emocionais.

Apesar de apontar para a presença constante do pecado, o documento reconhece que “a fé da Igreja marcou a alma da América Latina, caracterizando-lhe a identidade histórica essencial e constituindo-se na matriz cultural do Continente” (DP, 445), cuja identidade está simbolizada na Virgem de Guadalupe.

Os bispos delegados do III CELAM entendendo que a realidade cultural dos povos latino-americanos abrange setores sociais muito extensos, apontam que a realização do povo tem a capacidade de congregar multidões e a Igreja, nesta circunstância, cumpre seu imperativo de universalidade. Assim, a religião popular não só é obra de evangelização mas “uma forma ativa com que o povo se evangeliza continuamente a si próprio” (DP, 450). No entanto, os bispos constataram que essa piedade popular não chegou a evangelizar certos grupos culturais autóctenes e os de origem africana, que possuem “riquíssimos valores” (DP, 451).

Apesar de enfatizar aspectos sócio-econômicos, anteriormente já apontados como responsáveis por injustiças, postergações e sujeições indignas, que contradizem os valores da dignidade pessoal e da irmandade solidária, o Documento justifica que a religião do povo latino-americano, muitas vezes, “se converte num clamor por uma verdadeira libertação e buscando uma convivência mais estreita, o povo cria ou utiliza alguns espaços para exercer a fraternidade, por exemplo: o bairro, a aldeia, o sindicato, entre outros” (DP, 452). E acrescenta que a carência de uma adequada pastoral “acarreta em falta de educação e catequese que atinge frontalmente os mais pobres” (DP, 455).

Neste sentido, Vendelino ESTANISLAU, colaborador do jornal católico Voz do Paraná afirmou que

um estudo mais acurado da Religiosidade Popular poderá elencar uma série de defeitos notáveis. Na linha da superstição, por exemplo, basta notar a magia, o fatalismo e a idolatria do poder que, constituem sérios obstáculos à evangelização da América Latina. Por outro lado, os elementos de piedade popular quando bem conduzidos são positivos para a evangelização, uma vez que se encontra fortemente enraizada a crença na Santíssima Trindade e na Providência Divina, na Virgem Maria, nos Santos protetores, expressão da fé, numa linguagem que supera todos os racionalismos (imagens, gestos, danças), além de grande sensibilidade para as peregrinações, o respeito ao sagrado, a integração dos sacramentos na vida pessoal e social (...) essas riquezas e facilidades não se encontram na Europa como herança cultural e religiosa pois os europeus perderam, após mais de mil anos de presença de fé na vida particular, política e econômica, o contato com a natureza e as fontes de vida, adentrando num mundo tecnificado (VOZ DO PARANÁ, 26.06.1982, p.9).

O episcopado latino- americano, reconhecendo a necessidade de ações pastorais imediatas no sentido de amadurecer a religiosidade do povo, listou algumas tarefas emergenciais de como evangelizar e catequizar adequadamente a grande maioria que foi batizada, mas que vive um catolicismo popular debilitado. Propôs dinamizar os movimentos apostólicos, as paróquias, as CEBs e os militantes da Igreja em geral, para que "sejam de maneira mais generosa fermento na massa". Essas ações significariam a revisão das espiritualidades, das atitudes e das táticas das elites da Igreja, a fim de que elas pudessem assumir o espírito do povo, de forma esclarecida e participativa nas convocações e nas manifestações populares. Quanto aos santuários, os lugares sagrados, os bispos delegados preconizaram uma transformação planejada para que se tornassem "lugares privilegiados" de evangelização, purificando-os de todo tipo de manipulação e atividades comerciais, particularmente os santuários nacionais, símbolos da interação da fé com a história dos povos latino-americanos.

Para tanto, segundo eles era necessário atender "pastoralmente a piedade popular das zonas rurais e indígenas" para que sua identidade e seu desenvolvimento "cresçam e se renovem com a doutrina do Concílio Vaticano II, preparando-os melhor para a transformação cultural generalizada", favorecendo a mútua fecundação entre liturgia e piedade popular a fim de "orientar com lucidez e prudência os anseios de oração e vitalidade carismática", e ainda, "inserir a grande riqueza simbólica da religião popular à liturgia, proporcionando-lhe um dinamismo criador que, devidamente discernido, há de servir para encarnar mais e melhor a oração universal da Igreja em nossa cultura".

Ao avançar em sua análise e focalizar as populações urbanas, o Documento de Puebla aponta para as “reformulações e as reacentuações necessárias da religiosidade popular, onde a piedade popular está se expressando espontaneamente em modos novos e enriquecendo-se com valores amadurecidos em seu próprio seio”.

Para isso, o episcopado privilegiou as manifestações populares de religiosidade, com participação das grandes massas “pela força evangelizadora que possuem” assumindo que “as inquietações religiosas, como angústia histórica, estão despertando, no fim do milênio e para que os filhos de Deus obtenham a paz necessária enquanto lutam no tempo” (DP, 461- 468). No entanto, vale lembrar que ele se refere apenas a aquelas que promovidas pela Igreja, sob as quais exerce total controle. As demais, as espontâneas, as dessacralizadas, não mereceram a sua atenção.

2.3. UNIDADE E PLURALIDADE DAS CULTURAS LATINO-AMERICANAS

As preocupações centrais de Santo Domingo mal haviam sido sinalizadas nos encontros anteriores. Medellín e Puebla, poucas referências fizeram à realidade multiétnica e pluricultural do continente. Puebla, por exemplo, lembrou os indígenas e afro-americanos somente quando os comparou com as feições sofredoras de Cristo, considerando-os “os mais pobres dentre os pobres” (DP, 34), sem apontar, no entanto, as marcas específicas de sua pobreza: a marginalização e a discriminação¹¹⁰ destes povos em razão de sua alteridade cultural.

Os bispos delegados, naquele encontro, apontando que a cultura urbano-industrial pretendia “ser universal”, apenas resvalaram no reconhecimento da existência de numerosos grupos culturais que “são convidados, e ainda mais, obrigados a integrar-se nela” (DP 421). Mais adiante, o documento questiona aquela universalidade, sinônimo de nivelamento e uniformidade, por não respeitar as diferentes culturas, “debilitando-as, absorvendo-as ou eliminando-as” (DP 427).

No entanto, logo depois, a Igreja respondendo, contrariamente, às tendências mundiais de unificação, promoveu o fenômeno da regionalização: a Igreja particular, regional ou local, o que tornou possível descobrir-lhes suas particularidades.

Isso, certamente, ajuda a explicar porque a Conferência de Santo Domingo, na República Dominicana, entrelaçada na sua preparação e realização¹¹¹, aos debates

¹¹⁰ Não se deve esquecer que estes povos foram, anteriormente, discriminados no interior da própria Igreja que lhes negava acesso às ordens sacras.

¹¹¹ O IV CELAM contou com a participação de importantes lideranças do continente, durante os 9 anos de preparação do encontro. Nesse período foram produzidos, a partir da orientação do papa, os textos que resultaram depois no Documento de Santo Domingo. Em 1990, uma comissão apresentou o anteprojeto do futuro encontro, intitulado “Elementos para uma reflexão pastoral em preparação à IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano”, que serviu de base para estudos e debates, que resultaram, em 1991, no Documento de Consulta, cuja reelaboração originou em 1991 no Documento de Trabalho, que serviu de sustentação para as discussões realizadas durante a Conferência, cuja ênfase recaía nos três temas centrais da futura conferência: a evangelização propriamente dita, a promoção humana e a cultura cristã (conforme prefácio de João Batista LIBÂNIO, à publicação do Documento de Santo Domingo: Conclusões, pela Ed. Loyola, 1992),

em torno do significado dos 500 anos da conquista das Américas e, portanto, de evangelização, propusesse como tema central desse encontro uma “nova” Evangelização, como forma de despertar “em nossas jovens igrejas o exercício da memória histórica”, especialmente quando já se pensava na entrada do III milênio do cristianismo e “a necessidade de inculturar cada dia mais profundamente o Evangelho” (KLOPPENBURG, 1994, p. 18).

Nesse sentido, frei Clodovis BOFF, atribuindo uma profunda dimensão à história, apontou que ela deveria “nos inspirar com seus acertos e advertir com seus erros” e acrescentou ainda que, “resta sempre muito a aprender de nossa história”, numa clara referência à “nova” evangelização e os cuidados que ela exige (1993, p. 792).

Clemente ISNARD, membro da Comissão Episcopal de Pastoral da CNBB, em comunicado à Revista Eclesiástica Brasileira, logo após o encerramento de Santo Domingo, apontou que, contrariando o desejo de um bom número de bispos brasileiros, “não houve um pedido solene e oficial de perdão aos povos indígenas massacrados pelos colonizadores e aos afro-americanos explorados vilmente como escravos” (1993, p.151).

Posição contrária foi defendida pelo bispo Erwin KRAUTHER, do Xingu, através da mesma revista, numa de suas próximas edições, quando afirmou que, juntamente com o Papa João Paulo II, “os membros integrantes da IV Conferência Geral do Episcopado pedimos perdão aos nossos irmãos e irmãs indígenas, afro-americanos e mestiços perante a infinita santidade de Deus, pelos fatos marcados pelo pecado, pela injustiça e pela violência”, reportando-se à Audiência Geral do dia 23 de outubro de 1992 ¹¹² (1993, p. 669).

¹¹² Dom Dadeus GRINGS também se refere a este fato, afirmando que aquele dia foi o dia penitencial, quando se pediu perdão ao Senhor, por todo o mal que foi praticado, ao longo destes cinco séculos, no continente. Para ele, se poderia pensar no descontentamento dos índios pela invasão de suas terras, por parte dos brancos, e a revolta dos negros pelo traslado forçado, “arrancados que foram de suas terras para serem escravizados no Novo Mundo, no entanto, há mais de um século, não existe mais, nestas terras, nem invasores nem escravizadores. Os que vivem neste continente, nasceram aqui, livres e iguais. Todos são cidadãos de seus respectivos países, com plenos direitos e deveres recíprocos” (1993, p.10). Entendemos que exatamente aí se encontra a chave desta intrincada questão, pois enquanto os progressistas esperavam um pedido oficial de perdão diretamente aos povos indígenas e, aos afro-americanos, o pedido de perdão foi feito a Deus.

Menos otimista foi a declaração, de um dos representantes da Delegação Pax Christi Internacional¹¹³, entidade aliada a organizações, sócio-políticas e eclesiais, comprometidas com a realidade da América Latina. Para seus membros, não basta um pedido de perdão, ou ainda a afirmação de arrependimento, “se este não for precedido de um compromisso expresso em favor dos direitos fundamentais da maioria marginalizada”. Mesmo porque, segundo este organismo,

pertencemos a povos que se enriqueceram pelo domínio e pela exploração nos últimos 500 anos. Sendo parte da Igreja Católica, o V Centenário é e foi para nós um motivo para uma profunda reflexão do papel da Igreja na conquista e colonização. Sem cair em “legendas negras” sobre o passado do cristianismo, achamos conveniente que a Igreja repense as ações pretéritas, reconhecendo que o anúncio do Evangelho se confundiu com a imposição da realidade dos mais fortes (VAN DE VEN, 1993, p. 164).

Após explicar que a entidade foi criada com o objetivo de intermediar uma reconciliação entre Alemanha e França, ao final da Segunda Guerra Mundial, o porta-voz desse movimento, recorrendo a um discurso do Papa João Paulo II afirmou que “a paz não se pode reduzir à ausência da guerra”. Assim, continuou ele, “enquanto a injustiça social continuar sendo institucionalizada, não podemos falar de paz.” (Ibid, id.).

Nessa trilha, Clodovis BOFF afirmou que a “Nova” Evangelização, a Promoção Humana e a Cultura Cristã, os três problemas-chaves priorizados em Santo Domingo, exigiriam a reflexão de um outro modelo de Igreja, uma vez que resolvê-los com o atual modelo tradicional, piramidal, centralizado e não-participativo, é impraticável. Portanto, seria fundamental “um novo perfil das bases eclesiais que deixariam de ser meras executoras de tarefas e passariam a exercer um poder deliberativo institucionalizado” (BOFF, 1993, p. 795).

Essa seria, de acordo com aquele religioso, a forma de encarar as exigências pastorais daquele momento, sem abandonar Medellín e Puebla, isto é, um compromisso com uma “nova” evangelização dos povos latino-americanos, com a sua promoção humana integral e com uma evangelização inculturada.

¹¹³ Este movimento católico internacional, sediado em Bruxelas, na Bélgica, tem seções nacionais em vários países, contabilizando dezenas de milhares de filiados. No Brasil, uma de suas mais importantes representações se faz através da Comissão Pastoral da Terra (CPT). A Pax Christi se ocupa, além da promoção da paz mundial e da luta pelos direitos humanos, da prática de políticas de não-violência, combate ao tráfico de armas e da promoção do desarmamento, entre outros projetos, muitos dos quais receberam o reconhecimento da ONU. – <http://www.paxchristi.com/index.htm>. Acesso em 18.01.2003.

No entanto, para o teólogo WILDERINK, assumir a inculturação do Evangelho, com a proposta de não preterir as raízes africanas, por exemplo, implicaria que esse processo, dentro do espaço eclesial, não se realizasse apenas como “um parêntese, um momento de festa e de respiro, para acomodar-se, em seguida, a um ritmo social que tem outros critérios” (1993, p. 157).

Essa colocação sugere que, novamente, apesar dos discursos oficiais, as estruturas internas da Igreja não estavam, como possivelmente não estejam, preparadas para transformar o discurso em prática. Quando o teólogo expressa sua preocupação com a ação, que deveria materializar a inculturação, certamente se refere aos aspectos supersticiosos dos cultos afros. Daí o questionamento: como a Igreja iria incorporar e conviver com esses fenômenos, repletos de magia se, ao longo de sua existência, ela os perseguiu continuamente?

Santo Domingo, posicionando-se pela diversidade étnica e cultural que modela diferentes identidades, não só sociais, como também religiosas, produziu uma ampliação no entendimento daquilo que, até então era considerado como “América Latina”, resultando na denominação “América Latina e Caribe”.

Em Puebla, o primeiro termo designava todos os povos do Continente, ao sul do Rio Grande, identificado no seu “radical substrato católico”. Em Santo Domingo, palco caribenho do encontro episcopal, segundo José Oscar BEOZZO (1993), modelado por uma agitada história colonial¹¹⁴, houve o reconhecimento de que o Caribe não se considera incluído na realidade latino-americana e que, a expressão “latino” não consegue recobrir sua diversidade étnica, cultural e religiosa, pois o “substrato católico” assume, muitas vezes, o perfil de um “substrato protestante”, seja ele anglicano, luterano, ou calvinista.

Esse mosaico político, étnico e religioso, foi ainda mais reforçado, no final da primeira metade do século XIX, por trabalhadores trazidos das colônias européias da Ásia, especialmente chineses além de hindus e indonésios, majoritariamente

¹¹⁴ O conceito latino, aplicável a Cuba e Santo Domingo e, em parte, a Porto Rico, já não o é às demais ilhas e mesmo às Guianas, colonizadas algumas, por latinos não ibéricos, como os franceses em Haiti, Guadalupe, Martinica e Guiana Francesa; dos ingleses em Bahamas, Jamaica, Granada, Santa Lucia, Saint Vincent, Trinidad e Tobago, Granadinas, Barbados, entre outras, dos holandeses em Curaçao, Aruba, Bonaire, e outras ilhas menores, além de Suriname, dos dinamarqueses nas Ilhas Virgens.

muçulmanos. A partir de 1850, outras correntes migratórias aportaram nessa região, japoneses, turcos e árabes em geral.

Toda esta diversidade assentou-se, porém, num “chão comum”, palco da chegada de alguns milhões de escravos africanos, ao longo de três séculos e meio. Assim, ao catolicismo ibérico, somaram-se outras expressões cristãs, das igrejas protestantes e ortodoxas, além de um universo religioso ainda mais diversificado, formado por judeus, islâmicos, budistas, entre outros.

Diante desse emaranhado religioso, que referenciais teóricos privilegiar e que metas evangelizadoras estabelecer? As do conflito e resistência ou, ao contrário, as do diálogo ecumênico e inter-religioso? A de continuar combatendo antigos sincretismos que há muito havia entrelaçado, no continente, crenças e ritos de matrizes européias com os de matrizes indígenas e africanas ou admitir a riqueza cultural, espiritual e religiosa desses povos e, reconhecer o longo processo de trocas que se direcionam para um cristianismo inculturado?

Para que essa trilha fosse percorrida, no entanto, era necessária uma revisão histórica da primeira evangelização, da europeização, da romanização, condição essencial para que se desenvolvesse uma evangelização inculturada que envolvia, naquele momento, pelo menos 50 milhões de indígenas e 100 milhões de afro-americanos.

Nesse sentido, BEOZZO (1993) indica três questões convergentes e complementares entre si: a primeira, se refere ao direito à existência das religiões indígenas e afro-americanas, à liberdade de culto, em equidade com as igrejas cristãs dos antigos colonizadores, católicos ou protestantes. No entanto, o autor reconhece que apesar de assegurado, na maioria das constituições, esse direito nem sempre o é nos costumes e na prática, tornando embrionário o reconhecimento destas religiões como interlocutoras do diálogo inter-religioso¹¹⁵.

¹¹⁵ Este problema já havia sido apontado anteriormente, no 1º Encontro da Assembléia do Povo de Deus (14-18/09/1992), em Quito, no Equador, quando foi levantada a questão do “macro-ecumenismo” que saísse dos marcos estreitos de um diálogo apenas católico-protestante e que se despojasse de preconceitos, abrangendo as muitas linguagens, cantos, símbolos, gestos, com as almas e os corpos em dança e em oração (apud BEOZZO, 1993, p. 815).

A segunda questão aponta para um caráter mais pastoral de uma dupla pertença e de uma dupla prática: a do catolicismo, de um lado, e a das religiões tradicionais, bastante difusas por todo o continente, de outro.

Finalmente, a terceira questão advoga o direito dos povos indígenas e das populações afro-americanas, já batizadas, viverem seu cristianismo, segundo suas raízes culturais e seus costumes, num claro reconhecimento de suas expressões populares de fé.

Como era de se esperar, diante de questões tão polêmicas, muitas foram as divergências entre os trabalhos primiciais e o resultado das votações para a elaboração do Documento Santo Domingo.

BEOZZO apontou alguns exemplos dos quais destacamos um, que segundo nosso entendimento, sinaliza o tom mediador que prevaleceu ao final do Encontro. Enquanto a Comissão defendia que a inculturação é um processo conduzido a partir do interior de cada povo e comunidade, devendo, por isso, ser articulado à tarefa da evangelização, com a dimensão das culturas e da libertação da opressão e marginalização dos povos do Continente, a perspectiva aprovada colocava, no centro da questão, a própria Igreja, fazendo dos povos e das culturas objeto de sua ação “com a mediação e linguagem de símbolos compreensíveis e apropriados, segundo o juízo da Igreja” (DSD 243)¹¹⁶.

Este argumento, nos parece ser a chave que responde, tanto a questão tratada em Santo Domingo, quanto à multiplicidade de culturas, quanto a dos pobres e do povo, focalizada em Medellín e Puebla. A Igreja, ao que tudo indica, não se dispõe a ir ao encontro do outro, do pobre, do povo, do índio, do negro. Antes, espera que todos eles venham a ela, se adaptando às suas diretrizes. Nessa trilha, podemos voltar um pouco mais no tempo e refletir, se não foi essa, em linhas gerais, a mesma postura adotada, no Vaticano II, em relação ao ecumenismo e aos irmãos separados?

Cabe ressaltar ainda que, todas essas divergências não se restringiam ao nível teórico, mas ao contrário, conduziam igualmente a uma distinta avaliação dos caminhos que se apresentavam para sua prática. A proposta de compromisso apresentada pela Comissão 26, é um exemplo disto, pois defendia uma inculturação litúrgica que acolhesse “com apreço seus símbolos, ritos, expressões religiosas assim como suas

¹¹⁶ Documento de Santo Domingo, doravante grafado DSD, acompanhado do número do parágrafo.

estruturas sociais e comunitárias, renunciando a todo etnocentrismo, colonialismo pastoral e todo tipo de discriminação racial". Por outro lado, alterando substancialmente esse entendimento, o documento final apontou para a necessidade de compatibilidade das eventuais mudanças exigidas pela inculturação com o "claro sentido da fé, mantendo o valor dos símbolos universais e em harmonia com a disciplina da Igreja" (DSD, 248).

Ao finalizar sua análise, BEOZZO afirma que Santo Domingo oscilou entre duas propostas, que não podem ser tomadas como conexas ou complementares, uma vez que exigem caminhos totalmente diversos para sua prática: Evangelização inculturada e Evangelização das culturas. Para ele, ficou, enquanto temática, reforçada a idéia de Evangelização Inculturada, mas a pragmática foi pensada pelo viés da Evangelização das culturas.

Da mesma forma, sem demonstrar muito entusiasmo quanto à "nova evangelização", José COMBLIN teoriza que o resultado, possivelmente, será a restauração da tradicional, pois consistirá, ainda que de forma velada, "em fazer o povo acertar o passo, com o auxílio dos membros mais influentes, dos setores ricos, através dos meios de difusão como a imprensa, o rádio e a televisão que, em outras palavras, significa uma opção preferencial pelas elites" (1993, p. 917).

O Documento de Santo Domingo esclarece, no entanto, que desde o Vaticano II, foi dada grande importância à participação de todos os fiéis na liturgia. Reconhece inclusive que, as manifestações de Religiosidade Popular tão arraigadas nos povos latino-americanos, não podem ser preteridas, pois "é preciso por em vinculação estas manifestações, com o culto litúrgico e, com a palavra de Deus, devidamente explicada mediante uma linguagem adaptada ao povo, facilitando o trabalho de uma maior centralização dos temas fundamentais da fé" (DSD, 560).

Os bispos delegados, demonstrando preocupação com uma participação consciente dos fiéis, enfatizaram a necessidade de que "as celebrações não tenham um tom exclusivamente intelectual, mas falem aos sentidos, à imaginação e inclusive à corporalidade do povo". Para que isso se efetivasse, antecipavam que nas celebrações, deveriam ser levados em conta, os diversos níveis de cultura e as diversas sensibilidades culturais, especialmente as dos jovens e as dos pobres de nossos povos.

Foram lembradas, nesse sentido, as peregrinações aos santuários, como ocasiões privilegiadas de catequese e de reconciliação com Deus, no sacramento do perdão. Nesse sentido, afirma o Documento, as celebrações nas romarias e outras festas populares, requerem um estilo próprio, em sintonia com a sensibilidade cultural do povo (DSD, 561).

As reflexões acerca da liturgia, já haviam apontado nessa direção. O episcopado latino-americano recomendava que os atos litúrgicos deveriam expressar mais claramente os compromissos morais que comporta. Assim, a religiosidade popular, “especialmente nos santuários deve voltar-se para a conversão. É mister fomentar e facilitar o acesso ao sacramento da reconciliação” (DSD, 240).

Tais constatações, certamente estavam ligadas à reflexão bíblico-teológica, que afirmava a necessidade de se reconhecer os valores positivos das manifestações populares de religiosidade, de tal maneira que seria um “erro irreparável qualquer ação pastoral que os pusesse levemente em perigo”.

Para evitar esse erro, diz o documento:

É preciso alimentar espiritualmente o povo com alimentos que possa assimilar, como é o que a religiosidade popular oferece. Por isso, é indispensável ajudá-lo com uma catequese que acompanhe a religiosidade popular, a aprender seu correto sentido¹¹⁷ (DSD, 475).

Um pouco mais adiante, o Documento afirma que os aspectos secundários presentes, nas muitas expressões de religiosidade popular, não devem ser suprimidos. Ao contrário, advoga que um paciente trabalho catequético deverá conectá-las, uma vez que as manifestações populares de fé são expressões privilegiadas de inculturação, apesar de não estarem depuradas de elementos alheios à autêntica fé cristã.

Por isso, os bispos apontavam, naquela ocasião, a necessidade de acompanharem, com atitudes pastorais, as várias formas de sentir e viver, compreender e expressar o Mistério de Deus, por parte dos diferentes povos latino-americanos, para que “purificados de suas possíveis limitações e desvios, possam encontrar seu lugar próprio em nossas igrejas locais e em sua ação pastoral” (DSD, 38).

¹¹⁷ Naturalmente, todas as manifestações espontâneas de fé, desvinculadas da estrutura institucional, são consideradas incorretas, portanto impossíveis de serem reconhecidas.

Ao enfatizar sua fidelidade ao Concílio Vaticano II e, ao seu modo, reconhecer a piedade popular, sobretudo, quanto à devoção na Santíssima Virgem, às peregrinações aos santuários e às festas religiosas, o Documento alerta que, se os pastores não se empenharem em acompanhar e, ao mesmo tempo, purificar essas expressões, o secularismo¹¹⁸ impor-se-á mais fortemente ao povo latino-americano e a inculturação do Evangelho será ainda mais difícil.

Este parece ser o gancho perseguido durante todo o período de nossa pesquisa. Em 1992, quando a Igreja latino-americana se posiciona pela depuração das expressões piedosas, percebemos que, nesse sentido, não houve avanços significativos, apesar dos promissores discursos oficiais.

No início da década de 1960, portanto, pouco antes do Concílio Vaticano II, o frei Boaventura KLOPPENBURG, expressando-se através de uma publicação mariana, defendeu a urgência em promover uma “campanha de purificação para eliminar da vida religiosa do povo, todos os elementos supersticiosos inconciliáveis com uma vida autenticamente cristã”. Evidencia-se, comparando essa fala com a terminologia usada em Santo Domingo, a permanência de uma mesma mentalidade, pois até mesmo os argumentos e as expressões, se mantiveram. Será que podemos esperar por mudanças, sobretudo, no plano prático, quando até mesmo a semântica foi mantida, apesar de terem se passado mais de quatro décadas, um concílio e três encontros do bispado latino-americano¹¹⁹?

Para KLOPPENBURG, muitos fiéis católicos, abertos, ou “escondidamente”, recorriam às “rezas fortes”, cujas finalidades estariam relacionadas majoritariamente à vida terrena, como desarmar inimigos, garantir fidelidade, obter riquezas, garantir sorte nos negócios, resolver situações difíceis, curar as mais diversas doenças e, naturalmente, mau olhado. Além disso, o clérigo critica sarcasticamente as “correntes de oração” e, finalmente alerta que “toda e qualquer oração, mesmo vendida às portas de

¹¹⁸ Secularismo definido pelo próprio Documento é um fenômeno da descrença, de negação a Deus uma vez que, para os que assim se posicionam, todas as realidades se explicam por si mesmas. No entanto, deve-se distinguir esta posição secularista do processo de “secularização”. Este último, sustenta que as realidades materiais da natureza e do homem são, em si “boas”, e por isso suas leis precisam ser respeitadas. Além disso, a liberdade se destina à auto-realização humana, sendo respeitada por Deus. Diferente do secularismo, o “indiferentismo” se relaciona àqueles que repelem qualquer religião porque a consideram inútil ou até mesmo nociva para a vida humana. Por isso, os termos não se equivalem e, portanto, nenhuma pode apresentar-se como única e verdadeira. (DSD, 153)

¹¹⁹ Como não trabalhamos nessa pesquisa a ação episcopal de outras esferas geográficas, nosso questionamento aponta apenas para a realidade latino-americana.

um santuário, quando não traz o *Imprimatur* das autoridades eclesíásticas, deve ser rejeitada, sem nenhum escrúpulo" (ESTRELA DO MAR, 1961, p.14-5).

Tal posicionamento reforça a idéia de que a Igreja reconhece a existência de múltiplas práticas de religiosidade popular, mas as coloca, estritamente, sob sua custódia. Apesar dos avanços empreendidos com a superação da romanização mas, sem abandonar seus tradicionais paradigmas, a Santa Sé, se dispôs a repensar a sociedade moderna, assumindo inclusive, em alguns momentos, discursos "aggiornados", que deixavam transparecer um novo entendimento da realidade social, sobretudo em Medellín e, de forma, um pouco mais limitada, em Puebla.

Os posicionamentos defendidos pela ala progressista da Igreja, sobretudo, no episcopado latino-americano, encontraram forte resistência por parte dos conservadores, destacadamente o episcopado europeu que, conseguiu reverter o encaminhamento das questões sócio-culturais populares, como se pode identificar no encontro de Santo Domingo. Da abordagem do pobre e do povo, passou-se às questões culturais. Diluiu-se a problemática, das condições de vida da maioria da população latino-americana, num amplo leque cultural, que pretende abordar desde as raízes dos povos, seus costumes, como adaptar sua vivência religiosa, de acordo com as ortodoxias católicas.

Sem preterir totalmente o pobre ou mesmo a religiosidade popular, a hierarquia clerical conseguiu abrandar a polêmica problemática anterior, numa discussão mais conceitual, suavizando o contorno de sua realidade, ao mesmo tempo em que procura normatizar a maneira pela qual os povos latino-americanos expressam e materializam a sua fé, uma vez que a Igreja só reconhece e legitima as práticas religiosas sob seu controle. Daí a ênfase na "purificação" dessas práticas, excluindo quaisquer outras não previstas no Direito Canônico.

Dito assim, pode-se pensar que esta questão foi considerada de pouca importância pela hierarquia eclesial. No entanto, nossas pesquisas revelam que, nos anos 70, pouco antes da Conferência de Puebla, a religiosidade popular foi alvo de muitos estudos e debates internos, em diferentes níveis.

Um exemplo expressivo foi a Semana de Estudos de Religiosidade Popular, realizada em março de 1977, no Santuário de Fátima, numa realização conjunta com o

Instituto Superior de Estudos Teológicos – ISET, de Coimbra, em Portugal. Ao final deste encontro, a síntese apontava três questões fundamentais: a gênese e evolução atual dos problemas da religiosidade popular, os sacramentos e a interpretação dos sentidos mágicos, simbólicos, imaginários, místicos e festivos, comprovando a necessidade que o próprio clero, ou pelo menos, parte dele, sentia em repensar e debater esta questão (VOZ DO PARANÁ, 26.03.77, p. 7).

Antecipando-se um pouco, a Igreja local se mostrou sensível quanto a esta questão, realizando meses antes, um encontro com o especialista em Sociologia da Religião e pesquisador do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais – CERIS¹²⁰, o professor Pedro de Assis Ribeiro de OLIVEIRA¹²¹ que, entrevistado pelo semanário católico VOZ DO PARANÁ (16.10.1976) afirmou que a partir de 1970, o estudo sociológico da religião no Brasil havia aumentado muito, mas não com a mesma conotação de religiosidade popular dada pelo enfoque insitucional.

Segundo ele, com a tendência mais racionalista constatada nos países europeus, a Igreja passou a se preocupar mais com o estudo das vivências religiosas populares, apesar de já identificar naquele momento, que apesar dos avanços defendidos desde o Vaticano II, a Igreja ainda se mantinha “intelectualizada e muito romana”.

Arriscamos dizer que, de lá para cá, praticamente não ocorreram mudanças significativas no tratamento dispensado pelo Vaticano às manifestações populares de fé. Na defesa de sua hegemonia e de suas ortodoxias, a hierarquia eclesiástica procura manter o controle das práticas religiosas populares. Não raro, deslegitima aquelas que não nasceram no seu interior.

No entanto, vale lembrar que, em algumas circunstâncias, apesar de seus esforços, a hierarquia não consegue extinguir determinados cultos devocionais e, por isso, acaba por cooptá-los, a fim de exercer controle direto sobre eles. Um exemplo expressivo desta situação é o que aconteceu com a “santidade popular” de padre Cícero, em Juazeiro do Norte (CE).

A elite eclesiástica tentou, durante um longo tempo, por fim às peregrinações, às festas, aos ex-votos oferecidos ao “santo milagreiro”. Sem atingir seu objetivo, a Igreja

¹²⁰ Órgão autônomo mas criado pela CNBB.

¹²¹ O sociólogo lista outros centros de pesquisa religiosa além daquele que representa, destacando o Centro de Estudos da Religião, da USP e da UNICAMP.

se direcionou de forma contrária. Sem alarde, sem condenar as manifestações de piedade popular, incorporou esses festejos à igreja local, apesar de que, oficialmente, não reconhece a santidade do Padre Cícero. Mesmo porque, uma santidade para ser legitimada pela Igreja tem que ser submetida a um duro e longo caminho burocrático e, muitos processos se arrastam, às vezes, por muitas décadas ou mesmo, séculos. Os processos de candidatos a santos que apresentam problemas, segundo as exigências vaticanas, podem não superar os trâmites e com isso, não legitimar a santidade, como será abordado a seguir.

CAPÍTULO 3: OS SANTOS DA IGREJA E A DEVOÇÃO A OUTROS SANTOS

3.1. VIRTUDES HERÓICAS E TAUMATÚRGICAS

O culto aos santos configura-se como um dos principais elementos do cristianismo. Tradicionalmente, a devoção a centenas de divindades do panteão católico pode ser entendida como um dos pilares desta religião, sobretudo por seus aspectos doutrinários e identitários.

Santidade é um termo aplicado pelas Sagradas Escrituras para designar a qualidade do que é essencialmente divino. Do hebraico, santo e santidade significam separado, segregado e são termos que se relacionam com Deus, “separado do profano, o Santo dos Santos, o único absolutamente Santo” (MACHADO, 1995, p.13).

No livro da Gênese (2, 2-3), os sacerdotes indicaram bem essa diversidade afirmando que “Deus abençoou e santificou o sétimo dia, porque foi nesse dia que Deus descansou de todo o seu trabalho como Criador”, evidenciando o entendimento dicotômico de sagrado e profano pois, seis dias são profanos, de trabalho, e um sagrado, de exaltação a Deus.

Nesse contexto, o termo santo era utilizado para designar o que está próximo Dele, ou lhe é consagrado, quer se tratasse de lugares, como o Templo de Jerusalém, como também de pessoas, especialmente os sacerdotes que se dedicavam inteiramente ao serviço de Javé, por isso, considerados “testemunhas do Inefável, cabendo-lhes a tarefa de propagar a pureza ritual, sem a qual não se obteria os efeitos do culto, conforme indicado na “Lei de Santidade” do Levítico (17-26). No sentido de coletividade, os hebreus se reconheciam como ‘povo santo’ por terem sido escolhidos por Deus para Sua revelação e, por isso, eles entendiam que não podiam mais viver como os demais povos, ainda desconsagrados.

No Novo Testamento, o ideal de santidade se realizou plenamente através de Jesus Cristo, cujo mistério está ligado ao da Santíssima Trindade, em que o Filho reflete integralmente o esplendor do Pai. Nesta perspectiva, a santidade consiste pois em amar

como amou o próprio Cristo, enquanto o 'novo povo santo' é representado agora pela incorporação de todos os batizados, judeus e pagãos.

Com os profetas, algumas vezes identificados como santos, a idéia de santidade adquiriu um sentido voltado para a moralidade e para o espiritual, afirma o teólogo francês DOUILLET (1960), em que os santos realizam de maneira excelente aquilo que todo cristão deveria querer ser, se tivesse consciência de sua vocação.

No sentido ontológico, segundo Romualdo RODRIGO (1988), advogado da Congregação das Causas dos Santos, não há diferença entre a santidade do cristão medíocre e a santidade daquele que pratica as virtudes em grau heróico e por isso está intimamente unido a Cristo, porque a santidade não é outra coisa senão a comunhão com Deus.

Assim, raciocina ele quanto mais íntima for essa união, maior será o grau de santidade da pessoa. Os santos oficiais são os gigantes da santidade porque os cristãos comuns que não alcançaram ainda uma íntima união com Cristo, são 'santos pequenos', não cresceram suficientemente, não ultrapassaram os limites da mediocridade.

Para Caro BAROJA (1995), no entanto, o conceito de santidade é muito mais amplo e relativo, podendo ser aplicado de maneiras distintas, uma vez que, personagens considerados santos em determinadas sociedades, podem não ser aceitos em outros, pois os referenciais para seu reconhecimento, ultrapassando a esfera religiosa, reportam-se ao cultural, ao político, de cada época e local, num processo constante, ainda que lento, de mutação.

Nesta mesma trilha, Dominique JULIA afirma que

as mudanças religiosas só se explicam se admitirmos que as transformações sociais produzem nos fiéis modificações de idéias e de desejos que os obrigam a alterar partes de seu sistema religioso. Há uma continuidade de ida e volta, uma infinidade de reações entre os fenômenos religiosos, a posição dos indivíduos no interior da sociedade e os sentimentos religiosos individuais (1976, p. 106).

Assim, perseguindo o pensamento durkheiminiano¹²² de que a religião é a condição de vida em sociedade, em todas as épocas e que não há grupos sociais que não sintam necessidade de manter e reafirmar, a intervalos regulares, os sentimentos e as idéias coletivas que fazem sua unidade e, sobretudo, sua identidade, Servilio CONTI indica que

em cada época da história da Igreja surgiram, providencialmente, modelos novos de santidade conforme as necessidades dos tempos, mas que também, pode-se encontrar modelos de santidades que se repetem, em diferentes momentos, denotando a permanência ou a retomada de alguns perfis (1997, p. 516).

O historiador e hagiólogo André VAUCHEZ (1987), compartilhando deste parecer, observa que o conceito de santidade encontra-se na maior parte das religiões, com um significado ambivalente, mas evocando sempre, uma ruptura da condição humana, assim como uma possibilidade de estabelecer uma relação com o Divino susceptível de efeitos purificadores.

Nessa linha, indica o autor, na antiguidade greco-romana, esse conceito era aplicado à qualidade das divindades celestes e de alguns poucos homens, considerados semi-deuses, por terem sido agraciados com poderes sobrenaturais, como a imortalidade, a magia e o privilégio de viverem nos Campos Elíseos ou entre os deuses do Monte Olimpo. Porém, esta santidade jamais qualificava um homem vivo, ainda que alguns exemplos de seres excepcionais, como o herói Hércules, pudessem ascender à esfera da perfeição e da imortalidade, remetendo-os, de uma certa forma à excepcionalidade e, por isso, ao mundo dos deuses.

Já para a tradição oriental, VAUCHEZ aponta que

a santidade também era tida como um elo entre o plano natural e um patamar superior, alcançado por meio de uma purificação espiritual que afastava o homem das coisas do mundo, como os pensamentos maculados e os prazeres terrenos do corpo, aproximando-o do Divino, através da sabedoria, virtudes, meditações e sacrifícios, como o jejum e o isolamento (1987, p. 289).

¹²² Para Emile DURKHEIM (1983) a força religiosa nada mais é do que o sentimento que a coletividade inspira a seus membros, mas projetado para fora das consciências que o experimentam. Para objetivar-se, ele se fixa em um objeto que se torna sagrado.

Com a difusão do cristianismo, a noção de santidade se tornou um elemento de grande importância para a compreensão de certas civilizações e épocas. Os evangelistas, sobretudo João (1, 1-2), sublinharam com insistência a originalidade do Cristo, e o seu apelo universal à santidade, dirigido por Deus a todas as criaturas, mesmo porque com sua palavra e ação, Jesus teria transformado as relações dos homens com Deus e dos homens entre si.

Mais tarde essa situação foi evidenciada por Paulo de Tarso, ex-fariseu e apóstolo dos gentios, na Primeira Carta aos Coríntios (1,2), quando ele aponta para todos os bens e poderes de que são acumulados já na terra “aqueles que foram santificados em Cristo Jesus, chamados a ser santos”.

Assim, no contexto dos primeiros tempos da Igreja, foram considerados santos e venerados pela comunidade de fiéis, a Virgem¹²³, os apóstolos e os mártires¹²⁴ - os testemunhos privilegiados de Cristo - uma vez que o próprio cristianismo teve seu início com o culto do Cristo martirizado.

As perseguições aos cristãos, promovidas pelos imperadores, frente a recusa deles em reverenciarem os deuses romanos e de se sujeitarem ao culto imperial, visavam enfraquecer o Cristianismo e reduzir o número de seus adeptos. Entretanto DOUILLET apontou que

o exemplo dos inúmeros mártires contribuiu para fortalecer a coesão das comunidades cristãs e para a aceitação da nova doutrina pelas camadas populares, uma vez que podiam implorar graças para todos os seus pecados pois aqueles haviam lavado os seus com seu próprio sangue. Além disso, a condição de santos, permitia a eles, por sua exemplar imitação de Cristo, desenvolverem seus poderes taumatúrgicos, operando os mais variados milagres, mas, de forma mais acentuada, as curas sobrenaturais (1960, p.23-24).

Para Kenneth WOODWARD (1992) a questão não parece ser tão simples e, por isso, advoga ser difícil, após dois mil anos, avaliar o que representou como inovação, o culto cristão dos seus mortos martirizados e o impacto que provocou na sociedade

¹²³ Os católicos veneram a Virgem Maria, Mãe de Jesus desde os primeiros tempos do cristianismo, exemplo de um dos mais expressivos fenômenos culturais, de longa duração. O Concílio de Éfeso (431) defendeu a sua maternidade divina e a reconheceu como intercessora junto ao Cristo. No Concílio Vaticano II, os bispos delegados, no *Lumen Gentium* a invocaram com os títulos de Advogada, Auxiliadora, Medianeira e Protetora.

¹²⁴ Por isso o relato de São Lucas do martírio de Estevão (Atos dos Apóstolos, 6-7), o aponta como o primeiro mártir do cristianismo. Sua prisão, julgamento e morte, corresponde à própria trajetória do Cristo, incluindo o pedido de clemência a Deus para seus algozes.

romana. Reportando-se ao filósofo Ernest BLOCH, WOODWARD defende que não foi a moralidade do Sermão da Montanha que permitiu ao cristianismo vencer o paganismo romano, mas a crença na ressurreição do Cristo.

Num período em que os senadores romanos disputavam para ver quem receberia mais sangue de um novilho sacrificado na sua toga, julgando que isso os afastaria da morte, o cristianismo estava na competição pela vida eterna, pela transcendência, não pela moralidade. Nessa perspectiva, o autor entende que, se os primeiros cristãos tivessem dito que só o Cristo podia vencer a morte, sua religião não teria vencido o paganismo romano.

Assim, o que, possivelmente, teria impressionado os não-cristãos, era o culto dos mártires da religião emergente. Eles que foram torturados, que tiveram seus membros quebrados e queimados, que sofreram suplícios com toda sorte de implementos de tortura para que negassem sua fé, acabaram por promover a crença de que o seu espírito, embora no céu, permaneceria também nos seus túmulos, o *locus* privilegiado para o culto dos mortos.

Desta forma, a devoção aos mártires emergia espontaneamente como fruto de entusiasmo e de veneração dos fiéis que os consideravam heróis da cristandade perseguida¹²⁵, enquanto o consentimento e a oficialização do culto cabia às autoridades eclesiais, por isso, desde cedo, as Igrejas particulares se preocuparam em recolher as Atas dos Mártires, com o nome, data e tipo do martírio e do sepultamento, para que a memória não se perdesse com o tempo. Surgiram desta forma os martiriológicos e os calendários para a celebração do aniversário do martírio, com destaque para o Martiriológico Romano¹²⁶.

Romualdo RODRIGO (1988) aponta que na época de Constantino (324-337), o culto aos mártires alcançou um grande esplendor, marcando sua expansão no mesmo

¹²⁵ A causa principal dessas sangrentas perseguições se devia ao caráter monoteísta do cristianismo e a recusa dos cristãos em reconhecer os deuses romanos e praticar o culto imperial, forma de legitimação religiosa do despotismo dos soberanos. Dessa forma, num império em que o poder tinha um caráter político-religioso, a crítica dos cristãos convertidos ao culto imperial era encarada pelas autoridades como um ato de subversão, passível, portanto, de punição.

¹²⁶ DOUILLET (1960) enumera as transformações ocorridas nesse livro da Igreja Católica e esclarece que muitos santos cujos cultos não foram autorizados pela hierarquia eclesial, constam apenas dos martiriológicos particulares das dioceses ou das ordens religiosas, como um suplemento da listagem oficial.

compasso da expansão da Igreja. Peregrinações eram organizadas às catacumbas¹²⁷ e se oferecia em sua honra a Eucaristia.

Com o tempo, muitos cultos deixaram de ser locais e se estenderam por todo Mediterrâneo. RODRIGO adverte, no entanto que, apesar das provas dos martírios, não se pode falar em um processo canônico como se entende hoje, especialmente ao referente às provas dos milagres. Exigia-se apenas um exame crítico das atas do martírio e o juízo do bispo da Igreja local de quem dependia a autorização para o culto. Era fundamental, antes desta permissão, constar dessa análise se o agressor havia inferido a morte por ódio à fé e se o mártir a havia aceitado voluntariamente por amor ao Cristo¹²⁸.

Para aqueles cristãos, no dizer de RODRIGO, a extensão do culto a outras figuras, além de Jesus, foi um desenvolvimento orgânico da sua fé e da sua vivência religiosa. O martírio era o selo de total submissão ao Cristo¹²⁹, portanto, ser santo era morrer, não só por Cristo, mas 'como' ele, de tal forma que, santidade e martírio tinham, basicamente, o mesmo significado para o imaginário cristão, daquela época¹³⁰.

Naquele período e, por mais dois séculos, a perseguição romana foi tão acentuada e pontual que ser cristão era assumir o risco de um possível martírio. Assim, venerados por suas virtudes, os santos eram os mortos reconhecidos como excepcionais por outros cristãos que em torno daqueles formavam um culto popular, porque

¹²⁷ Durante 300 anos os cristãos foram enterrados nos subterrâneos de Roma, ao longo de 18 Km de túneis. Inscritões e súplicas encontradas nesses cemitérios atestam a reverência e o culto a esses mártires, além de refletir a crença na imortalidade da alma e na estreita comunicação dela com o Cristo. Em 1949, arqueólogos descobriram, após demoradas escavações, o túmulo de São Pedro Apóstolo, debaixo do altar-mor da Basílica de São Pedro, no Vaticano, que morreu martirizado ali mesmo, no ano de 67 (VOZ DO PARANÁ, 02.08.1964, p. 2).

¹²⁸ Cabe ressaltar, no entanto, que o martírio não produziu santos apenas no alvorecer do cristianismo. Em fins de 1998, a holandesa Edith Stein se tornou a primeira santa da Igreja Católica, nascida judia que se converteu ao catolicismo em 1922. Anos depois se tornou freira carmelita com o nome de Teresa Benedita da Cruz. Durante a II Guerra Mundial, morreu na câmara de gás, em Auschwitz, na Polônia. O destino trágico, fez dela o símbolo cristão do holocausto e serviu de base para um rápido processo de beatificação em 1987. Setores judeus acusaram Roma de tentar usurpar a tragédia judaica em seu benefício, uma vez que o martírio da freira ocorreu por sua origem judia (CORNWELL, 2002).

¹²⁹ Como mais tarde seria a Alá, na doutrina islâmica.

¹³⁰ Neste contexto até os dois pilares da Igreja apostólica, Pedro e Paulo, os fundadores da Igreja Romana, foram posteriormente considerados santos, não por seu papel de liderança no seio das comunidades cristãs, mas por terem sido martirizados pelos romanos, o que os habilitava a serem cultuados como divindades, preservada sua memória de heróis e os projetava como exemplos para os demais cristãos (PADOVESE, 2002).

nenhuma prisão os atemorizava, nenhum cárcere, nem exílios, nem fome, nem fogo, nem dilaceramento dos corpos pelas feras ou suplícios. Pela fé, combatiam até o derramamento de sangue, não apenas homens, mas mulheres, meninos impúberes e virgens delicadas (MACHADO, 1995, p. 134).

Alterações marcantes foram identificadas no final da Antigüidade Clássica, com a diminuição das perseguições, a partir do início do século IV, quando dentre os santos mais famosos, passaram a figurar os eremitas e anacoretas, possivelmente por sua capacidade de superar os limites normais da condição humana como nutrição, repouso, desconforto, sofrimentos, abstinência sexual, isolamento familiar, configurando-se como verdadeiros estranhos no mundo¹³¹ mas, ‘amigos de Deus’, uma vez que seu tempo era consagrado à oração, dando-lhes a garantia de estarem “aptos a intervir com liberdade nos assuntos de quem solicitasse a sua intercessão” (VAUCHEZ, 1987, p. 291).

Para Serge MOSCOVICI, nessas condições, aqueles homens se assemelhavam a deuses, uma vez que “o sacrifício faz o humano se comungar com o divino e, portanto, aqueles que o realizam, adquirem as propriedades sagradas do deus de quem consomem a carne” (1990, p. 59).

Os ascetas, afirma DOUILLET, lentamente, foram ganhando notoriedade como heróis da fé, pois

que não buscavam os sofrimentos mas se impunham privações para não ceder às tentações dos sentidos pela penitência voluntária. O sepultamento deles, com o passar do tempo, foi sendo revestido de solenidade, simbolizando a ‘deposição’ de seus corpos, também martirizados, e seus nomes também passaram a figurar na lista dos martiriológicos (1960, p. 58).

Ao lado dos martírios e do ascetismo, a virgindade consagrada se tornou, igualmente, modelo de santidade enfatizada pela Igreja Católica desde o seu início.

¹³¹ Um dos mais cultuados pela Igreja Católica, nesta tipologia santoral, foi Santo Antão, o Santo da Renúncia, ou Santo Antonio, o Eremita. Nascido no século III, no Alto Egito, de rica família cristã, após precoce orfandade, distribuiu seus bens entre os pobres e estabeleceu-se no deserto, jejuando, se autoflagelando, para vencer seus inimigos. Assim como para o Cristo, o diabo era, para ele uma realidade concreta. René FULOP-MILLER (1987) assegura que foram necessários mais de 20 anos de vida ascética até que Antão conseguisse vencê-lo. Notícias de que o eremita obtivera sucesso contra o “inimigo do homem” se espalhou pelo oásis e caravanas afluíram para ver o “santo”. Alguns resolveram aprender seu segredo e formaram uma comunidade de eremitas. Após ensinar-lhes, Antão isolou-se ainda mais e quando “ouvira a voz de Deus”, voltava ao convívio dos homens para transmitir-lhes o que ouvira. Nessa época, soldados vindos de Alexandria tinham como missão acabar com aquelas comunidades. Antão entregou-se ao Imperador Maximino Dario que garantia que o declínio do império se devia ao desprezo aos velhos deuses, que se encontravam encolerizados pela tolerância que se tinha com o “Deus dos cristãos”. Libertado após o Édito de Milão (313), tornou-se o símbolo da obediência e da renúncia.

Para Peter BROWN (1990), tal fato se deve às muitas associações acumuladas ao longo de séculos em torno das sacerdotisas virgens pagãs, como as profetizas da Antiga Grécia e as Vestais romanas. Aquelas sociedades não entendiam a virgindade como uma perfeição há muito perdida, ou como um estado primevo da humanidade que pudesse ou devesse ser resgatado por homens ou mulheres. Antes, aquelas comunidades recrutam suas virgens, votando-as ao serviço dos deuses e, libertando-as posteriormente para que contraíssem matrimônio.

Assim, o que estava em jogo, era uma suspensão arquitetada, do processo normal, mediante o qual as jovens se deslocavam ininterruptamente da puberdade para a geração de filhos. As jovens virgens escolhidas para renunciarem ao convívio conjugal, mesmo que temporariamente, aguçava a consciência dos demais para o fato de que o casamento e o parto eram o destino incontestável das outras mulheres.

Esta análise, ao que tudo indica, reforça o princípio durkeiminiano de que uma comunidade religiosa se estabelece, sobretudo, através do seu sentido de pertença, especialmente, quando “depois de cumpridos os deveres rituais, voltamos, para a vida profana com mais coragem e ardor, não somente porque nos colocamos em contato com uma força maior de energia, mas também porque nossas forças se refizeram” (1983, p. 222).

No Antigo Testamento, a virgindade como abstenção praticada por motivos superiores era desconhecida, mas era valorizada como preparação para o casamento e assim, os sacerdotes só podiam se casar com virgens (GÊNESE 22, 16).

Já no Novo Testamento, novas perspectivas foram abertas, especialmente com a Primeira carta de Paulo aos Coríntios, por volta do ano 56, num momento em que a Igreja primitiva pregava o fim do mundo e a manifestação final e gloriosa do Messias. Assim, na visão de Paulo, a virgindade era vista como uma forma de empenhar-se totalmente ao testemunho do Evangelho e, por isso, a virgindade passou a ser entendida como *propter regnum coelorum*, um estado de alma, preferível ao casamento por se constituir em um devotamento integral ao Senhor (COR 7, 32-35), ou ainda, que os que permanecessem virgens, estariam desapegados das coisas terrenas e, no mundo futuro, seriam semelhantes aos anjos, aos filhos de Deus (LC 20, 34-36).

Oswaldo Gomes MACHADO (1995) aponta que a castidade também foi exaltada por São Justino como expressão típica da moral cristã, ou quando se buscava nela a fonte do amor de Deus, conforme expressão de São Clemente, ou ainda, como a forma mais ampla e independente de martírio, segundo Orígenes, da escola da Alexandria.

De qualquer forma, para ser merecedor da santidade, um homem deveria “agir como um santo, imitando a Deus e mantendo-se puro dos pecados” (EFÉSIOS 5, 1-20).

Por isso, no processo de santificação dos mortos, afirma VAUCHEZ (1987), faz-se necessário a sacralização de suas vidas. Remetendo-se, sobretudo, às práticas medievais, o autor focaliza o momento em que a Igreja construía a santidade de eclesiásticos e monarcas, canonizando-os por seus “grandes serviços” àquela instituição, especialmente os fundadores de santuários e mosteiros, ofuscando a popularidade anterior dos consagrados à ascese.

Desta forma, enfatiza a historiadora Maria de Lourdes dos SANTOS,

o nobre, potencialmente santo, deveria congrega as origens e as qualidades do chefe cristão e ter governado seus domínios como bom súdito da Igreja. Nesse caso, a santidade era concedida como uma forma especial de reconhecimento aos préstimos que a nobreza prestava à fé católica (2000, p.35).

A partir do século XI e da Reforma Gregoriana, o papado reagiu contra todas as formas de sacralização do poder laico, reservando-se o direito de santificação de ‘qualquer servo de Deus’ e de autorizãr que lhe fosse instituído um culto litúrgico. Em pouco tempo, firmaram-se os processos de canonização, fundamentados na vida virtuosa e nos milagres atribuídos a eles, numa época em que os dogmas fundamentais do Cristianismo eram atacados por muitas práticas heréticas e por outros grupos religiosos, como os cátaros¹³², por exemplo, que procuravam reafirmar o seu vigor ascético.

No século seguinte constituiu-se a reserva pontifícia do direito de canonização, pois, até então, o culto popular era ratificado pelo bispo, o que equivalia à canonização. Doravante só o papa tinha o poder de se pronunciar, em última instância sobre a santidade de um servo de Deus e de autorizar seu culto litúrgico. A *sanctione* de Roma

¹³² Cátaros ou albigenses, hereges do sul da França, que entre os séculos XII e XIII, professavam uma doutrina dualista maniqueísta, segundo a qual o Universo foi criado e era dominado por dois princípios antagônicos e irreduzíveis: Deus ou o bem absoluto e o mal absoluto ou o Diabo.

tinha por alvo, segundo DOUILLET, garantir maior prestígio das relíquias, na diocese do santo, e assegurar nas dioceses vizinhas, a autenticidade do novo santo, pois a fantasia que freqüentemente inspirava as canonizações locais tinha diminuído o seu crédito¹³³.

Assim, tempos depois se firmaram as investigações ordenadas por Roma sobre a vida, as virtudes e os milagres dos candidatos a santos, constituindo-se em verdadeiros instrumentos de seleção dos *sanctus*, tema que será tratado, com maior profundidade mais adiante. No entanto, pode-se ressaltar, desde já, que a afirmação, dessas novas estruturas, atestava mais do que a centralização da hierarquia eclesiástica e a subordinação de todos a ela, promoveram um novo entendimento no significado de santidade uma vez que sublinhavam a transcendência da natureza divina do santo.

Nessa perspectiva, o teólogo Ricardo Willy RIETH defende que, tal característica pressupunha uma identificação profunda com a vida de fé dos santos pois “seu exemplo deveria animar o homem simples a suportar sofrimentos semelhantes aos que eles, os santos, haviam suportado” (2000, p. 854).

O culto a São Francisco de Assis reflete bem tal situação. No início do século XIII, a Igreja Católica vivia um período de fausto. Estava distanciada dos mais pobres que chegavam em grandes contingentes para as cidades européias em crescimento. À revelia da hierarquia eclesial, a população adotou o culto a esse símbolo da pobreza virtuosa¹³⁴, assim como de outros exemplos, especialmente com o advento de novas ordens e de um novo tipo de apostolado, o dos frades pregadores que despojados de seus bens, viajam a pé, percorrendo vilas e castelos distantes. Dentre eles, destacou-se também frei Antonio, mais tarde Santo Antonio de Pádua (ou de Coimbra), que de forma semelhante a Francisco de Assis, desenvolveu uma ampla ação caritativa. Tendo se tornando conhecido pelo dom da palavra, recebeu a incumbência de assumir a pregação contra hereges. Foi canonizado em 1232 e, poucos anos depois, foi declarado *Doctor angelicus*, Doutor da Igreja (PADOVESE, 2002).

¹³³ Alexandre III (1157-1181) foi quem decidiu que dali por diante as causas de canonização seriam reservadas à Santa Sé e que sem autorização de Roma, ninguém teria direito de cultuar publicamente a um homem “ainda que ele operasse milagres”. Do século XII ao XVII, a Igreja foi progressivamente aprimorando o processo tal como vigoram até hoje. Cabe ressaltar que os processos, empreendidos por Urbano VIII, em 1634, concedeu uma aprovação global a todas as canonizações anteriores ao Concílio de Trento, em 1534. Em 1917, o Código de Direito Canônico assegurou sua forma atual (DOUILLET, 1960).

¹³⁴ Exemplo de cooptação que a Igreja realiza, em determinadas situações.

Vale lembrar, no entanto, que apesar de ser reconhecido como um dos maiores representantes da Teologia Católica, esse santo assumiu, no catolicismo medieval português, características de “Santo Casamenteiro”. Esse culto transferido para o Brasil, desenvolveu algumas particularidades como as “simpatias”, sempre às vésperas do dia do santo, 13 de junho, visando o mesmo fim matrimonial, além de outras, próprias das manifestações de religiosidade popular, em diferentes épocas do ano, como por exemplo, “fazer chover”.

André VAUCHEZ aponta que

em relação à centralização e controle das piedades por parte da Igreja, muitos fiéis e mesmo parte do clero, tiveram dificuldades em adaptar-se às novas orientações, uma vez que, principalmente em âmbito local, continuaram a serem desenvolvidos cultos populares em torno de eremitas, peregrinos, penitentes ou reclusos, ou ainda, em torno de simples vítimas inocentes das forças do mal, sobretudo, crianças e adolescentes barbaramente assassinados (1987, p. 298).

Nesta perspectiva, a Santa Sé teve que, mesmo que a contra-gosto, aceitar a existência de uma duplicidade, os *sancti*, oficialmente reconhecidos como universais e os *beati*, de cultos locais¹³⁵

As Igrejas Reformadas eliminaram esse dualismo, extinguindo qualquer culto santoral, uma vez que defendiam que apenas Cristo era fonte de santificação. Para as novas vertentes do Cristianismo, o catolicismo merecia reconhecimento por observar os credos, os grandes dogmas da cristandade e por seu valor, como guardião do ideal cristão. Mas, por outro lado, RIETH denuncia, afirmando que

acusavam-no de paganismo por seu apego à tradição e renúncia à Bíblia, pelo estabelecimento de uma nova Trindade (Jesus, Maria e José), pela devoção aos santos, pelas indulgências, pela absolvição sacerdotal, pelo purgatório, pelas missas, pelo culto à Virgem Maria, pelo monopólio do clero, pelo uso mágico dos sacramentos, e ainda, pela idéia de que o papa corporifica a Igreja visível (2000, p. 836).

Assim, a devoção aos santos e a Maria¹³⁶ seriam exemplos de paganismo e como tal deveriam ser prontamente rechaçados pelos protestantes. Para eles a devoção

¹³⁵ Somente no século XVII a beatificação se constituiu numa fase precedente à canonização.

¹³⁶ Especialmente através da recitação do rosário, a forma de devoção mais popular da Igreja Católica. Trata-se de uma homenagem simbólica à Virgem Maria. De acordo com a tradição, cada Ave Maria rezada, durante a recitação, representa uma rosa oferecida a ela – daí o nome.

santoral e as expressões de fé populares eram, marcadamente, sinais de atraso, superstição e ignorância religiosa. Por isso, esclarece Ricardo RIETH, toda piedade relacionada a anjos e santos, como adoração, jejum em sua honra, celebração de festas e missas, sacrifícios, instituição de altares e cultos, busca de auxílio, era considerada idolatria e retirava a honra de Deus, enquanto a prática da invocação de santos afastava Cristo, o único mediador.

Como reação a essas críticas, a Igreja Católica procurou aumentar o seu controle sobre as devoções populares, afirmando que uma nova santidade não poderia ser ratificada se já fosse de culto público. Desse modo, foi subtraído oficialmente do povo católico, o poder de 'criar santos', embora oficiosamente nunca tenha deixado de fazê-lo.

Dessa forma, a partir do século XVI, a santidade oficial desenvolveu-se, proeminentemente, no âmbito dos 'institutos de purificação', constituindo a expressão de uma religião puramente espiritual, na qual os santos encarnavam um certo número de virtudes, verdadeiras apologias para os fiéis.

Nesse sentido, DOUILLET (1960) aponta que os biógrafos deixaram-se levar, quase sempre, ou pelo fervor que os incitava a não omitir coisa alguma que poderia talvez aumentar a glória do seu herói ou pelo gosto de seus leitores que reclamavam histórias maravilhosas, o que para VAUCHEZ significa o ato de sacralizar a vida daqueles tidos como santos, confirmando, de certa forma, a máxima que afirma que a santidade é algo que se concretiza visivelmente no céu, mas que é construída somente na terra. Visto assim, a santidade simboliza o diálogo entre a graça e o esforço, entre Deus que santifica e o homem que se reveste de fé. É a vivência do *mysterium tremendum et fascinatum*, descrito por OTTO e, apontado em nossa introdução.

Nos séculos seguintes, cresceu entre os católicos, o desejo de terem nos altares, imagens mais familiares e com as quais havia laços identitários. O modelo de santidade que foi sendo reelaborado, enfatiza a historiadora Maria Clara MACHADO representou, portanto, um retorno à heterogeneidade. Nele foram canonizados missionários, místicos, visionários e taumaturgos, os 'fazedores' de milagres¹³⁷, ou melhor, aqueles

¹³⁷ Especialmente a aqueles a quem são atribuídas curas sobrenaturais.

que, se acreditava, eram dotados de poder para interceder junto a Deus, uma vez que para a Igreja Católica, somente Ele pode conceder graças e realizar milagres.

Nesse sentido, os santos, “foram revestidos no *múnu* sagrado para socorrer as precisões humanas. Ele elege a uns e os acumula de graça a fim de que possam ajudá-Lo junto a todos os homens” (1995, p.169).

Desse grupo se destacam os santos padroeiros, considerados como mediadores especiais de uma cidade, região ou país ou ainda de determinados grupos humanos, como resultado de uma antiga tradição romana, pois o chefe patrício era juridicamente considerado patrono, em relação a seus clientes.

Gradativamente o conceito estendeu-se do âmbito familiar para o regional. Assim, os cristãos, desde muito cedo, passaram a usar a figura deles, espiritualizando-as e aplicando-as aos santos, como São Pedro e São Paulo, identificados como os “grandes patronos” e invocados mais tarde pelo então papa Leão Magno¹³⁸ (? - 461), como padroeiros de Roma.

Neste contexto, durante todo o medievo, popularizou-se a prática de nomear as portas das cidades com nomes de santos para que eles a protegessem, enfatizando a condição de padroeiros. A escolha dos santos era determinada por diversas razões: seu nascimento, seu apostolado, seu martírio, um prodígio extraordinário, ou a posse de uma relíquia, mas, com freqüência o padroeiro era um antigo bispo da cidade.

Ainda hoje a Igreja dispõe de uma lista oficial de padroeiros como, por exemplo, São Luís Gonzaga, padroeiro da juventude, Santo Afonso Maria de Ligório, dos confessores, Santa Zita, das domésticas, São João B. de La Salle, dos professores, São Jorge¹³⁹, dos escoteiros, Santo Expedito¹⁴⁰, o santo das causas urgentes, entre muitos outros. No entanto, quais as condições pelas quais, esses simples mortais tiveram que

¹³⁸ Ele próprio, mais tarde, também santificado. Entre seus feitos figuram ações conciliatórias com Átila, rei dos hunos, em 452 e pouco depois, com Genserico, rei dos vândalos, ocasiões em que Roma foi poupada dos invasores. A ele também é atribuída a triologia Cristo-Pedro-Papa (PADOVESE, 2002, p. 145).

¹³⁹ A bandeira de São Jorge – um retângulo branco com duas faixas vermelhas de lado a lado, formando uma cruz, era a bandeira das cruzadas, os cristãos da Europa que no século XI aos séculos XIII fizeram muitas expedições militares para libertarem a Terra Santa do domínio dos muçulmanos, e este desempenho era muitas vezes repetido principalmente pelos ingleses nas túnicas e jaquetas que vestiam. Dizem que na primeira cruzada, durante o sítio de Antioquia, em 1096, os cruzados tiveram a visão de São Jorge, montando um cavalo branco e lutando a seu lado. Na terceira cruzada (1189-1192), os ingleses sob o comando do rei Henrique II e depois sob o comando do rei Ricardo Coração de Leão passaram a usar a bandeira de São Jorge, como a bandeira da Inglaterra. No tempo das cruzadas por decisão do Concílio Nacional de Oxford, em 1222, São Jorge tornou-se oficialmente o Patrono da Inglaterra.

¹⁴⁰ Do latim, *Expeditus* que significa disponibilidade ou rapidez.

passar em vida, para que depois de mortos, fossem reconhecidos como santos pela Santa Madre Igreja?

3. 2. A BUROCRATIZAÇÃO DA SANTIDADE E DA FÉ

(...) porque os santos estão no meio de nós, pertencem à nossa família e nós a deles. Como Igreja a caminho, que hoje dá os primeiros passos para o terceiro milênio, olhemos para eles para não perder a confiança em nós e nos outros. Os santos são sinal de otimismo nas chances de cada um: dirijamo-nos a eles a fim de descobrir o santo que existe em nós; meçamo-nos com eles para compreender que Deus não está acostumado a aceitar derrotas em relação à fragilidade humana (apud. PADOVESE, 2002, p.7).

Estas palavras, como parte do pronunciamento do papa João Paulo II, na Praça de São Pedro, no primeiro dia de janeiro de 2000, evidenciam a atualidade e a atenção com que o Vaticano vem tratando essa temática.

Sagrado bispo de Roma, em 1978, o 264º da História dos papas, João Paulo II¹⁴¹ tem sido protagonista de um pontificado, onde tudo parece superlativo. John CORNWELL indica que

somente no Vaticano, até dezembro de 1999, o Papa já tinha sido visto por aproximadamente 90 milhões de pessoas¹⁴², e um número ainda maior, nas mais de cem viagens a diferentes países. O papa "peregrino", desde o início de seu pontificado, canonizou 280 novos santos e assinou quase 800 processos de beatificação, o que o teria levado a bater todos os recordes de rapidez, com destaque para a beatificação do monsenhor Josemaría Escrivá Balanger, fundador da *Opus Dei* e incentivador de uma boa quantidade de processos santorais (2002, p. 238)

Sua apressada beatificação enfrentou forte oposição do clero progressista, que a entendeu como um triunfo do tradicionalismo sobre a reforma. Morto em 1975 e consagrado em 1992¹⁴³, teve a dispensa do tempo regulamentar de cinco anos para que o processo fosse iniciado, levando os críticos a afirmarem que essa beatificação foi

¹⁴¹ Considerado como um dos líderes mais influentes da segunda metade do século XX, especialmente por seu apoio ao movimento dissidente polonês Solidariedade que deu início à avalanche que varreu o comunismo do Leste Europeu e da União Soviética e libertou a perseguida Igreja Católica daquela região. Também tem sido um firme defensor das tradições e das práticas que ele acredita serem essenciais para a vida da Igreja e da sociedade em geral (CORNWELL, 2002).

¹⁴² Esse número é estimado, com base na quantidade de missas, inclusive campais, celebradas pelo papa, nas bênçãos e nas audiências coletivas.

¹⁴³ Em São José dos Pinhais, município próximo à Curitiba, o beato foi homenageado, de forma especial, na Colônia Murici, a pedido dos próprios moradores que, reuniram as assinaturas necessárias para que uma rua da localidade recebesse o nome do "santo do trabalho" (GAZETA DO POVO, 21.12.2003, p. 16).

um significativo ato de aprovação papal ao movimento e à futura orientação da Igreja. Por isso, segundo CORNWELL tais dados, suscitavam alguns questionamentos, como por exemplo: teria a mesma sorte aquela que foi considerada a “santa dos pobres”, e uma das maiores servidoras de Deus na terra e símbolo para todos os católicos, Madre Tereza de Calcutá¹⁴⁴?

De acordo com o jornal católico VOZ DO PARANÁ, o papa teria dito durante missa por sua alma, no Vaticano, que “Madre Teresa marcou a história do século XX, como uma pessoa extraordinária, fazendo com que todos os derrotados pela vida, sentissem o caminho de Deus” (13.09.19997, p.1).

No entanto, apesar de todo o apreço demonstrado por João Paulo II era de se esperar que fosse necessário, um certo tempo, para se saber se a ‘profecia’ do arcebispo de Curitiba, D. Pedro Fedalto iria se realizar, pois segundo a mesma matéria, ele teria dito que “para as pessoas que têm fé, ela não morreu. Ela passou a ser mais uma intercessora de Deus. Certamente será logo beatificada”.

Um primeiro aceno nesta direção, partiu do próprio papa que também dispensou a exigência de meia década para que sua causa fosse iniciada, o que permitiu que, em 15 de agosto de 2001, o Jornal Nacional, programa jornalístico de importante emissora de televisão, anunciasse que, naquele dia terminava a primeira fase de investigações por parte das autoridades eclesiásticas, como resultado de dois anos de trabalho e um processo primicial com 35 mil páginas. Seus escritos e condutas foram escrutinados e testemunhas chamadas a depor sobre sua virtude heróica, mas apesar de todo o seu reconhecimento internacional, a beatificação só foi confirmada pela Congregação para a Causa dos Santos, após ter sido aceita a cura milagrosa da indiana Mônica Besra, acometida de câncer gástrico. A intercessão divina teria ocorrido, segundo esta devota, depois de ter colocado, sobre o abdômen, uma medalha com a imagem de Madre Teresa.

¹⁴⁴ Em 1979, a freira albanesa fundadora da ordem religiosa Irmãs Missionárias da Caridade, ganhou o Prêmio Nobel da Paz. Como nas demais ordens, nesta as religiosas fazem os votos de pobreza, castidade e obediência mas, ainda fazem mais um: sua consagração ao serviço dos mais pobres. Em poucos anos, a Congregação nascida em Calcutá, na Índia, com aprovação de Pio XII, em 1953, tornou-se uma rede internacional espalhada atualmente por 77 países, em todos os continentes, atuando com doentes e miseráveis cobertos de chagas, com elefantíase, câncer, lepra, sífilis, etc. O então presidente da Comissão do Prêmio Nobel, John Sannes teria dito que a religiosa obteve o prêmio por promover a paz da maneira mais fundamental: confirmando a dignidade humana (GAZETA DO POVO, 15.12.1979).

No domingo, 19 de outubro de 2003, cerca de 300 mil pessoas assistiram, na Praça de São Pedro, a sagração que tornou Madre Teresa, uma *beat*~~o~~ ou bem-aventurada, o que lhe concede o direito de ser venerada localmente, sem contudo, ser ainda, oficialmente chamada de santa.

Ser santo para a Igreja Católica significa ter atingido a perfeição cristã, o que garante ao santo um lugar de honra nos altares e um dia do ano para a veneração litúrgica, quando são lembrados durante as missas. Mas os católicos não são os únicos a cultuar santos, os budistas, os hindus, os ortodoxos, os evangélicos também os veneram¹⁴⁵, embora somente a Santa Sé tenha um processo formal para “fazer santos”, quer por tradição, quer pelas leis canônicas.

O culto aos santos os traz de novo à vida, revigorando as lendas e dando a cada comunidade cristã um patrono celeste. Com a expansão do cristianismo, a hierarquia eclesial passou a temer que a aclamação popular pudesse incorrer em um engano. Como poderiam estar certos de que os santos estivessem ao lado de Deus?

Com relação aos mártires, os primeiros santificados, não havia grandes problemas, pois dois fatos justificavam sua elevação à condição de santo: primeiro porque as comunidades primitivas haviam testemunhado seu martírio e, em segundo, porque mais do que coragem humana “só o poder de Cristo, operando no mártir poderia sustentá-lo até o fim do sangramento” (WOODWARD, 1992, p. 60).

Dai a preocupação com os não-mártires. Como saber se os ascetas e os confessores perseveraram na fé até o fim da vida? Assim como, se acreditava que os mártires se purificavam pelo sofrimento e pela morte, muitos defendiam que os ascetas se depuravam pelo vigor da disciplina espiritual. Essa analogia foi atribuída a Santo Atanásio¹⁴⁶, acerca de Santo Antão, quando descreveu os jejuns, os silêncios e outros sofrimentos suportados pelo eremita que dessa forma havia sido, em dezesseis anos de absoluto isolamento, “martirizado todos os dias por sua consciência nos conflitos da fé e na sua luta contra o demônio”

¹⁴⁵ Os budistas veneram seus *arahants*, os tibetanos os *lamas*, enquanto os hindus têm uma coleção de divindades encarnadas e humanas divinizadas, e destacam seus mestres espirituais, os *gurus*. Os muçulmanos têm os *awiliya Allah*, os amigos de Deus. No judaísmo não existe uma prática de encorajamento da veneração de seres vivos ou mortos, mas há uma devoção popular a figuras como Abraão ou Moisés, além de alguns rabinos, os *tsaddikim*, considerados justos (NIGG, 1975, p. 17).

¹⁴⁶ Em *The life of Antony*. Essa obra permaneceria durante séculos como um dos clássicos modelos de texto hagiográfico (WOODWARD, 1992, p. 61).

(FULOP-MILLER, 1987, p.17).

Mas, ainda assim, algumas dúvidas persistiam. Como a Igreja e os fiéis iriam saber se o asceta, na privacidade, não teria cedido à tentação? Como saber se o “santo” havia morrido em perfeita sintonia com Deus, de modo a ser capaz de interceder em favor de outras pessoas?

A prova estaria, portanto, nos milagres, especialmente nas taumaturgias. Além da reputação que tinham, a fama de castidade, confessores e ascetas eram julgados merecedores de culto pelos milagres verificados postumamente em seus santuários ou por intermédio de suas relíquias¹⁴⁷.

Santo Agostinho (354-430) defendia a idéia de que os milagres eram sinais do poder divino e prova da santidade dos nomes invocados para obtê-los. Para ele, o “Doutor da Igreja”, considerado por muitos como o primeiro grande filósofo medieval e fundador da dogmática cristã - estudos acerca das verdades da fé - o culto santoral era de extrema importância, pois de acordo com a sua obra *Cidade de Deus*, o homem se encontrava diante de duas forças opostas: uma o atraía para a vida espiritual e celeste, e a outra, para a vida material e terrena.

Assim, os santos exercendo a função de serem modelo para todos os cristãos, desempenhavam importante papel para a vivência dos homens no mundo terreno.

Em todo o contexto medieval, a Igreja encorajava a veneração de relíquias como elementos de fortalecimento da fé e os papas se mostravam, geralmente, generosos em distribuir os ossos, tidos como verdadeiros tesouros espirituais, especialmente a ‘visitantes ilustres’.

No Oriente, o culto aos santos proliferou de forma diversa. Como em Constantinopla não havia mártires, a Igreja importou alguns, dando origem à prática da trasladação, a remoção de relíquias dos túmulos, geralmente acompanhados pelo desmembramento e distribuição dessas relíquias para as Igrejas de todo o mundo. Era, nesse período, senso comum que o espírito do santo estivesse presente por todo o corpo, assim, destacada, cada parte, assumia, naturalmente, poder mágico e miraculoso. Nesse sentido, WOODWARD aponta que

¹⁴⁷ Apesar da oposição de muitos, quanto à veneração das relíquias por julgarem essa uma reverência indevida, outros defenderam sua prática por entenderem que, se os corpos dos mártires eram santificados, por extensão, também eram os objetos tocados por eles (WOODWARD, 1992, p.59).

era inevitável que esse tráfico de relíquias encorajasse abusos. Muitas eram vendidas e as falsificações se tornaram freqüentes. Até monges foram acusados do desvio de relíquias dos mosteiros uns dos outros, já que quanto melhores as relíquias de um mosteiro, tanto maior a sua fama. No século XII, esse comércio chegou ao auge com os saques promovidos pelos cruzados em Constantinopla, Antioquia, Jerusalém, Edessa, entre outros, levando, além de outros objetos de valor, as relíquias mais veneradas (1992, p. 62).

Vale lembrar no entanto que, a piedade santoral não se esgotava no culto às relíquias porque, embora venerados por sua santidade, os santos eram invocados, sobretudo, por seus poderes taumatúrgicos.

Desta forma, quando se tratava de reconhecer novos santos, relatos de curas miraculosas e de poderes taumatúrgicos pesavam mais que o relato de virtudes heróicas. E, na jurisdição de uma diocese, a existência de um santuário importante, capaz de atrair grande número de peregrinos era de grande vantagem para o bispo local. Por isso, pode-se dizer que a história da canonização, tal como a conhecemos hoje, seja o resultado da necessidade dos bispos supervisionarem santuários e relíquias.

De acordo com um velho axioma da Igreja, *lex orandi, lex credenti*, o regimento do culto, é o regimento da fé. Assim, os fiéis invocavam santos, ao se reunirem para o culto, numa espécie de chamada honorífica. Daí o sentido de canonização: incluir o nome da pessoa num *cânon* ou lista de bem-aventurados.

Até o século X, os bispos assumiram gradualmente um papel mais efetivo na supervisão de cultos emergentes. Passaram a exigir, para a inclusão de um novo nome à lista local, relatos escritos (reconhecidos por *vitae*) da vida do candidato, suas virtudes e morte, juntamente com os supostos milagres.

Alguns prelados mais exigentes, requeriam declarações de testemunhas oculares cuja finalidade era estabelecer a reputação da santidade do candidato, ainda que não se exigisse a comprovação dos relatos. Popularizou-se desta forma relatórios estereotipados, recheados de lendas e exageros hagiográficos. Mas, uma vez aprovado pelo bispo local, o corpo era exumado e transferido para um altar, o que simbolizava, naquele momento, a canonização oficial. Ao santo atribuía-se um dia para a celebração litúrgica e seu nome engrossava o calendário local dos santos. Assim, gradualmente, a

canonização se tornou uma função eclesiástica. Nesse sentido, essas autoridades foram investigando cada vez mais a fundo a vida dos possíveis santos, a fim de se evitar o culto de simples pecadores.

Por volta do século X, havia um sentimento crescente no sentido de deixar que o papa, enquanto autoridade eclesiástica suprema, conferisse tais honras. Esse procedimento, substituía o culto local, já que o santo passava ao reconhecimento universal¹⁴⁸.

Entretanto, foram necessários outros sete séculos antes que o processo de fazer santos estivesse firmemente sob o controle do papado. Esse longo tempo para que o bispo de Roma tivesse o controle efetivo no processo de santificação era porque, muitos candidatos já haviam morrido há muito e a maioria era objeto de robustos cultos populares. Como então poderia o papa negar a realidade da devoção?

Somente no século XIV, com a ida da corte papal para Avignon¹⁴⁹, os papas conseguiram instituir métodos padronizados de investigação da vida de candidatos à canonização. Os papas de Avignon (1309-77), “prisioneiros dos reis franceses”, transformaram a Cúria Romana em uma burocracia eficiente. Promoveram uma reforma canônica em que o processo de canonização assumiu uma forma explícita de um julgamento que contava, de um lado, com um funcionário da Cúria – o Promotor da Fé, ou “Advogado do Diabo” e, do outro, o postulador da causa, isto é, o representante do aspirante à santo.

No entanto, antes que um novo caso fosse aceito, a Santa Sé exigia cartas de autoridade civis e eclesiásticas que atestassem a favor do candidato. Assim, a *vox populi* não era mais suficiente para sustentar uma reputação de santidade sem apoio das elites, principalmente reis e bispos. Se por um lado, essas novas exigências sugerem uma redução de novas santificações ou do culto santoral, ocorreu, por outro, a

¹⁴⁸ O caso do bispo Ulrico de Augsburg, em 993, foi o primeiro de validação papal, de um culto popular (WOODWARD, 1992, p. 65).

¹⁴⁹ Em 1378, na eleição do sucessor de Gregório XI, dois grupos disputam a indicação do novo papa: os eclesiásticos romanos, partidários da posse de Urbano VI, e os franceses, favoráveis a Clemente VII. Sem acordo, o papado ficou dividido: o papa de Avignon passou a ser sustentado pelo rei francês e o romano era mantido com apoio do Sacro Império Romano Germânico. O episódio ficou conhecido como Cisma do Oriente e várias tentativas de revogar a cisão falharam. Somente após o Concílio de Constança (1417) e a eleição do papa Martinho V, foi restabelecida a unidade do pontificado (ALBERIGO, 1999).

popularização dos santos padroeiros, principalmente com o advento das novas ordens medicantes.

Foi necessário, portanto, outra medida para garantir o monopólio papal no controle dos santos – só poderiam ser chamados *sancti* aqueles que o papa tivesse canonizado. Os venerados localmente ou apenas, por Ordens Religiosas seriam os *beati*. Em outras palavras, os cultos locais seriam tolerados, mas o reconhecimento oficial ficava reservado àqueles, cujas vidas e virtudes, de acordo com a Santa Sé, servissem melhor como modelo para os cristãos de toda a Igreja.

Tal medida acabou por provocar um grande debate teológico – a declaração da santidade é um ato infalível do papa? Enquanto os especialistas em Direito Canônico se inclinam pela negativa, os teólogos assumem que sim. Mas, não basta dizer sim ou não ao papa. A questão que se coloca é que, enquanto a beatificação não afirma que o Servo de Deus esteja efetivamente no Céu, a canonização assegura isso. A manutenção dessa prática de diferenciação entre beatos e santos acabou sendo incorporada totalmente ao processo de canonização, o que de certa forma parece contradizer o princípio teológico da infalibilidade papal, pelo menos no que se refere a um período mais recente, já que tal princípio foi estabelecido no Concílio Vaticano I, em 1870.

VAUCHEZ (1987) indica que no final do período medieval, o número de pessoas contempladas com uma investigação formal começou a se estreitar, refletindo as prerrogativas do papado, pois as famílias reais piedosas e os bispos “pastoralmente” sensíveis que monopolizaram a atenção dos fiéis, já não pareciam apropriados como modelos para a Igreja universal, o que nos remete às reflexões iniciais do item anterior quando diferentes estudiosos se posicionaram pela transitoriedade do sentido de ‘ser santo’.

A julgar pelas causas bem sucedidas, o que interessava a Roma eram candidatos cujas virtudes não pudessem ser confundidas com sucesso puramente humano. A preferência recaiu sobre os que se dedicavam a formas radicais de pobreza, castidade e obediência – caminhos de renúncia que distinguiam a vida religiosa da vida do leigo.

Muitos canonizados haviam fundado ordens religiosas ou movimentos através dos quais suas idéias pessoais se institucionalizaram e perpetuaram¹⁵⁰.

Nesse sentido, a tendência das canonizações já não favorecia somente os 'benfeitores públicos', monarcas e bispos, mas também aqueles que renunciavam ao mundo e, sobretudo, se tornavam defensores e propagadores da fé.

VAUCHEZ, no entanto, esclarece que estes santos não eram os mais populares entre a 'arraia miúda', com exceção a São Francisco de Assis. A justificativa era que, a grande massa de devotos estava mais interessada nos santos enquanto protetores contra a peste e as tempestades do que com os exemplos morais, também porque as virtudes ascéticas e intelectuais dos santos de Roma não podiam ser "imitados" fora dos claustros, reforçando a máxima que pregava "fora da religião, não há santidade"¹⁵¹.

Este historiador apontou ainda que a transformação das vidas em textos hagiográficos revela uma ênfase crescente na vida contemplativa em oposição à ativa, no desapego ao mundo em contraposição ao engajamento e na vida interior, como melhor que a ativa – o que levaria a uma redefinição da santidade como "um estado de vazio interior tão completo que a alma pode receber o Dom de Deus e a infusão do Espírito Santo" (1987, p. 71).

Os poucos leigos, homens e mulheres canonizados também foram enquadrados em modelos monásticos e místicos¹⁵². Nesse sentido, a cristandade medieval contou, em larga medida, com uma cultura de santos e de suas supostas intervenções. Todas as cidades e mesmo as aldeias tinham seu santo padroeiro, assim como todos os

¹⁵⁰ O paradigma de santo do século XIII era Francisco de Assis (1181-1226), visto largamente como um *alter Christus*, por ele ter sido a primeira pessoa a receber no corpo as *stigmata*, ou seja, as feridas do Cristo. O centro de sua espiritualidade é o tema da humanidade de Jesus e sua oração possui o traço característico da universalidade e da fraternidade de todas as criaturas. Foi canonizado, apenas dois anos depois de sua morte. Sua irmã espiritual Clara de Assis (1193-1253), freira contemplativa e fundadora das clarissas, ordem fiel ao ideal de seguimento do Cristo e de rígida pobreza e fidelidade aos ideais de Francisco. O papa Inocêncio IV esteve a ponto de canonizá-la em seu leito de morte, o que só ocorreu em definitivo dois anos depois (PADOVESE, 2002).

¹⁵¹ Essa característica medieval encontra forte ressonância em Roma até hoje. Sem voto público ou privado de pobreza e castidade e sem a indicação de uma ordem religiosa, dificilmente um processo é aceito pelas autoridades da Congregação para a Causa dos Santos que justifica que a santificação objetiva a imitação dos fiéis e não para que lhes sejam concedidas graças e milagres. Naquele contexto, estabeleceu-se uma tensão que perdura nos dias atuais: santos como exemplo das virtudes e a *taumaturgia*, pois para os homens em geral, "o milagre é o filho predileto da fé" (DANIKEN, 1976).

¹⁵² São Elzear de Sabran, foi o único leigo canonizado no século XIV. Além de suas revelações e visões, havia o fato de um casamento não consumado, de 25 anos, com a beata Delhina de Puimichel. Santa Brigida da Suécia e Santa Catarina de Siena, famosas virgens e místicas, foram as únicas mulheres canonizadas entre os séculos XIV e XV (PADOVESE, 2002).

ofícios e as corporações. Além disso, acreditava-se que, recebendo o prenome de um santo no batismo, o cristão o teria como seu protetor, pois se acreditava que os santos podiam curar, impedir calamidades e afastavam maus espíritos.

Johan HUIZINGA (1978) retrata a sociedade européia de fins da Idade Média como tendo uma acentuada familiaridade com o sagrado, em que grande parte da fé havia se cristalizado na devoção santoral. Para este historiador, muitas foram as causas da Reforma Protestante, mas seu efeito mais palpável, diz ele, sobre os crentes mais comuns, foi o colapso das estruturas espirituais de mediação representadas pelo culto dos santos. Por isso, imagens e relíquias desapareceram dos santuários reformados.

Ao traçar um paralelo entre o culto aos santos e a demologia e a crença nas bruxas, HUIZINGA afirma que esses últimos não cederam terreno nos países protestantes, mas tanto entre o clero, quanto entre os leigos, os santos caíram sem que um único gesto fosse feito para defendê-los.

Basicamente neste mesmo período, o Concílio de Trento (1545-1563), reafirmava o culto santoral e de suas relíquias declarando que “só homens de mentalidade irreligiosa negam que os santos gozem de felicidade eterna nos céus e possam ser invocados” (AZZI, 1987, p.62).

Mas, por outro lado, o nome de muitos deles foi retirado do calendário oficial como parte de uma reforma nos processos, principalmente a partir de 1588 quando passou a funcionar a Congregação dos Ritos, a quem coube então, a responsabilidade de preparar as canonizações papais e a autenticação das relíquias. Somente com Urbano VIII (1623-1644), essa tarefa foi regulamentada inteiramente, através de uma série de decretos, sendo que o principal só legitimava aqueles que tivessem sido canonizados por uma declaração papal solene ou, como exceção, para os casos cujos cultos remontassem “desde os tempos primitivos”.

Em consequência, dali em diante, os novos candidatos a santos, teriam que ser submetidos a um longo e minucioso processo jurídico. Todos aqueles que fossem objeto de veneração pública, sem autorização da Congregação dos Ritos, estariam desqualificados para concorrer ao título de santo universal, restando-lhes a possibilidade de serem cultuados localmente.

Tais disposições eclesiásticas, tempo depois, foram objeto de estudos e de revisão com o canonista Próspero Lambertini, da Congregação dos Ritos que publicou uma grande obra, focalizando a teoria e a prática da criação dos santos, até hoje texto base para esta matéria¹⁵³.

Doravante, os avanços dos conhecimentos científicos, tanto na história, com o novo tratamento dado às fontes, quanto nas ciências médicas, reduziram significativamente o número de 'favores divinos' aceito como milagres. Estabeleceu-se que a contestação fosse da própria natureza dos milagres. Como norma, a Santa Sé tenta desmistificá-los até que não reste qualquer dúvida, pois uma vez reconhecido, um milagre nunca mais pode ser renegado pois a Igreja Católica não aceita, ela mesma, ser contestada em matéria de fé.

Em 1917, as normas formais para a criação de santos foram incorporadas ao Código de Direito Canônico da Igreja, com uma certa reputação de precisão judiciária na descoberta e verificação de 'santos autênticos'.

Naquela época, assim como agora, o longo processo implicava numa variedade de providências, perícias e participantes: promoção da causa, levantamento de fundos, publicidade por parte daqueles que acreditam na santidade do suposto santo, tribunais de investigação por parte dos bispos locais ou não, medidas administrativas para os funcionários da Congregação, estudos e análises dos peritos chamados a opinar, debates no tribunal entre o Promotor da Fé ou Advogado do Diabo e o advogado da causa, além de sentenças declaratórias dos cardeais conselheiros da Congregação. Mas, vale lembrar que, mesmo após ter percorrido essa longa trajetória, o aspirante a santo dependia inteiramente, como até hoje depende, do parecer papal, pois somente ele era e, continua sendo, instituído de poderes para declarar um candidato digno de beatificação ou canonização.

No antigo sistema, uma causa vencedora passava pelas seguintes fases:

1. Fase pré-jurídica: antes de 1917, era exigido que se esperasse 50 ou mais anos após a morte do candidato para que suas virtudes fossem discutidas pelo Vaticano, a fim de se evitar que a santidade fosse fruto de uma passageira celebridade.

¹⁵³ Entre 1734 e 1738, Lambertini publicou, em 5 volumes, *De servorum Deibeatificatione et beatorum canonizatione* – Sobre a beatificação dos servos de Deus e a canonização dos beatos (WOODWARD, 1992).

Com a reforma, esse período de tempo foi preterido, mas as instruções eram claras quanto aos cuidados que os bispos teriam que ter para não serem influenciados pelos meios de comunicação, sempre ávidos por modismos. Nessa fase era comum uma pessoa ou um grupo, iniciar a arrecadação de fundos para o pagamento dos trâmites do processo, o que normalmente ocorria por conta de uma ordem religiosa que além de poder arcar com essas despesas, tinha o *know-how* e interesse institucional para encaminhar e acompanhar o processo até a sua conclusão;

2. Fase informativa: se os primeiros resultados eram julgados procedentes, o bispo local instituía o Processo Ordinário, oferecendo material para a Congregação dos Ritos que após as análises iniciais, podia ou não sugerir a abertura de um Processo Formal, em que testemunhas eram ouvidas e o candidato passava a ser designado como Servo de Deus. Visava-se nesse estágio estabelecer se havia de fato uma reputação sólida de santidade ou martírio e se os fatos arrolados sustentavam essa reputação. Ainda nesse período prevalecia a proibição de objeto ostensivo de veneração do suposto santo¹⁵⁴.

3. Julgamento de Ortodoxia: cartas e outros documentos escritos pelo Servo de deus eram examinados pelos censores teológicos para julgamento da ortodoxia de seus ensinamentos e opiniões. Este estágio podia ser bastante demorado dependendo da quantidade e do teor desses escritos. Se o candidato tivesse sido ousado intelectualmente em matéria de fé, sua obra necessariamente era escrutinada com maior rigor. Um candidato a santo que tivesse divergido, de alguma forma, com os princípios tradicionais, era naturalmente recusado¹⁵⁵.

4. Fase Romana: era aqui que o processo ganhava substância. O dossiê era entregue a um postulante residente em Roma, geralmente membro de alguma ordem e atuava como representante dos que haviam suscitado a causa. Este indicava ainda um advogado, leigo ou clérigo, especializado em direito canônico, e licenciado pela Santa Sé. Sua função era elaborar uma síntese que convencesse que a causa merecia ser recebida oficialmente. Nesse estágio se travavam os debates entre o advogado da

¹⁵⁴ Esta determinação referia-se à determinação de Urbano VIII que proibiu o culto santoral, dos não-canonizados oficialmente por algum papa.

¹⁵⁵ Desde 1940, o Vaticano instituiu o *nihil obstat*, uma espécie de salvo-conduto, uma declaração de que não existe “nada de objetável” contra o Servo de Deus nos arquivos do Vaticano, qualquer informação confidencial sobre sua obra ou o comportamento do candidato que poderia suspender definitivamente um processo (RODRIGO, 1988).

causa e o Advogado do Diabo, cuja função era apresentar objeções à candidatura, de tal forma que se o Servo de deus resistisse a todas as investidas contrárias, o processo era finalmente aceito pela Congregação, o que podia demandar muito tempo, não raro, décadas. Depois se preparava um volume chamado *positio (causa)* com todo o material até então reunido, incluindo os argumentos do Promotor da Fé e do advogado da defesa, o *patrone*. Após ser estudado pelos cardeais e outros prelados, funcionários da Congregação, em sessão formal no Palácio Apostólico era dada uma sentença, que se favorável, indicava fortes possibilidades de sucesso. O papa, nesse momento, era devidamente informado e avalia um documento, o Decreto de Introdução, que, no entanto, garantia sua aprovação administrativa, o que equivale dizer, que o processo ingressou na jurisdição da Santa Sé e, a partir de então, sua denominação era Processo Apostólico, e se constituía, numa versão mais rigorosa do Processo Ordinário. Quando estivessem esgotadas as perguntas acerca da reputação e ou martírio, toda a documentação era traduzida para as línguas oficiais¹⁵⁶: o latim, o italiano, o espanhol, o francês e o inglês, reflexo do maior número de causas de países em que essas línguas são faladas. Finalmente a Santa Sé expedia um Decreto de Validade do Processo, garantindo sua legitimidade. Podia acontecer se surgirem novas objeções por parte do Advogado do Diabo o que exigia uma nova reunião e julgamento, agora com a presença do papa. Se a conclusão fosse de que o Servo de deus praticou as virtudes cristãs em grau heróico ou morreu como mártir, ele ganhava o direito de ser chamado de Venerável.

5. Seção Histórica: criada em 1930 por Pio XI, especialmente para tratar de causas antigas e de alguns problemas que o processo judicial não tinha como resolver, como aqueles que não contavam mais com testemunhas oculares, o que exigia então uma pesquisa histórica, ou ainda julgamentos de virtudes ou martírio que dependiam muito das provas históricas.

6. Exame do cadáver¹⁵⁷: antes mesmo da beatificação, o corpo era exumado para que o bispo local fizesse a identificação. Se o cadáver não pertencesse ao Servo

¹⁵⁶ Até o século XIX, só havia uma língua oficial para o Vaticano, o latim.

¹⁵⁷ Existe uma concepção popular de que “quando a pessoa é realmente santa o corpo não se corrompe. Esta concepção não corresponde absolutamente com a verdade, pois a conservação corporal pode ser atribuída a diversos

de Deus, o processo prosseguia, mas as orações e devoções eram proibidas, mas se o corpo não tivesse sido adulterado, aumentava o interesse pela causa, embora para a Igreja, o corpo intacto não prova a sua santidade, pois fatores ambientais, podem explicar a anomalia.

7. Processo de Milagres: todo o trabalho realizado até este estágio era considerado, apesar do rigor das investigações, como humano, portanto falível. Para garantir a beatificação ou canonização eram necessários os “sinais divinos”, os milagres ocorridos por intercessão do suposto santo. É vale lembrar que o processo pelo qual se provava e comprova atualmente um milagre, é tão rigorosamente jurídico quanto as investigações acerca do martírio e das virtudes heróicas.

Um processo de milagre deve provar que Deus operou, de fato, um milagre – geralmente uma cura física, por intercessão de um dos Servo de Deus. Como no Processo Ordinário, o bispo da diocese onde supostamente teria ocorrido o milagre, recolhia a evidência e os testemunhos, tudo devidamente autenticado em cartório. Depois, a trajetória se assemelhava a uma *positio* e cabia à congregação discutir, refutar ou defender as provas. Um grupo de médicos era chamados a estudar as provas, para determinar se a cura não poderia ter ocorrido por meios naturais. Em caso negativo, o processo era entregue a teólogos consultores que, mediante provas circunstanciais, opinavam se o alegado milagre poderia ter ocorrido por orações ao Servo de Deus. Os casos de orações e pedidos para o Servo em discussão, juntamente a outros santos já oficiais, eram desconsiderados. Se o parecer dos consultores coincidissem com o dos cardeais, cabia ao papa certificar a aceitação do milagre.

8. Beatificação: antes da beatificação, o papa podia, a despeito dos méritos comprovados, determinar que ela era inoportuna¹⁵⁸. Caso contrário o papa mandava fazer um Decreto de Beatificação e escolhia um dia para a cerimônia.

9. Canonização: depois da beatificação, o processo só prosseguia quando novos “sinais divinos” surgiam e o processo do milagre se repetia. Quando o último milagre requerido, de um total de quatro, era examinado e aceito, o papa expedia uma Bula de

fatores explicáveis cientificamente e que não estão necessariamente relacionados à santidade de uma pessoa” (CÂNDIDO, 1991, p. 71).

¹⁵⁸ Normalmente quando envolviam questões políticas

Canonização, declarando que o candidato deveria ser venerado como santo pela Igreja universal.

A cerimônia solene na Basílica de São Pedro encerrava a longa trajetória, desde a preparação de “santinhos” para a arrecadação de fundos até a declaração do papa acerca da mensagem que o novo santo trazia para o mundo cristão. Em decorrência a todas estas exigências e da demora, às vezes por décadas, o papa Paulo VI (1963-78) nomeou uma comissão de canonistas e prelados da congregação para que estudassem um meio de simplificar e, sobretudo, atualizar tais trâmites.

WOODWARD indica dois fatores para essa iniciativa: que a teologia e as ciências humanas fossem mais valorizadas no processo de exame e verificação de uma santidade e que o processo de fazer santos fosse repensado e revisto de acordo com os princípios de colegialidade do Vaticano II¹⁵⁹.

Durante o concílio, o cardeal belga Joseph Suennens, da ala progressista, sugeriu que o direito de beatificação fosse devolvido às conferências episcopais de cada país, visando a agilização do processo e uma ação mais diversificada e, em princípio, mais representativa dos próprios fiéis. Apesar de não receber muito apoio, a proposta do cardeal Suennens refletia a esperança de libertar, de certa forma, os processos santorais da burocracia vaticana.

O resultado disso foi que a comissão criada por Paulo VI avançou, pouco a pouco e, em janeiro de 1983, com o aval de João Paulo II, o sistema foi oficialmente alterado, com o anúncio da Constituição Apostólica *Divinus perfectionis Magister*, a reforma mais significativa desde os decretos de Urbano VIII, no século XVII.

Em primeiro lugar, toda a responsabilidade de reunir provas em apoio a uma causa passava para as mãos do bispo local. E, em segundo, foram abolidos os debates entre o advogado da defesa e o Promotor da Fé - o Advogado do Diabo, doravante denominado Prelado Teólogo, e cuja função passou a ser a de escolher os consultores teológicos para cada causa, além de presidir as reuniões deste grupo.

¹⁵⁹ À luz destes princípios, os bispos locais deveriam ser vistos não como simples legados do papa, mas como sucessores do colégio original de 12 apóstolos e, desse modo, co-responsáveis, juntamente com o papa, pelo governo da Igreja (WOODWARD, 1992, p. 87)

A responsabilidade de demonstrar a verdade sobre a vida e a morte de um suposto santo passou a ser do Colégio de Relatores, encarregado da elaboração de um currículo histórico-crítico da vida do candidato¹⁶⁰, acrescido dos testemunhos de fiéis.

Tais alterações provocaram uma mudança substancial do foco: o tribunal já não era o paradigma na busca da verdade sobre a vida de um santo. As causas seriam aceitas ou rejeitadas segundo os cânones da história crítica e não pelos argumentos de adversários rivais. O relator substituiu, tanto o Advogado do Diabo como o da defesa e, preparava o relatório com as qualificações do martírio ou das virtudes enquanto cabia aos teólogos aprovar ou reprovar os documentos.

Ficava eliminado, dessa forma, o antagonismo entre aqueles já que, até então, a função do Advogado do Diabo era antagonizar o da defesa. Por vezes, uma discussão se arrastava por muitos anos, pois o 'Advogado' pinçava uma palavra aqui outra acolá, fora de contexto, porque sua obrigação era achar alguma coisa, qualquer coisa contra a causa (RODRIGO, 1988).

Os protagonistas da Congregação para a Causa dos Santos, tal como está estruturada atualmente foram os primeiros membros da Sociedade dos Bollandistas. Em 1930, o papa Pio XI, tomando aquela associação como modelo, criou a Seção História da Congregação dos Ritos e solicitou aos bispos locais para que conduzissem as investigações, sobretudo das causas antigas, segundo os mais avançados e rigorosos critérios históricos. Entretanto, apesar da nova diretiva, o processo canônico continuava a basear-se principalmente no depoimento de testemunhas quanto à vida e os milagres do suposto santo.

No início da década de 1980, as investigações iniciais ficaram a cargo do bispo local que, deveria consultar outros bispos da região, pois se partia do princípio de que, se a fama de um suposto santo não tivesse repercutido na vizinhança, o processo não se justificava. Desde então, os funcionários da diocese, investigam a vida, as virtudes e/ou martírio e colhem depoimentos. No entanto, não são eles que fazem a análise contextual dos acontecimentos envolvendo o candidato, já que, essa tarefa cabe a

¹⁶⁰ O historiador Reinaldo dos SANTOS (2000) enfatiza a importância da biografia santoral pois por meio dela é feito o reconhecimento, a divulgação e a (re) construção da memória do personagem sacralizado. Assim, a biografia se configura como uma valiosa fonte de pesquisa sobre as tramas presentes na edificação de um santo, enquadrando uma pessoa num perfil que o eleva à categoria de divindade e, portanto, de exemplo para os demais cristãos.

especialistas. Todos os escritos, do candidato ou, sobre ele, inéditos ou não, são avaliados a fim de garantir sua ortodoxia.

Isso significa que parte substancial do processo, antes realizado em Roma, atualmente se desenrola em âmbito local. Todavia, depois dessa fase preliminar, os dados todos são checados por órgãos competentes e só depois, o material é enviado oficialmente para o Vaticano.

Uma vez aceita a causa, a Congregação nomeia um postulante e um relator encarregado de supervisionar a redação da *positio* que deve conter todas as informações necessárias para que consultores e prelados possam julgar a justeza e a conveniência da beatificação ou canonização. É comum que o relator escolha um colaborador para redigir a *positio*, quase sempre um estudioso, da mesma diocese do santo em perspectiva. Para os casos mais complexos pode-se recorrer a colaboradores adicionais, como especialistas seculares.

Ao final dessa etapa, a *positio* é estudada pelos consultores, podendo, conforme o caso, ser submetida a consultores históricos. Depois, o exame é realizado por um grupo de oito teólogos. Com seis ou mais aprovações, a causa é encaminhada ao Conselho de cardeais e bispos e, somente após um parecer favorável, o processo chega às mãos do papa, que é o único poder instituído a confirmar ou não uma santidade.

WOODWARD lembra, no entanto, que nem sempre foi assim pois

essa questão jamais ocorreu aos cristãos primitivos porque a voz da Igreja era, neste particular, a voz 'do povo'. Hoje, porém, é a voz do papa, falando em nome de uma Igreja, que determina quem a Igreja deve venerar oficialmente como santo. A regra é: o povo propõe e o papa, depois das devidas investigações, dispõe (1992, p. 36).

Romualdo RODRIGO (1988) discorda em parte desta análise e aponta que são os fiéis que têm necessidade de que a Igreja siga propondo continuamente novos modelos de santidade, capazes de ajudá-los a interpretar, em qualquer condição de sua vida, a mensagem evangélica. Por isso, continua ele, os santos não têm somente a função de servir de incentivo, de estímulo para os fiéis. Antes, contribuem para o fortalecimento entre a Igreja triunfante e a Igreja peregrina.

Nossa análise aponta para mais uma alternativa, além destas duas, a de WOODWARD e RODRIGO. Acreditamos que, tanto os fiéis, quanto a Igreja, almejam

por novos santos. Mas, enquanto os primeiros, elegem espontaneamente seus santos de devoção, a Igreja defende toda uma ritualística, não só do culto, como também da comprovação dos milagres. É verdade que Roma, num passado recente, facilitou o processo santoral, mas não abriu mão do controle que exerce sobre o que considera ortodoxia: milagres e santificação.

3.3. OS SANTOS BRASILEIROS NAS PORTAS DO CÉU

No Brasil, a devoção a Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil e de outros santos¹⁶¹, é um fenômeno tão grande e antigo que há muito transcendeu a órbita religiosa e se estendeu aos territórios dos cientistas sociais. Mesmo aqueles que não professam a fé católica, se impressionam com as romarias à Basílica de Aparecida do Norte que se realizam o ano inteiro, há quase três séculos.

Nos finais de semana são milhares de pessoas, de todos os cantos do país e, até mesmo do exterior que se dirigem ao Santuário Nacional de Aparecida do Norte, na cidade de Aparecida, no Estado de São Paulo.

O número de romeiros cresce ainda mais no mês de outubro, que tem o dia 12 como feriado nacional, dedicado à virgem negra¹⁶² que é a padroeira do Brasil desde 1929, por determinação do papa Pio XI.

Fenômeno de manifestação de fé coletiva, a crença nos poderes de Nossa Senhora Aparecida teve seu início, quando, em 1717, a Vila de Guaratinguetá, recebeu a visita do governador da Província de São Paulo e Minas Gerais, D. Pedro de Almeida e Portugal, o Conde de Assumar.

Atualmente, Guaratinguetá e Aparecida¹⁶³, distantes 160 quilômetros da capital paulista, são cidades quase gêmeas, do Alto Vale do Paraíba, no entanto, naquela ocasião só existia a Vila de Guaratinguetá. As autoridades locais deveriam oferecer pouso e refeição ao governador e à sua comitiva e incumbiram alguns pescadores de providenciarem os peixes.

Foi nesse momento que nasceu o fenômeno devocional a Nossa Senhora Aparecida. Ano após ano, desde quase três séculos os fiéis reproduzem a história¹⁶⁴ de que os três pescadores desceram e subiram o rio seguidas vezes, sem pescar nenhum peixe. Estavam desesperados quando, numa puxada de rede, veio até a canoa uma

¹⁶¹ Conforme abordamos no primeiro capítulo deste estudo.

¹⁶² Imagem feita em terracota, enegrecida pelo tempo e ação das águas barrentas do Rio Paraíba, onde foi encontrada.

¹⁶³ Chamada de Capital Mariana da Fé, a cidade emancipou-se de Guaratinguetá em 1928 e hoje é considerada o maior centro de peregrinação religiosa da América Latina.

¹⁶⁴ O documento histórico que revela os acontecimentos que originaram o culto de Nossa Senhora Aparecida foi registrado no Livro do Tombo da paróquia de Guaratinguetá, redigido pelo padre João de Moraes de Aguiar, quarenta anos após o evento, em 1957.

pequena imagem de Nossa Senhora Conceição, sem a cabeça. Fizeram nova tentativa e a cabeça da imagem veio na rede, não se sabendo nunca quem ali a tivesse lançado. Daí em diante os peixes chegaram em abundância.

Nos quinze anos seguintes, a imagem aparecida nas águas do Rio Paraíba ficou com a família do pescador Felipe Pedroso, que a levou para casa, onde as pessoas da vizinhança se reuniam para rezar o terço, normalmente aos sábados. A devoção foi crescendo e muitas graças foram, supostamente, alcançadas por aqueles que rezavam diante da imagem. A fama dos poderes extraordinários de Nossa Senhora se espalhou por regiões cada vez mais distantes, levando Felipe Pedroso a construir um oratório maior, mas que logo se tornou pequeno. Por volta de 1734, o vigário de Guaratinguetá, com permissão do bispo do Rio de Janeiro, construiu uma capela no alto do Morro dos Coqueiros, que margeia o Paraíba, aberta à visitação pública em julho de 1745, após a celebração da primeira missa diante da milagrosa imagem.

Entretanto, como a devoção atraía sempre mais romeiros, em 1834 foi iniciada a construção de uma igreja maior, a atual Basílica Velha¹⁶⁵. No final daquele mesmo século chegaram ao local um grupo de padres e irmãos da Congregação dos Missionários Redentoristas, para trabalhar no atendimento dos fiéis. Em 1904, a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida¹⁶⁶ foi coroada solenemente e cinquenta anos depois as romarias exigiam a construção de uma outra igreja, a atual Basílica Nova¹⁶⁷ que foi consagrada pelo papa João Paulo II em 1980, quando ainda estava em construção.

O final das obras se deu, em 1984, quando a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) declarou oficialmente a Basílica de Aparecida como Santuário Nacional, reconhecido desde então como o maior Santuário Mariano do mundo¹⁶⁸.

Atualmente este santuário é o maior centro de ação e de irradiação evangelizadora do país, realizando as disposições da Pastoral dos Santuários e Romarias que entende

¹⁶⁵ Chamada de Aparecida do Norte, em função dos romeiros da cidade de São Paulo que para lá viajavam a partir da Estação Ferroviária do Brás, conhecida como “Estação do Norte”.

¹⁶⁶ Condensa-se na imagem da Santa o ideal da miscigenação das raças. Nossa Senhora, nacionalíssima, é negra com traços europeus e usa uma coroa semelhante à que pertenceu à Princesa Isabel (VEJA, 17.03.1999, p. 77).

¹⁶⁷ O projeto arquitetônico de Benedito Calixto, em forma de cruz levou quase trinta anos para ser concluído, em boa parte devido as suas dimensões: 23 mil metros quadrados de área construída, sendo que 18 mil metros se referem à área coberta do santuário, cuja cúpula fica a 70 metros e a torre se ergue a 100 metros de altura.

¹⁶⁸ http://www.ositedossantos.hpg.ig.com.br/nsa_aparecida.html. Acesso em 02.02.2003.

que “o Santuário é para muitos fiéis, o único lugar onde ouvem a palavra de Deus e recebem os sacramentos”.

Daí a necessidade de uma atenção especial com eles, ainda que a hierarquia eclesial reconheça que, muitas vezes são motivos interesseiros que levam os romeiros à peregrinação, pois “em grande parte, os peregrinos são cristãos que não participam assiduamente da vida das nossas comunidades” (7º Plano Biental, 1983- 84, da CNBB, Documento nº 29).

Desde a sua inauguração, em 1745, a capela recebe peregrinos durante o ano todo. As estimativas apontam que, por volta de 1900, o número anual de visitantes era de 150 mil, em meados do século passado, esse número atingia a marca de um milhão de romeiros e, no limiar do atual século, os devotos chegam à casa dos 7 milhões (GAZETA DO POVO, 12.10.2002, p.17).

Pesquisas recentes indicam, que a devoção a Nossa Senhora, não se restringe ao santuário, pois existem mais de trezentas e trinta paróquias espalhadas por todo o país, dedicadas a ela. Além disso, os modernos meios de comunicação marcam a pastoral do Santuário, cuja mensagem não se restringe apenas ao próprio templo e ao espaço sagrado que o circunda. Pela Internet, pela televisão e pelo rádio, os fiéis de todos os cantos do país acompanham as celebrações, orações e novenas. A Rádio Aparecida, a Rede Católica de Rádio, a Rádio Cultura de Televisão, a Rede Vida de Televisão entre outras emissoras, transmitem as celebrações para o Brasil todo.

No Brasil, o Movimento Mariano é perceptível de várias formas. As mais visíveis são as festas que ocorrem no Santuário de Aparecida do Norte e, em Belém, do Pará, onde se festeja Nossa Senhora do Círio de Nazaré¹⁶⁹. Além desses, atribuem-se numerosos títulos à Virgem Maria: Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora de Lourdes, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora do

¹⁶⁹ Festejos realizados durante toda a primeira quinzena do mês de outubro. Considerado como uma das maiores manifestações de fé do mundo católico, atrai à capital paraense um crescente número de turistas que, em meio à população local, promovem uma enorme romaria em homenagem à santa e revivem a lenda do caboclo que encontrou a imagem da santa e a levou para casa, embora ela reaparecesse sempre onde havia sido encontrada. Nesse local foi construída a Igreja de Nossa Senhora de Nazaré e, em 1793, se realizou a primeira procissão e o primeiro Círio, que se tornou, ao longo do tempo, marca da cultura regional.

Rocio, Nossa Senhora de Guadalupe, entre outros, ressaltando-se sempre sua característica humana e materna¹⁷⁰.

O certo é que, desde há quase dois mil anos, o culto à sua imagem mantêm-se vivo, ainda que tenha perdido impulso em alguns períodos, conforme retrata o historiador norte-americano e especialista em temas religiosos, Jaroslav PELIKAN (1995). Apesar de evidenciar o descompasso entre a fé popular e as ortodoxias da Igreja, segundo PELIKAN, seu culto nunca desapareceu e, atualmente, é um dos fenômenos mais notáveis do mundo católico. Um dos suportes desse revigoramento é o das aparições¹⁷¹ e mensagens. São histórias de homens e mulheres, na maior parte das vezes, pobres e simples que teriam se comunicado com a Virgem. Em muitos casos, os 'miraculados' asseguram que a viram, enquanto em outros, garantem terem tido locuções interiores, conversas com a Santa, durante uma espécie de transe.

A hierarquial eclesial insatisfeita com a propagação de tais relatos, alerta, segundo PELIKAN que "a piedade cristã fez de Maria, a Mãe do Senhor, um objeto mais de culto do que de meditação, mais de louvor do que de estudo" (1995, p.18)

Nessa trilha, Cristián PARKER qualifica esta e outras devoções marianas como predominantemente afetivas porque

afirma os sentimentos, o *pathos*, formas de encarnação da paixão dos homens simples, para quem o valor do ícone, da escultura policromada da Virgem, é o símbolo concreto de uma realidade mediadora para o transcendente, que possibilita a reversão da forte carga de emoções que a experiência mística popular vai, naturalmente acumulando. Não só ela é Mãe de Deus, mas, além disso, é a Mãe de todos os homens e vela por todos eles (...) a Virgem, em suas mais diversas inovações, venerada por toda parte, continua sendo a Mãe de Jesus, que teve seu filho num presépio, que fugiu para o Egito e esteve com ele no momento de sua morte na cruz. Ela é vista como uma imagem próxima aos pobres, uma mãe muito humana que está agora na glória de Deus e do céu, continua singela (1996, p.152-153).

No entanto, apesar de toda essa devoção à Virgem Maria e a todo o panteão de santos, expressada na máxima de que o Brasil é o maior país católico do mundo, seu povo não tinha sido, até recentemente, agraciado, pela Santa Sé, com uma devoção santoral, genuinamente brasileira.

¹⁷⁰ Jaroslav PELIKAN apontou, ao todo, 156 denominações da Virgem.

¹⁷¹ Exemplo ilustrativo e amplamente divulgado pela mídia foi aparição da imagem da Virgem 'estampada' na vidraça de uma casa da periferia de Ferraz de Vasconcelos (SP), em julho de 2002.

“Santa Paulina do Coração Agonizante de Jesus. Agora é oficial. No próximo 19 de maio em Roma, a ‘coloninha de Nova Trento’, será finalmente canonizada tornando-se a primeira Santa do Brasil”, com essas palavras o jornal Diário Catarinense, de 27 de fevereiro de 2002 iniciou uma longa reportagem enfocando a confirmação papal da canonização da fundadora da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição.

Na extensa lista de santos, contando-se os santos que já existiam antes que as leis de canonização estivessem formalizadas, chega-se a mais de 4 mil nomes mas, até então, nenhum brasileiro.

Madre Paulina chegou na frente numa corrida com outros trinta concorrentes, candidatos a santos brasileiros, protocolados no Vaticano. Três causas já atingiram o estágio da beatificação: a dos trinta mártires do episódio do Cunhaú e Uruaçu, no século XVII¹⁷², a do padre José de Anchieta e a do Frei Galvão.

A mídia, refletindo as expectativas de muitos católicos, pergunta, com certa freqüência, porque João Paulo II ainda não havia “dado” um santo país, “o país de maior número de católicos do mundo”?

A resposta é simples: não depende apenas dele, apesar do princípio de infabilidade. Como abordado anteriormente, a canonização é o ápice de um longo processo iniciado fora do Vaticano, geralmente no país em que o suposto santo viveu. Isso significa que o Brasil, até agora não tinha um santo, de uma certa forma por responsabilidade dos próprios brasileiros.

Até recentemente, não havia, em nosso país, especialistas nas leis de canonização, nem pessoa ou entidade que se dispusesse a bancar um processo, já que essas causas são bastante dispendiosas¹⁷³, avalia o padre Fernando Guimarães, ex-presidente do Tribunal Eclesiástico do Rio de Janeiro (VEJA, 06.03.2002, p.79). Para ele, a figura-chave num processo de canonização é a do postulador, cuja função se assemelha a do antigo advogado de defesa.

A teóloga Célia Cadorin, membro da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, foi destacada em 1982 para atuar diretamente no caso de Madre Paulina,

¹⁷² Quando católicos foram massacrados por índios e holandeses que dominavam a então capitania de Pernambuco.

¹⁷³ A imprensa estima que a causa de Madre Paulina tenha consumido 100 mil dólares e que, parte considerável deste valor, tenha vindo de Trento, no norte da Itália, local de nascimento da Santa Paulina (DIÁRIO CATARINENSE, 27.02.2002, p. 4).

que iniciado em 1965, esteve parado na década seguinte. Atualmente o padre Guimarães a considera a maior especialista brasileira nesta área, pois além de postuladora de Madre Paulina e do Frei Galvão, atua informalmente em outros dez processos de canonização em andamento.

Naturalmente que, nem a abundância de recursos, nem um bom advogado adiantam, se o aspirante a santo não tiver uma biografia consistente e, se seus milagres não forem legitimados pelo Vaticano. Por isso, a primeira fase consiste na comprovação de uma vida virtuosa e da fama de santidade.

Amábile Lucia Visintainer imigrou ainda menina de Vígolo Vattaro, província de Trento, no norte da Itália para o interior catarinense, onde sua família e outros trentonenses ergueram a colônia de Nova Trento, a 100 quilômetros de Florianópolis, onde cedo iniciou um trabalho de catequese e de assistência a enfermos. O biógrafo Ednei da Rosa CÂNDIDO (1991) aponta que, anos mais tarde, a jovem Amábile teria tido uma seqüência de três sonhos com a Virgem de Lourdes e que a Santa Ihe teria pedido para que se preparasse para desenvolver obras “para a salvação das minhas filhas”.

Assim, tempos depois, o que nasceu como um barraco-hospitalzinho, se transformou em um internato para órfãs e idosas, além de um centro catequético. Como resultado de novas aparições de Nossa Senhora de Lourdes, algumas ‘enfermeiras’ foram transferidas para a cidadezinha de Nova Trento, que recebeu, em 1895 a visita do então bispo de Curitiba, D. José de Camargo Barros, que lhes concedeu autorização para constituírem a Vida Comunitária Religiosa. As primeiras Irmãs tomaram o hábito e fizeram os votos de pobreza, castidade e obediência, iniciando oficialmente a entidade das Filhas da Imaculada Conceição, ocasião em que Amábile passou a chamar-se Irmã Paulina do Coração Agonizante de Jesus. Anos mais tarde, em 1933, recebeu o Decreto de Louvor de Pio XI, e a entidade foi batizada de Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição¹⁷⁴.

Mesmo antes de sua morte, em 1942, aos 77 anos de idade, em decorrência de múltiplas complicações de diabetes, a fama de sua santidade já havia começado a se

¹⁷⁴ Considerada a 3ª Congregação religiosa em patrimônio do Brasil, administra hospitais, asilos, conventos, creches e escolas (VEJA, 06.02.1991, p.18).

espalhar pelas redondezas. Vinte e um anos depois, teve início o Processo da Causa de Beatificação, mas somente em 1985 foi instalado o Processo do Milagre, na Diocese de Tubarão, em Santa Catarina. O primeiro milagre atribuído à Madre Paulina, legitimado pela Santa Sé, refere-se à cura de Eluísia Rosa de Souza, em Imbituba, no distrito de Laguna. Em 1966, Eluísia, acometida de hemorragia pós-parto, cujo feto encontrava-se calcificado, ressequido, confirmando uma suspeita médica de que havia ocorrido morte intra-uterina, há dois meses. Depois de algumas tentativas de transfusão de sangue, a paciente foi desenganada pelos médicos.

Ednei CÂNDIDO aponta que uma das irmãs da Congregação, auxiliando a cirurgia, retirou de seu hábito uma relíquia de Madre Paulina e a colocou no peito da paciente, já inconsciente. Algumas horas depois, a melhora surpreendeu a todos. Eluísia foi mantida em observação e tratamento pois permanecia o temor de uma reversão de seu quadro, o que não aconteceu. Os médicos, dias depois, atestam a “cura duradoura”. O reconhecimento deste milagre pelo Vaticano resultou na beatificação de Madre Paulina em novembro de 1991.

A segunda graça intermediada pela Madre Paulina, ocorreu quase um ano depois da cerimônia de beatificação, em Rio Branco, no Acre. A menina Iza Bruna de Souza nasceu com uma doença rara: meningoencefalocèle occipital que provoca uma deformidade no crânio. Os médicos decidiram operar a recém-nascida, mas alertaram a família de que o bebê dificilmente sobreviveria e, se isso acontecesse, provavelmente teria grandes seqüelas. Os relatos apontam que a avó de Iza invocou a intercessão da beata Paulina e que, apesar dos temores, a menina sobreviveu e restabeleceu-se totalmente e sem qualquer comprometimento.

O relator do processo solicitou exames periódicos na menina durante anos, para garantir que a doença não voltaria, já que só uma cura definitiva pode ser considerada milagrosa. Os laudos desses exames foram enviados a Roma e em 2001, quando a menina já havia completado 9 anos, o papa reconheceu o milagre. A partir de então, um artesão foi incumbido de esculpir uma imagem “oficial” da nova santa e, em 19 de maio de 2002, João Paulo II presidiu a cerimônia solene de canonização, na Praça de São Pedro.

O processo santoral do beato Frei Antonio de Sant'Ana, mais conhecido como Frei Galvão, sacerdote da Ordem dos Frades Menores Descalços e fundador do Mosteiro das Irmãs Concepcionistas do Recolhimento da Luz, na cidade de São Paulo, conta também com a irmã Cardorin, da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, como postuladora de sua causa, a pedido do então cardeal-arcebispo de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns.

Iniciado em 1938, esse processo ficou praticamente parado até os anos oitenta do século passado. O frei franciscano nascido em Guaratinguetá (SP) e morto em 1822, foi beatificado em outubro de 1998, como único brasileiro nato com o título de beato¹⁷⁵.

O milagre legitimado pelo Vaticano, para sua bem-aventurança, ocorreu em 1990, quando uma criança de apenas 4 anos contraiu hepatite aguda, diagnosticada como insuficiência hepática fulminante. A menina sofreu uma parada cardíaca e, desenvolveu infecção respiratória e hospitalar, durante o período em que esteve internada. Desenganada pelos médicos, recebeu alta um mês depois, sem que permanecesse qualquer seqüela.

Enquanto esteve na Unidade de Terapia Intensiva – UTI, do hospital, sua mãe tomava as 'pílulas milagrosas'¹⁷⁶ e logo depois, já na pediatria, a paciente passou a ingeri-las. O seu restabelecimento foi relatado por seu médico como um ato divino ao Tribunal Eclesiástico da Arquidiocese de São Paulo, o que foi decisivo para sua beatificação.

Quando morreu, frei Galvão já tinha fama de santo, o que de certa forma justifica que, durante o seu velório, no Mosteiro da Luz, chegaram a cortar pedaços de sua batina, e que depois de seu sepultamento, a primeira lápide do túmulo, no altar-mor da igreja foi quebrada em pequenos pedaços e levada por fiéis¹⁷⁷. Naquela ocasião, naturalmente sem qualquer apoio da Santa Sé, qualquer objeto do religioso já tinha valor de relíquia, segundo a historiadora Thereza Maia, que o biografou.

¹⁷⁵ Madre Paulina era de nacionalidade italiana, enquanto o jesuíta José de Anchieta e os trinta mártires de Cunhaú e Uruaçu eram portugueses.

¹⁷⁶ Constituem-se de uma oração à Virgem Maria escrita em pequenos pedaços de papel, enrolados e formatados como pílulas e ingeridos como medicamento.

¹⁷⁷ Tanto os pedaços da batina quanto as lascas da lápide, certamente se constituíam, para os fiéis, em objetos devocionais.

Em obediência aos trâmites legais, foi elaborado um relatório detalhado sobre o frei. Primeiramente sobre as virtudes do religioso, espalhadas em 700 páginas baseadas em documentos e testemunhos examinados por um grupo de historiadores, teólogos, além de bispos e cardeais. Um segundo volume do processo refere-se às graças atribuídas a ele pelos fiéis. Ao todo, foram elencadas 7028 curas, além de 13744 graças diversas, que incluem questões referentes a negócios, empregos e, principalmente depoimentos de mulheres que conseguiram engravidar após o pedido de intercessão de frei Galvão, o que acabou lhe rendendo o título de “protetor das gestantes”, segundo Agostinho PICCOLO (1998).

José de Anchieta, nascido nas Ilhas Canárias, território ^{espanhol} português, foi declarado beato somente em 1980, depois de 363 anos do início de seu processo santoral.

“Não permita Deus que vivamos apenas da fama de Nóbrega, Anchieta e Vieira, pois cultivar os santos sem imitar-lhes as virtudes nunca será devoção, mas véu de malícia e hipocrisia!” (VOZ DO PARANÁ, 21.06.80, P.1). Com estas palavras, o padre Gustavo Pereira, da Igreja do Rosário, em Curitiba, se pronunciou acerca da beatificação de Anchieta, o “Santo Jesuíta do Brasil”, ou ainda, o “Apóstolo do Brasil” na cerimônia ocorrida naquele dia, no Vaticano, pelo papa João Paulo II.

O padre informou que Anchieta havia passado 44 anos no Brasil e que a grande dificuldade da Congregação dos Santos foi a cisão entre o sagrado e o místico na biografia do novo beato. De um lado, em seu processo, figuram episódios do tempo em que foi feito refém dos índios Tamoios, na praia de Iperoigue, ocasião em que teria escrito o clássico poema dedicado à Virgem Maria, após recusar as jovens que os nativos lhe ofereceram em sinal de simpatia e amizade, além de sua luta pela pacificação dos dominados, além da importância de sua participação na expulsão dos franceses do Brasil.

Ao lado destas iniciativas, padre Gustavo lembrava ainda que a ação jesuítica no Brasil, muito atual naquele tempo, reproduzia a tradição da Companhia de Jesus, em diversas regiões do país através de colégios, universidades, seminários, casas de retiro e paróquias que se dedicam à formação da juventude e à catequese.

Um folhetim assinado pelo padre Hélio Abranches VIOTTI (1953), da Congregação Mensageiro do Coração de Jesus, acerca da Beatificação do Apóstolo do Brasil, informa

que, em fins do século XVI, não só no Brasil ou em Portugal, mas em outros pontos do império colonial português, corria a notícia de que, aqui havia um “grande santo milagroso”.

A gazetilha aponta ainda que o processo de beatificação teve início em 1617 e que contou com 96 depoimentos que testemunharam sobre sua vida virtuosa, com destaque para um deles que afirmou, sob juramento no Processo Apostólico que foi curado, repentinamente e definitiva de impaludismo (malária), após absorver, em um acesso de febre, alguns goles de água, na qual mergulhara uma relíquia de Anchieta.

No entanto, apesar desses pareceres todos, somente em 1624, o processo deu entrada na Congregação dos Ritos. Em 1652, foram anexados ao processo outros documentos atestando novos milagres, ocasião em que se historiava a introdução da causa. Por meio século, o processo esteve parado até que o governador da província do Rio de Janeiro, D. Luís Cezar de Menezes, em nome do rei português, se dirigiu ao papa, por carta, solicitando a retomada da causa, o que foi concedido, algum tempo depois.

Apesar da lentidão, tudo se encaminha para a aprovação de sua bem-aventurança, quando foi levantada a suspeita da participação de Anchieta no suplício de um soldado enforcado em 1567, que fora encontrado na Guanabara, de armas na mão, a combater o domínio português. Foram necessários novos debates para se desfazer o ‘equivoco’ de que o jesuíta não teria incitado o carrasco a desferir o golpe fatal. O argumento apresentado pela defesa foi de que, Anchieta teria pedido que o outro cumprisse com rapidez, “o seu triste ofício, já que não estava em suas mãos impedir o cumprimento inexorável da sentença” (VIOTTI, 1953, p.19).

A polêmica que se seguiu só foi resolvida com o parecer favorável de que José de Anchieta não havia incorrido em qualquer irregularidade canônica. Assim, era permitido o culto local, após 125 anos, com grandes interrupções e 5 decretos lavrados pela Santa Sé, uma vez que em 1736, fora assinado, por Clemente XIII, o decreto sobre a heroicidade de suas virtudes.

A partir de então, foram instaurados, em diferentes lugares, novos processos para averiguação jurídica de curas miraculosas, obtidas pelo uso ou aplicação das relíquias ou simples recurso à intercessão do jesuíta.

No entanto, expulsos os jesuítas do Brasil 1760 e suprimida, alguns anos mais tarde a Companhia de Jesus, em âmbito universal, com exceção da Rússia, extinguiu-se em Roma qualquer atividade em favor de religiosos que haviam pertencido àquela ordem. Por isso, foram necessários, mais de cem anos, para que fosse reestabelecida em Roma, a postulação das causas daqueles religiosos e, nesse contexto, o de José de Anchieta foi retomado, em 1897, por ocasião do III Centenário de sua morte.

Segundo Hélio Abranches VIOTTI

A memória de suas virtudes e perclaras ações conservou-se sempre viva na história destas regiões e na tradição do povo, de tal maneira que, nem o longo percurso de três séculos, nem a série tão variada de acontecimentos a pôde apagar ou ofuscar. Nas primeiras décadas do século passado transcorreu o processo *super miraculis*, sem sucessos imediatos. O primeiro milagre apresentado, a imunidade contra picada das cobras que segundo a tradição, teria Anchieta prometido aos seus irmãos de hábitos e aos que deles de algum modo dependessem, não satisfaz ao rigoroso critério da Sagrada Congregação dos Ritos (1953, p.26).

Concluindo, em 1953 seu trabalho de divulgação da causa, de seu irmão de ordem, o padre VIOTTI apelava para que novos fatos fossem relatados, de natureza tal que pudessem ser classificados como milagres de primeira ordem, para a promoção dos processos convenientes.

Por ordem de João Paulo II, foi revogada esta exigência, a fim de que José de Anchieta fosse aclamado beato às vésperas da visita do papa ao nosso país em 1980. Ainda segundo o articulista do jornal católico Voz do Paraná, o desejo expresso nessa ação do Santo Padre era mostrar que a Igreja estava bastante madura para produzir seus santos.

Vale lembrar, no entanto que naquele momento José de Anchieta, apesar de poder ser cultuado, em todas as igrejas da ordem dos jesuítas - seu culto era apenas de bem-aventurado. Naturalmente o articulista usou o termo santo, em um sentido mais amplo, além de expressar sua expectativa numa futura canonização.

Ao papa Paulo VI (1963-78) foi atribuída a afirmação de que "A Igreja precisa mais de santos do que de sábios". Nessa trilha, seu sucessor, João Paulo II, tem-se empenhado bastante em proclamar à Igreja e ao mundo diversas santidades pois

no nosso século voltaram os mártires, muitas vezes desconhecidos como, *militēs ignoti* (soldados desconhecidos) da grande causa de Deus. Tanto quanto possível, não se deve deixar perder a Igreja os seus testemunhos. Como foi sugerido no Consistório, se impõem que as Igrejas locais, tudo façam para não deixar perecer a memória daqueles que sofreram o martírio (BRUNETTI, 1996, p. 79).

Muitos podem supor que o crescente número de beatificações e canonizações efetivadas por João Paulo II, seja resultado de um abrandamento do tratamento dispensado aos processos. Isso talvez seja apenas uma meia verdade porque, se houve uma redução nos prazos para o início das investigações, a partir da morte do aspirante a santo e a diminuição dos milagres exigidos no item Exame dos Milagres, o rigor das inquirições continua praticamente o mesmo.

Por outro lado, também é preciso lembrar que os modernos e sofisticados equipamentos de testes e exames, permitem que, investigações minuciosas atestem a intervenção divina, quando superadas as possibilidades de intervenção científica.

Associado ao culto santoral, um fenômeno recente foi focalizado por Reinaldo dos SANTOS que indica que

associados ao impulso destas campanhas de beatificação e canonização que, nos anos 90 do século passado, triplicou o número de causas brasileiras tramitando no Vaticano, multiplicaram-se as chamadas narrativas biográficas/ hagiográficas, na forma de livros, vídeos, CDs e peças teatrais, que têm levado à mídia, a trajetória da vida dos santos (2000, p. 42).

O artigo “O Milagre da Multiplicação das Biografias” publicado na Folha Ilustrada, pelo jornal FOLHA DE SÃO PAULO (25.12.2001), confirma a fala do historiador. Segundo o jornalista Cassiano Elek MACHADO, um dos gêneros mais conhecidos, a biografia santoral ganhou impulso mesmo fora de editoras católicas e terminou aquele ano ‘canonizado’ como sucesso de vendas¹⁷⁸.

Em um mercado religioso tão próspero, cabe ainda ressaltar os santos lembrados não exatamente por seus poderes taumatúrgicos, mas sobretudo pela crença, de que

¹⁷⁸ A lista dos lançamentos e reedições daquele ano é composta por três títulos dedicados a São Francisco de Assis: *Irmão Sol – Cenas da Vida de São Francisco de Assis*, de Valerie MARTIN (Sá Editora/Empório do Livro); *São Francisco de Assis*, de Maria STICCO (Vozes) e *São Francisco de Assis*, de Jacques LE GOFF (Record), e do mesmo historiador *São Luís* (Record); Tereza Ávila recebeu duas biografias, uma de Elisabeth REYNAUD (Record) e outra de Max CARPHENTIER (Loyola) e Joana d’Arc foi biografada por Mark TWAIN (Record). Ariadne GUIMARÃES e Ana Lúcia PROA publicaram *O Livro dos Santos* (Ediouro), entre outros.

são capazes de intervir, rápida e eficazmente, em momentos de crise. Nesse contexto, são enquadrados Santa Edwiges, Santa Rita, São Judas Tadeu, Santo Expedito, entre outros.

Santa Edwiges, nascida na Bavária, viveu entre o século XII e o século XIII e, foi casada, com Henrique I, príncipe polonês. Seus biógrafos revelam que após a morte precoce de cinco de seus seis filhos, ela passou a se dedicar aos necessitados: órfãos, viúvas e leprosos. Viúva, entrou para um convento, onde morreu anos mais tarde. Seu nome, na atualidade é bastante associado a problemas financeiros, normalmente por aqueles que se encontram endividados. O padre Alexandre ALVES FILHO, admite que,

o sentimento religioso cresce junto com as dívidas e mazelas que envolvem dinheiro (...) é uma espécie de termômetro das crises (...) o auge das manifestações de devoção foi nos anos 80, quando a inflação chegou a 80% ao mês (...) atualmente com os índices alarmantes de desemprego, o altar fica coberto de carteiras profissionais durante as missas, o que confirma a associação de sua intermediação nas questões materiais (ISTO É, n.1777, de 22.10.2003, p. 101)

São Judas Tadeu é lembrado em todos os dias 28, especialmente no mês outubro, dia do funcionário público, sendo por isso seu padroeiro. Judas, um dos apóstolos do Cristo, por longo tempo foi preterido, por ter o mesmo nome do traidor Iscariotes. Depois da morte do Mestre, ajudou a divulgar a doutrina cristã. Foi o primeiro a evangelizar a Judéia e a Samaria, pregando o arrependimento, expulsando demônios e curando enfermos.

É representado em suas imagens segurando um livro, símbolo da palavra que anunciou e uma machadinha, o instrumento de seu martírio. Atualmente é invocado para cuidar das causas “mais difíceis”, sendo por isso, reconhecido, popularmente, como o padroeiro das causas perdidas.

Santo Expedito também é chamado a intervir por aqueles que se defrontam com problemas urgentes. Comandante-chefe da XII Legião Romana, aquartelada numa cidade da Armênia, então província romana, no final do século III, Expedito converteu-se ao cristianismo, juntamente com toda a sua tropa, provocando a ira do Imperador Diocleciano.

A importância de seu posto, fez dele alvo especial do ódio do imperador que ordenou que fosse flagelado até sangrar e em seguida decapitado. Atualmente, o santo

martirizado é considerado o protetor de viajantes e de militares. A religiosidade popular o transformou num ícone graças a sua fama de solucionar problemas com presteza, daí a identificação “o santo da hora”.

Esses são apenas alguns exemplos de manifestações de religiosidade popular que a Igreja tenta desestimular. Identificada como “uma religiosidade de resultados, em que as pessoas tratam os santos, como se eles fossem um banco 24 horas”, o padre Luiz Andrade MEIRELES, de Brasília, defende que “para merecer a graça de um santo, o fiel precisa ter uma vida coerente com a doutrina cristã” (ÉPOCA, 17.05.1999, p. 46).

Este padre avalia que os pedidos, nesse “rezou-levou” referem-se mais visivelmente a problemas financeiros, uma vez que a maioria das pessoas, não tendo a quem recorrer, deposita nos santos suas esperanças.

Nessa trilha, o Serge MOSCOVICI (1990) interpreta que, por terem sido homens como nós, com fraquezas, sofrimentos e imperfeições, fica mais fácil acreditar neles. A figura de Deus, criador de grandes coisas, é distante demais da realidade humana, daí a incessante busca de um intermediador.

Este parece ser o ingrediente principal para o surgimento de uma gama tão expressiva de santos, tanto os oficiais, quanto os oficiosos. Os primeiros, consagrados pela Igreja, resultam de toda a uma organização racional, enquanto os segundos, são fruto de um processo puramente emocional, que se expande, apesar dos protestos e das tentativas de controle institucionais, porque para os adeptos de uma nova piedade popular, os trâmites de beatificação e canonização são inteiramente desconhecidos e, mais do que isso, totalmente dispensáveis.

Aquele que crê, crê na eficácia protetora do “santo”, é nele que deposita sua esperança – independente do posicionamento da Igreja - e isso lhe basta. Essas são algumas das principais impressões que colhemos na análise do processo de santificação popular em torno de Maria Bueno, a “santinha” de Curitiba, visto aqui não como um estudo de caso, cujo enfoque seguiria por outras trilhas, mas um exemplo do fato concreto de nosso estudo – a construção, a consolidação e a expansão de um culto de piedade popular, cuja essência se encontra também em tantas outras manifestações piedosas de fé.

CAPÍTULO 4. MARIA BUENO, a “santinha” de Curitiba

No transcurso deste trabalho, as devoções piedosas ocuparam um espaço privilegiado, quer se tratasse da religiosidade praticada no Brasil colônia, quer a perseguição que sofreu durante o processo de romanização ou ainda, um pouco mais tarde, quando os encontros episcopais se dispuseram a discutir esta questão tão presente no contexto latino- americano. Evidenciamos que, com poucas alterações, as expressões devocionais, estão tão presentes na atualidade, quanto foram vigorosas no passado. O mesmo ocorre com a devoção a Maria Bueno, a “santinha” de Curitiba, que passamos a focalizar como exemplo de uma manifestação de religiosidade popular, nesta cidade.

Por mais de um século, esta exteriorização de fé tem sido focalizada pela imprensa curitibana, especialmente por ocasião de aniversário de sua morte e nos dias de finados, além de ter sido objeto de três produções teatrais (1974, 1990 e 2000) e da mini-série, “Santo de Casa”, produzida por um canal de televisão local, em 1978, focalizando-a, ora como uma mulher recatada e simples, que teria morrido defendendo sua honra e virgindade, ora como mulher de moral duvidosa, amasiada com seu assassino.

Nessa perspectiva, o primeiro passo desta investigação foi o de procurar entender como foi sendo tecido o fio condutor responsável pela construção da piedade devocional, em torno desta “santidade popular” e, para tanto, privilegiamos as fontes jornalísticas como *corpus* documental. A riqueza informativa da imprensa periódica para este estudo, reside no fato de que, em conjunto com alguns folhetins de memorialistas e o romance *Maria Bueno*, de Sebastião Isidoro PEREIRA (1948), foram importantes instrumentos de pesquisa, na medida em que comprovaram a existência de um fenômeno de longa duração e nos permitiu esquadriñar a construção mitológica deste culto, ocasião em que também encontramos algumas vozes de resistência.

Entendemos que as fontes jornalísticas, pelo arranjo das matérias, com seqüência cronológica e referências aos principais aspectos da sociedade de um determinado

tempo, permitem retratar a realidade social em seus aspectos mais cotidianos e, muitas vezes, historicamente mais significantes.

Seguimos a trilha aberta por Gilberto FREYRE que ao prefaciar o trabalho *Notícias e anúncios de jornais de jornais*, de Amaro QUINTAS, defendeu que,

as notícias e os anúncios, na investigação do passado, são importantes instrumentos, sobretudo para a sociologia e a história social e optamos por essa documentação, que mais recentemente tem se constituído em fonte essencial, embora até um passado não muito distante, estivesse relegada a um plano secundário, quando não simplesmente desprezada (apud GRAF, 1981, p.13)

Tais iniciativas de diferentes veículos de comunicação, em Curitiba, discutindo por um ou por outro viés, reiteraram, ao longo do século passado, a crescente piedade popular da "santinha" Maria Bueno, tomada, nesta análise, como exemplo de um fato concreto de devoção santoral, cujo entorno permite o entendimento desta e de outras manifestações populares de religiosidade, por diferentes segmentos da sociedade, assim como os avanços e recuos da Igreja Católica em relação a esta temática.

De forma generalizada, as expressões de religiosidade, assim como outros aspectos da vida social, fazem parte do sistema de vida de um grupo que, no campo religioso, envolve além da crença, um conjunto de práticas comportamentais.

Nesse sentido, nossa análise se apropria da afirmativa de Michel CERTEAU quando advoga que "não se trata de elaborar um modelo geral para derramar neste molde o conjunto de práticas, mas, ao contrário, de especificar esquemas operacionais e verificar se existem entre eles, categorias comuns e, se em tais categorias, é possível explicar o conjunto de práticas" (1994, p.20-21).

Assim, seguindo por esta trilha, na adequação de nosso estudo a um objeto concreto, a santificação popular de Maria Bueno, a análise que segue, transita do teórico para o concreto, do particular e do circunstancial ao geral, ou ainda, à imagem de uma "realidade" que procuramos captar.

Tais circunstâncias, no dizer de Roger CHARTIER, significam decifrar "o modo pelo qual em diferentes momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler" (1990, p. 16).

Por isso, consideramos as fontes como testemunho de uma realidade de múltiplos sentidos que nos permite, traçar um caminho privilegiado, já que uma pesquisa,

conduzida nesse terreno, fornece importantes indícios de percepção e apreensão da realidade social, ou ainda, das representações do mundo social.

4.1. O PRIMEIRO OLHAR: apenas um crime passional

A crônica policial da gazeta curitibana, Diário do Comércio, em 30 de janeiro de 1893 noticiou que na manhã anterior

apareceu assassinada Maria Bueno, de cor parda, em uma travessa da Rua Campos Gerais, desta cidade, tendo a cabeça completamente separada do corpo. Maria, segundo consta, era uma dessas mulheres de vida alegre mas inofensiva criatura¹⁷⁹, de quem a polícia não tem a menor queixa em seus arquivos. A mutilação é grande no pescoço da vítima e conforme se depreende de certos indícios, ela tivera uma tremenda luta com o assassino e tanto mais se justifica essa afirmativa quando se vêem, nas mãos da infeliz, talhos profundos de cortante navalha, que fora segurada nas tréguas medonhas do desespero. Nada de positivo se sabe, até hoje, em referência ao bárbaro acontecimento, apesar de ter a polícia desenvolvido pesquisas.

Nos dias subseqüentes, outros diários desta cidade, também informaram seus leitores acerca deste crime. Segundo o periódico A República, as autoridades policiais, tendo tomado conhecimento do fato, dirigiram-se ao local do crime e depois das primeiras investigações, transportaram o cadáver para o Hospital da Caridade¹⁸⁰ onde se procedeu o exame de corpo de delito, verificando-se que a morte havia ocorrido “por uma quase decapitação”. O Chefe de Polícia indiciou como responsável pelo crime, o

¹⁷⁹ Nem esta, nem as demais matérias jornalísticas que denunciaram o assassinato de Maria da Conceição Bueno, se ocupou em focalizar sua vida pretérita. Os primeiros dados foram apontados, muitos anos mais tarde, por Sebastião Isidoro PEREIRA (1948). Segundo o autor, Maria Bueno teria nascido num lugarejo chamado Rio da Prata, município de Morretes, em 08.12.1864. Tendo o pai, Pedro Bueno, sitiante muito pobre, desaparecido na Guerra do Paraguai, sua mãe Julia teria se mudado com ela para a Capela de Tamanduá, lugarejo próximo a Campo Largo da Piedade. Anos depois, com a morte de Julia Bueno, a menina, com seis anos, ficou aos cuidados de uma irmã mais velha. Ao perder uma criança, ainda no puerpério, esta irmã foi acometida de sucessivos acessos de loucura, e nestas ocasiões investia furiosamente contra Maria Bueno, que por isso, ainda muito jovem, foi trazida para Curitiba (1880), para o Convento das Irmãs Marcelinas. Em 1888, essas freiras se transferiram para a cidade do Rio de Janeiro, e Maria Bueno se empregou como doméstica, permanecendo nesta cidade. Como, supostamente, se tratasse de uma morena muito bonita tornou-se muito assediada. Um de seus admiradores, tomado de paixão doentia teria, em acesso de ciúmes, lhe tirado a vida.

¹⁸⁰ Atual Santa Casa de Misericórdia de Curitiba, na Praça Rui Barbosa, antigo Largo da Misericórdia.

anspeçada¹⁸¹ do 8º Regimento de Cavalaria¹⁸², o paraibano Ignácio José Diniz, que estando de guarda no quartel, teria fugido logo após a meia noite, apresentando-se por volta das quatro horas da manhã, para render guarda. O praça, segundo o jornal, estava “amasiado com a infeliz Maria e com ela queria casar-se ultimamente” (A REPÚBLICA, 01.02.1893, p. 3).

O jornal A Federação naquele mesmo primeiro de fevereiro, informou os acontecimentos a seus leitores de forma lacônica, mas concluiu que “um crime tal, nunca foi visto nestas plagas”.

A investigação em torno destas fontes revelou que, apesar de ter se antecipado em relação aos seus concorrentes, na divulgação do assassinato, o Diário do Comércio não retornou mais a este assunto, o mesmo acontecendo com a Federação.

Diferentemente, o diário A República, ao longo do processo jurídico acompanhou, passo a passo, o desenrolar dos acontecimentos, enfatizando o grande interesse dos leitores nas investigações e na prisão do acusado, especialmente por causa dos requintes de crueldade usados pelo suposto assassino.

Transcorrido pouco mais de um mês do crime, esta gazeta afirmava ter sido concluído o inquérito policial que apontava como principal suspeito, Ignácio José Diniz e noticiava que o julgamento estava marcado para o próximo mês de julho.

Segundo o articulista, “a fera nega a autoria do crime, embora todas as provas o apontem como o único responsável”. O alibi apontado pelo réu era de que, naquela noite, encontrava-se de guarda na caserna.

Demonstrando descreer dessa afirmativa, o jornalista encerrou seus comentários lançando uma pergunta intrigante: “e o encontro daquele macabro embrulho, no poço d’água do quartel?” (A REPÚBLICA, 02.03.1893, p. 4).

A resposta para este questionamento foi dada pelo então major Sebastião Isidoro PEREIRA, ex- membro do Centro de Letras do Paraná¹⁸³, em 1948, através do romance

¹⁸¹ Antigo nível entre soldado raso e cabo, na hierarquia militar.

¹⁸² Sediado no antigo Largo Taunay, atual Praça Oswaldo Cruz. O antigo quartel, que ao longo do tempo abrigou diversas corporações do Exército foi demolido, para dar lugar a um *shopping center*, inaugurado em setembro de 1996, sendo que da estrutura original do antigo edifício só sobrou a fachada e, atualmente correspondente à entrada principal daquele complexo comercial (GAZETA DO POVO, Caderno Especial, 25.09.1996, p. 8).

¹⁸³ Outras obras deste autor: *Os heróis que salvaram a República*: ou o cerco da Lapa. Curitiba, Centro de Letras do Paraná, 1951 e *O operário modelo*. Curitiba: Secção de Artes Gráficas da Escola Técnica, 1952.

*Maria Bueno*¹⁸⁴, em que o memorialista apontou que José Diniz estivera de guarda “sem faltar aos brados d’armas na rendição dos quartos”, conforme constava dos autos do processo.

Porém, pouco depois do crime, uns recrutas faxineiros, lidando no poço, içaram um velho balde e “uma pequena trouxa enroscada na beirada rendilhada de bicos pelo largo uso”. Admirados, conforme relato de Sebastião Isidoro, os recrutas abriram-na e nela encontraram um punhal e uma gandola azul ferrete e às costas, um certo número. Diante da constatação de que a arma e o capote serviam ao anspeçada, o réu teria confessado a autoria do crime, afirmando que “alta noite, saíra sorrasteiro ajustando contas de ciúmes com a amásia e voltara depois, tudo em acelerado” (PEREIRA, 1948, p.9).

Por ocasião do julgamento, A REPÚBLICA (14.07.1893, p.3) noticiou que os debates “estiveram frouxos”, talvez em parte porque o réu contou com um “defensor público, o cidadão João Antonio Xavier, ex-vogal do Tribunal de Apelação, visto ter se recusado a lhe prestar socorro de sua palavra o Dr. Cláudio dos Santos”.

A defensoria alegou que outra pessoa poderia ter cometido o crime “achando-se armado com aquela faca e gandola, do indigitado criminoso”, já que as provas eram apenas circunstanciais, pois o crime não tinha sido presenciado por nenhuma testemunha e que o réu só teria se identificado como autor do assassinato, sob pressão.

Ao finalizar a matéria, o articulista revelou com indignação que, contra Diniz havia “um acervo de provas que não foram destruídas pelo seu defensor” e que apesar do rigor com que eram tratados os criminosos naquela época, os doze jurados, considerados “homens severos e de responsabilidade na sociedade, no comércio e nas ciências”, desmentiram tal asserção e absolveram Diniz: foram onze votos a favor do réu, contra um. Em face desse resultado, sua posição foi enfática:

não queremos magoar os jurados que tomaram parte no Conselho pois que são soberanos em suas decisões mas, como jornalista, não podemos deixar passar em silêncio este aspecto pois a absolvição de Diniz importa grave perigo para a sociedade e incentiva a reprodução de novos crimes (A REPÚBLICA, 14.07.1893, p. 2).

¹⁸⁴ Disponível atualmente como obra rara no acervo da Biblioteca Pública do Paraná.

O memorialista Octavio SECUNDINO JR¹⁸⁵ teve outra explicação para o fracasso da ação judicial contra Diniz. Segundo ele, os militares só obedeciam aos Regulamentos internos da corporação e não tomavam conhecimento das disposições civis e suas leis penais, às quais não estavam obrigados a cumprir, pois tinham a Justiça Militar e seus próprios regulamentos disciplinares. Na seqüência dessa exposição, o autor defende que

dadas as circunstâncias e normas em uso, Diniz teria comparecido perante a justiça civil, porque recebeu ordens diretas de seus superiores militares para fazê-lo, ir ao local indicado no ofício de convocação, encaminhado ao comandante do Distrito que, por sua vez o retransmitia ao comandante do quartel e que talvez pré- concebidamente ou por costume da caserna, não dava maior atenção aos trâmites judiciais das autoridades civis. Por isso, é bem provável que por lhe convir o mutismo e as negativas nas respostas, não confessou e não foi condenado, por falta de provas (1996, s/p.).

No entanto, por tratar-se de homicídio e como não houve unanimidade na absolvição, a promotoria pública apelou da sentença, justificando, assim, a permanência do réu na Cadeia Pública, no Largo do Mercado¹⁸⁶, à espera de um novo julgamento.

Tais informações foram obtidas, através da imprensa local, uma vez que o processo crime, registrado no Livro nº 2, página 26, do Rol dos Culpados da 2ª Vara Criminal, desta comarca, encontra-se desaparecido, ao que tudo indica, desde os anos setenta do século passado, nada constando sobre ele, nem mesmo no Museu da Justiça do Estado do Paraná.

No entanto, Sebastião Isidoro PEREIRA (1948) afirmou, na apresentação de seu romance, que o consultou várias vezes para que seu relato fosse "o mais autêntico possível". E foi ele mesmo quem afirmou que o assassino pouco pagou pelo seu crime, pois meses depois do julgamento, em janeiro de 1894, a cidade foi tomada de assalto pelas forças federalistas gaúchas¹⁸⁷, ocasião em que Gumercindo Saraiva, um dos

¹⁸⁵ Filho do escrivão responsável pelos autos do processo policial, que teria, ao longo do tempo guardado recortes de jornais e anotações pessoais com os quais estaria preparando um livro que não chegou a ser concluído. Embora SECUNDINO JR. não tenha afirmado, parece bastante plausível que ele tenha se encarregado de terminar a tarefa iniciada por seu pai.

¹⁸⁶ Atual Praça Generoso Marquês.

¹⁸⁷ Revolução desencadeada em Porto Alegre, em 1893, entre os florianistas que defendiam o presidencialismo e o positivismo, representados pelos chefes do governo local, Julio de Castilhos e os federalistas que lutavam pelo parlamentarismo e pretendiam revogar a Constituição gaúcha que permitia a reeleição ilimitada do presidente do estado (atual governador). Os federalistas liderados por Silveira Martins e Gumercindo Saraiva, contavam com apoio de boa parte dos estancieiros. Unidos aos rebeldes da Revolta da Armada, no Rio de Janeiro, avançaram sobre Santa

líderes revolucionários, teria ordenado que fossem desferrolhadas as portas da Cadeia Pública.

Assim, Diniz, anteriormente expulso do Exército, teria se engajado ao lado dos maragatos¹⁸⁸. Porém, meses depois, fazendo patrulha, no bairro de Atuba, Diniz e um companheiro, José de Oliveira, teriam matado um comerciante daquela região a fim de lhe roubarem uma mula e seus arreios. Segundo Sebastião PEREIRA, um familiar do morto, reconhecendo a mula, denunciou o fato a Saraiva que logo ordenou o toque de recolher. Os soldados alinharam-se no pátio do quartel e os assassinos do comerciante foram identificados.

Comentando este fato, muitos anos mais tarde, o Suplemento Cultural do Diário Oficial do Estado do Paraná, afirmou que o líder revolucionário

rigoroso quanto à disciplina de seus homens, costumava punir com severidade¹⁸⁹ tais deslizos. Formando o pelotão de fuzilamento, um teria se ajoelhado pedindo misericórdia, enquanto outro teria corrido, tentando ganhar a praça, mas foi abatido a tiros. Logo, o restante da guarda descarrega seus mosquetões no que ainda estava de joelhos a pedir clemência (29.08.1997, p.3).

Euclides BANDEIRA, em *Crônicas Locais* (1941, p.90), também opinou a esse respeito, dizendo que “a justiça revolucionária, embora incoerente, pois anteriormente soltara a fera, agora foi pronta: Diniz de joelhos, recebe a carga mortal”¹⁹⁰.

Com exceção dos memorialistas e cronistas, durante praticamente quarenta anos, a imprensa local se manteve silenciosa acerca desses acontecimentos, uma vez que havia, por ocasião do assassinato de Maria Bueno e depois, no primeiro julgamento de

Catarina e Paraná pois objetivavam atacar São Paulo. Contabilizando mais de dois anos de lutas e mais de 10 mil mortes, esta revolta só foi encerrada pelo presidente Prudente de Moraes que negociou a rendição dos maragatos (federalistas), anistiando os rebelados no Rio Grande do Sul. (SODRÉ, 1968).

¹⁸⁸ Denominação pejorativa que se atribui aos imigrantes de certa região da Espanha, de que Gumercindo Saraiva era descendente (CARNEIRO, 1944, p. 88).

¹⁸⁹ O Boletim Informativo da Casa Romário Martins, vol XXI, n. 104, de abril de 1975, se dedicou ao estudo do Cemitério Municipal São Francisco de Paula e ao apresentar túmulos de personalidades locais, se reportou, entre outros fatos, a alguns episódios da Revolução Federalista. Segundo esta fonte, poucos períodos causaram tanta conturbação na vida da cidade como aquela revolução “trazendo conseqüências sangrentas para o Paraná (...) Quando ocupava Curitiba, o comandante das tropas rebeldes, Gumercindo Saraiva, constantemente explodia em irritações que culminaram em fuzilamentos, além de ocorrerem degolamentos por conta de integrantes menos qualificados de suas tropas. O registro do Cemitério especifica que nas sepulturas 4484, 4485 e 4486, foram enterrados um oficial e dois soldados do 8º Regimento, fuzilados no dia 24 de abril de 1894” (p.107-108).

¹⁹⁰ As circunstâncias da morte de Ignácio José Diniz, presumivelmente sugeriram para o imaginário popular, uma interferência divina para que a justiça se cumprisse, segundo entendimento de uma devota, em entrevista no dia de finados de 2001, no Cemitério Municipal Dão Francisco de Paula..

Diniz, informado a população curitibana dos fatos, cumprindo desta forma o papel que lhe cabia. Mesmo porque, apesar do barbarismo do crime, ele foi considerado, naquela época, apenas mais um de caráter passional, entre tantos outros.

4.2. UM OUTRO OLHAR: a constatação de uma devoção

Interrompendo um longo silêncio, de quatro décadas aproximadamente, o periódico GAZETA DO POVO, no início de 1934, sob o título “Maria Bueno, a mártir que glorifica pela força espiritual de seus crentes”, em reportagem de página inteira, relatou longamente, acerca das condições do crime e do julgamento, nada acrescentando, nesse sentido, ao que havia sido publicado anteriormente¹⁹¹.

Porém, o autor não identificado desta matéria, levantou um novo questionamento: O que alimentava a preocupação popular em torno do assassinato de uma desconhecida? Sem esperar pela resposta, argumentou que

ninguém o saberia dizer e no entanto, nenhum crime dessa natureza abalara tanto o sentimentalismo curitibano (...) em torno de seu túmulo as promessas-se multiplicam todos os anos. Gerações que não a conheceram, lhe prestam à memória o mesmo culto (...) daqui a cem anos, quem sabe, a imagem da modesta criatura repouse nos altares, até lá erguida pela força espiritual dos crentes de agora (...) a psicologia das multidões é que faz os heróis e os santos (GAZETA DO POVO, 18.01.1934, p. 8).

A questão levantada e a argüição apresentada, representam para nós um “divisor de águas”, marcando, ainda que de forma imprecisa, o início de nova fase que focaliza a construção do mito Maria Bueno.

Em poucas palavras, o jornalista revelou que já existia um culto de piedade¹⁹² nesta cidade, pois na opinião popular, segundo o autor “ficara indelével a idéia da inocência daquela mulher”, justificando desta forma que, em torno de sua figura,

foi sendo tecida uma auréola de santidade, cada vez maior, com os milagres que se foram procedendo, em favor dos que recorriam à sua alma pedindo graças em troca de algumas

¹⁹¹ Acreditamos que as cenas do crime e do julgamento e morte do acusado representaram apenas um entorno para seu principal objetivo: revelar a existência efetiva de uma devoção piedosa em torno de Maria Bueno. Nesse sentido, o articulista confirma as afirmações do historiador Reinaldo dos SANTOS, para quem os relatos e as biografias são instrumentos importantes para a construção de uma reputação santoral, pois “é por meio deles que é feito o reconhecimento, a divulgação e a (re)construção da memória envolvendo um personagem sacralizado (2000, p. 43).

¹⁹² O que confirmamos pelo exame das placas votivas, algumas datadas do início dos anos de 1930, que atualmente revestem o túmulo e o muro frontal do Cemitério Municipal São Francisco de Paula (Reprodução de algumas placas. um pouco mais adiante, ainda neste capítulo).

velas, no local do crime. Durante muito tempo isso se repetiu. A cruz¹⁹³ ali colocada por algum crente fervoroso foi um dia transportada, por ordem da Prefeitura, para o Cemitério Municipal São Francisco de Paula, onde começou a ser feita a romaria ao seu túmulo (Ibid, Id.).

A reportagem se refere ainda ao fato de que Maria Bueno teria sido enterrada em cova rasa, no local do crime, em um capão de mato, numa ruela deserta, mal iluminada, sem calçamento, chamada de Campos Gerais¹⁹⁴ e que, anos antes daquela publicação, seus restos mortais teriam sido trasladados para os fundos do Cemitério Municipal, o que não foi confirmado pela Administração do Cemitério, uma vez que o registro do sepultamento data de 30 de janeiro de 1893, túmulo nº 3903, quadra 13, rua 4, portanto, no dia imediato à sua morte.

O fato da matéria se referir ao sepultamento “em cova rasa” expressa, segundo nosso entendimento, a força do imaginário social e a presença de certos ingredientes, geralmente incomuns ou até mesmo fantásticos, na construção de um mito popular.

Nesse sentido Michel VOVELLE (1987) defende que a relação imaginária dos homens com suas condições reais de existência significam por um lado, um conjunto de representações, enquanto de outro, expressam práticas e comportamentos conscientes e inconscientes, segundo suas próprias experiências pessoais.

A análise de Pierre ANSART (1978), também se encaminha nessa direção, pois para ele, nenhuma prática social é redutível unicamente aos seus elementos físicos e materiais. É necessário que esta se realize numa rede de sentidos e que ultrapasse a segmentação dos gestos individuais.

Nessa perspectiva, o mito construído ou em construção, expressa uma experiência cotidiana, um imaginário vivido, coletivamente, além de ressaltar o modo de relações

¹⁹³ A cruz demarcando o local do crime nos sugere uma releitura das antigas capelinhas de beira de estrada, apontadas por Oscar BEOZZO (1977). Lugares santificados pela força de leigos, erigidas em honra de algum santo, essas capelinhas expressavam, no contexto rural colonial, o que as irmandades e confrarias representavam nas cidades. Apesar de tratar-se de associações leigas, estas últimas estavam sujeitas à aprovação da Santa Sé e ao controle do clero local, enquanto aquelas outras, até mesmo por sua condição de isolamento, expressavam a espontaneidade da fé dos devotos, que sem interferência clerical procediam às rezas, ladainhas e festejos. E aí se encontra, segundo nosso entendimento, o ponto de convergência com a devoção primicial à Maria Bueno. Mesmo que o sepultamento tenha sido realizado no cemitério, parece bastante provável que no lugar do crime tenha sido fincada uma cruz. Tal ato, demarcou e sacralizou o local, que deixou de ser um lugar manchado de sangue, para se tornar um lugar piedoso. E para os que lá se prostavam, acendendo velas, orando, pedindo graças ou agradecendo, o que valia era o caráter sagrado com que o local se revestiu, independente de consentimento ou aprovação da hierarquia clerical.

¹⁹⁴ Atualmente Rua Vicente Machado, aproximadamente na altura do número 190, na região central desta cidade.

dos homens consigo mesmos, e com os outros, atribuindo-lhes, quase sempre, uma forma magnificante, quando não dramática.

Nessa linha, o historiador espanhol Oscar Calavia SÁEZ (1995, p.18), em seu estudo acerca de mitos e mortos no campo religioso brasileiro, afirma que “é no relato – rico em equívocos – que o santo respira e se cria”.

Essa afirmativa parece confirmar o que foi registrado, no final da década de 1930, numa publicação de Paranaguá/ PR, a *Marinha – Revista do Litoral Paranaense*, em artigo não assinado que afirmava que,

com olhos rasos de interesse, Curitiba vem assistindo ao *fiat* de uma santa, isto é, a metamorfose em santa de uma pobre mulher assassinada. A canonização popular não se delonga, é mesmo mais expedita que a equípole do ritual eclesiástico, faz justiça à moderna, encurta os largos prazos interloctórios e salta os degraus hierárquicos conducentes ao definitivo incenso no radioso nicho (MARINHA, n.27, dez. 1939).

Depois de relatar o assassinato, o autor desta matéria esclareceu ainda que,

dentro em pouco apareceu uma luz palejante de vela no baldio, que fôra palco da tragédia (...) seguiram-se outros círios saudosos e votivos, já agora acompanhados de flores de artifício, modestas corôas de papel (...) o número foi crescendo e com variações epidérmicas, não só de mulatos e pretos, também brancos e louros, homens e mulheres¹⁹⁵ (Ibid, Id).

Meses depois da primeira reportagem, a mesma revista voltou a focalizar a piedade popular à Maria Bueno, em artigo assinado por Dicesar PLAISANT que no próprio título já assegurava a sua posição: “Maria Bueno é em Curitiba um paradoxo, é a santa dos hereges”.

Após tecer algumas considerações iniciais, o autor defendia que,

essa maculada do Paraná conquistou para o sepulcro, iluminações de crença e de fé robustas no poder taumaturgo da sua alma num exemplo original de evangelização dos paradoxos morais dos mitos. Há uma série infundável de milagres, atribuídos a essa mulher (...) a fama dos milagres já transpôs os limites bastardos, repercutindo em ambientes carregados de virtudes. O túmulo misterioso de Maria Bueno é simples, sendo-lhe os únicos adornos as flores e velas que lhe leva à memória, purificada e redimida, o culto com que a sufragam no fulgor de uma lenda com índole eminentemente secular e a qual, entretanto, transforma uma heroína malfadada de ambiente salaz em santa (...) é o drama

¹⁹⁵ Identifica-se nessa fala a materialização do conceito de circularidade cultural trabalhado por Mikhail BAKHTIN, Carlo GINZBURG, Michel VOVELLE, entre outros.

eterno de Madalena, esculpido, no *panteon* das idades, pelo amor, o calvário do destino de tragédias de onde se geram religiões (MARINHA, n.35, ago.1940).

A importância desta reportagem, para nós reside, sobretudo, na análise que o autor faz do papel privilegiado que as manifestações populares de religiosidade ocuparam e ocupam sempre no imaginário popular, como comprovam as inúmeras romarias a lugares santos e devocionais, as festas votivas, entre outros exemplos.

O entendimento e as discussões de Pierre ANSART são reforçadas pelo historiador e hagiólogo André VAUCHEZ que enfatiza que, no processo de santificação dos mortos, a religiosidade popular inclui a sacralização de suas vidas, especialmente quando se trata de “vítimas inocentes das forças do mal, sobretudo crianças e mulheres barbaramente assassinadas” (1987, p. 298).¹⁹⁶

Visto assim, as circunstâncias do crime de que foi vítima Maria Bueno, permitem estabelecer um começo, um fio condutor para o entendimento da construção de sua devoção popular que, seguramente não foi, naquela oportunidade, a primeira ou a única vítima de crime passional na cidade de Curitiba.

No entanto, sua morte por semi- degolamento, certamente, estimulou o imaginário popular, no sentido, de lhe atribuir um significado maior, oportunizando assim, a construção de uma nova piedade popular.

¹⁹⁶ No contexto da religiosidade popular o imaginário social tem se mostrado historicamente vulnerável às mulheres e, sobretudo às crianças, quando envolvidas em mortes trágicas. Seguem alguns dos muitos exemplos desse fenômeno: a devoção à “Menina sem Nome”, mendiga da Praia do Pina, em Recife (PE), batizada assim pelos repórteres policiais que acompanharam o caso, morta aos sete anos aproximadamente, após ter sido estuprada (SÁEZ, 1995); a Menina Izildinha, de Monte Alto (SP), considerada protetora das crianças. Tendo morrido muito jovem em Portugal, seu caixão foi trazido para o Brasil, em 1930, pelo comendador Antonio Castro Ribeiro, seu irmão que teria afirmado que aberto o ataúde ainda em Portugal, o corpo da menina estaria intacto e as rosas depositadas durante o velório, ainda estariam vivas e perfumadas (SANTOS, 1997); Iracema, a menina de 7 anos que também morreu após ter sido violentada em Marília (SP) (REIS, 1993), ou ainda Antonio Marcelino, o Santo Menino da Tábua, morto em 1945, depois de alguns anos de intenso sofrimento físico. Filho de família muito pobre, não teve qualquer acompanhamento médico e os relatos apontam para o fato de que não aceitava roupas, nem alimentos sólidos. Sua existência se resumia a ficar deitado em uma tábua, de onde se originou sua alcunha (DAVID, 1994); Antoninho da Rocha Marmo é outra criança canonizada pelo povo. Morreu de tuberculose, em 1930, na capital paulista, aos 12 anos. O mito revela que ele, aos 5 anos “rezava missa” e “promovia curas”. Além disso, teria suportado com admirável resignação, o sofrimento causado pela enfermidade e que, talvez por isso fosse capaz de prever alguns acontecimentos (REIS, 1993). Osvaldo XIDIEH aponta que “esse tipo de culto representa todas as almas, a crença faz sair do anonimato, do imenso mundo dos mortos, uma figura bem definida, dando-lhe um nome e atribuindo-lhe umas tantas qualidades. Estas entidades individuais podem ter sido pessoas que, em vida, feriram a atenção do meio social a que pertenciam ou então, um simples produto de síntese realizada dentro da própria crença sobre as almas. Recebem tratamento idêntico ao dos santos: oração, terços, novenas e promessas” (1972, p. 26-27). Outros exemplos já foram objeto de investigação pelos cientistas sociais: Padre Cícero, de Juazeiro do Norte e pelos líderes messiânicos Antonio Conselheiro, de Canudos e os monges João e José Maria, da região do Contestado. Esses e outros exemplos foram focalizados no contexto das religiosidades populares, objeto do primeiro capítulo deste trabalho.

Exemplos dessa manifestação devocional estão expressos numa longa reportagem da antiga revista CLUBE CURITIBANO que afirmava estar o sepulcro de Maria Bueno

rodeado de velas acendidas pela veneração de muitos, em homenagem aos milagres que tem aspergido. Assassinada a navalhadas, por um soldado do Exército, movido a ciúmes, a infeliz hetaira é hoje tida como santa, por muitos que lhe acreditam na taumaturgia, por se terem valido dos benefícios sobrenaturais de sua intercessão (...) os menos opulentos saldaram os débitos com toscos ex-votos, roxas palmas de glicínias, ramalhetes pobres, de preferência velas e tantas são que o túmulo e adjacências resplandecem em luminária perene como as piras das vestes. Grosso filete de cera derretida escorre sinuoso e lívido. A credence, porém não se contenta: há fitas baratas e ricas, com franjas de ouro¹⁹⁷, papeluchos com gatafunhos, cartões de agradecimento, bilhetes a lápis (...) enfim, inúmeras súplicas relativas aos mais variados interesses como a triste portadora de câncer que se entrega à misericórdia terapêutica prometendo um rosário, nada menos que 15 padres-nossos e 150 ave-marias (n. 16, fev. 1952).

Seguindo por esta mesma trilha, Luiz Carlos ARBUGERI, na publicação mensal PANORAMA, depois de afirmar ter sido Maria Bueno “uma mulher de vida fácil”¹⁹⁸, uma Maria Madalena¹⁹⁹ suburbana, cuja vida, jamais teria despertado interesse”, revela que naquela época,

¹⁹⁷ Na realidade deveriam ser franjas douradas. No entanto, para nós, a referência original, “em conjunto com fitas ricas e baratas”, constitui-se em um importante exemplo de circularidade cultural, em que os elementos apontados não ocupam um lugar definido ou linear, antes se apresentam embaralhados, segundo conceituação de Mikhail BAKHTIN (1987).

¹⁹⁸ Tal julgamento nada traz de surpreendente ou mesmo contraditório no que se refere à construção de uma santidade. Maria Bueno, não sendo casada e vítima de um crime passionai, apresentava elementos suficientes para que se lançassem dúvidas quanto à sua conduta moral, tanto na ocasião do crime, quanto nas décadas seguintes. Margaret RAGO, focalizando a prostituição e os códigos de sexualidade feminina em São Paulo, entre o final de século XIX e as primeiras décadas do século XX – praticamente o mesmo período que analisamos - afirmou que “o enquadramento conceitual da mulher era “rainha do lar” ou “mulher da rua” (...) este foi o caminho que os homens cultos do período encontraram para se referirem à condição feminina e à codificação moral que valorizava a união sexual monogâmica, a família nuclear, a virgindade, a fidelidade feminina, ao mesmo tempo que destinava um lugar específico às sexualidades insubmissas (1991, p.22-23). Pouco adiante, a historiadora aponta que “apesar da relativa emancipação da mulher, sua livre circulação pela cidade, sua entrada no mercado de trabalho, maior participação em reuniões sociais, a demarcação era muito bem polarizada, entre as “honestas” e as “perdidas” (p. 26). Naturalmente, Maria Bueno, com quase trinta anos, solteira, parda, lavadeira de soldados rasos, sem familiares na cidade, disponibilizava, ainda que não de forma intencional, elementos suficientes, para que, de acordo com a mentalidade daquela época, fosse enquadrada na segunda categoria, a das “perdidas”, das “mulheres imaginariamente livres”.

¹⁹⁹ Oscar Calavia SÁEZ (1996, p.31) afirma que “Maria Madalena seria a mais conhecida dessas santas mal afamadas e sua aparição no Evangelho é a única que sobreviveu à *blitz* da Contra- Reforma”. Depois aponta que uma das mais belas e difundidas hagiografias da Idade Média é a de Santa Maria Egípcia, prostituta de Alexandria que num impulso devoto segue um barco de peregrinos que viajavam a Jerusalém. Não tendo como pagar a passagem, teria ganho a romaria, com seu corpo. Sua justificativa para essas devoções é de que a “marginalidade” do culto não implica na marginalidade de seus praticantes. Seguindo por essa trilha, o antropólogo social Antonio FAGUNDES (1984) elaborou o estudo de três santas prostitutas no Rio Grande do Sul: Maria do Carmo, de São Borja, muito dada a beber e a fumar, porém bondosa e amiga dos pobres. Assassinada, provavelmente por causa de ciúmes, foi depois esquartejada e descoberta numa campa, quando partes de seu corpo, haviam sido comidas por cães; Izabel Guapa, de

diariamente o jazigo de Maria Bueno é visitado por uma romaria de mulheres que lhe oferecem flores e velas, solicitando graças para as suas dificuldades. Entre as devotas de Maria Bueno estão desde a mais simples suburbana até a granfina mal embuçada sob discreto véu e seguida pelo *choffeur* solícito que conduz a braçada de rosas finas. Todas niveladas pela fé, para conquistar da padroeira, improvisada, proteção para as suas causas²⁰⁰ (PANORAMA, n.102, nov. 1960).

No entanto, vale ressaltar que, durante todo este período, nem a imprensa local, nem os memorialistas se preocuparam em focalizar as possíveis vozes de resistência nesse processo hagiológico.

O longo silêncio, reflexo de uma total indiferença, não foi capaz de interferir na evolução mitológica da “santinha” Maria Bueno. Prova disso é que em meados de agosto de 1961, o diário GAZETA DO POVO, esclareceu à população curitibana, em pequena nota, que havia sido realizado o traslado dos restos mortais²⁰¹ de Maria Bueno dos fundos do cemitério, área normalmente destinada aos indigentes, para o atual sepulcro, na parte frontal do cemitério, local destinado às famílias abastadas. Nessa ocasião, foi construído o mausoléu, com a sua imagem no alto protegida, por uma redoma de vidro, trajando um longo vestido branco de cetim.

São Gabriel, era também prostituta, dona de bataclã. Levava uma vida luxuosa, sendo amante de um rico estancieiro local. A mulher deste, foi a mandante do crime praticado por um miliciano. O crime na época foi abafado, mas ganhou projeção, 20 anos depois quando a filha da mandante, foi morta a tiros por seu noivo, sem motivo aparente. O imaginário social desenvolveu um culto intenso a Izabel, “milagrosamente vingada”, e Maria Degolada, que por volta de 1920, havia sido amante de um cabo da Brigada Militar. Também movido por ciúmes, a teria degolado com uma faca. Conta a lenda que junto à figueira onde ocorreu o crime, Maria Degolada, passou a ser vista por muitos, em forma de luz, vestida de branco, gemendo e chorando. A partir de então, velas e flores foram sendo depositadas, seguidos de pedidos e orações de agradecimentos.

²⁰⁰ Novamente são apresentados elementos culturais da elite que se mesclam aos populares, reforçando a circularidade cultural defendida por BAKHTIN.

²⁰¹ A fotografia tirada do túmulo, em 2002, onde ficava anteriormente o de Maria Bueno, nos oferece uma idéia da simplicidade em que ele deveria se constituir.



Esta matéria jornalística não apontou quem foi o responsável pela transferência, mas afirmou que “isto ocorreu em paga de uma graça alcançada, cujo beneficiário exige anonimato” (GAZETA DO POVO, 16.08.1961, p.8).

No final daquele mesmo mês, o semanário católico, VOZ DO PARANÁ, porta-voz da diocese de Curitiba, se manifestou pela primeira vez acerca da devoção popular de Maria Bueno, através do professor Ângelo Antonio DALLEGRAVE, congregado mariano que durante vários anos transmitiu pela Rádio Clube Paranaense, a Hora de Ângelus e que por mais de vinte anos manteve uma coluna naquele periódico.

Por esta atuação e na medida em que, nem clérigos, nem outros leigos tenham se ocupado desta temática, Ângelo DALLEGRAVE é, segundo nosso entendimento, o sujeito desse discurso de resistência, pois é a sua voz que habita a enunciação do texto, uma vez que estamos considerando o conjunto de matérias jornalísticas como um texto global e que reflete, desta forma, o *ethos* do clero local. Mesmo porque, Ângelo DALLEGRAVE, se serviu de um instrumento de comunicação institucionalizado pela Igreja local – o semanário VOZ DO PARANÁ, sem que, qualquer posicionamento oficial lhe diminuísse a legitimidade.

O congregado mariano, portanto, sujeito da enunciação, embora não institucionalizado pela hierarquia eclesial, foi por ela instituído de poderes para representar seu pensamento. Caso contrário, teria sofrido alguma forma de censura, o que não constatamos em nenhum momento. Ao contrário, as homenagens que a Igreja local lhe prestou por ocasião de sua morte, atestaram que o clero o tinha na mais alta conta.

Nesse sentido, por se tratar de um discurso instituído, Eni ORLANDI (2000) alerta para a necessidade de se conhecer, em linhas gerais, as condições dessa produção discursiva, dimensionando, os elementos históricos e sociais e mesmo políticos que estiveram presentes, no momento de sua formulação, para que a análise não se reduza, no caso de DALLEGRAVE, às suas crenças e descrenças pessoais

Assim, vale lembrar que, as primeiras publicações deste jornalista no início da década de 1960²⁰², estiveram impregnadas, de uma posição, dogmática e romanizada

²⁰² Ângelo DALLEGRAVE escreveu dois livros de cunho religioso: *Maria, a flor entre espinhos*, traduzido para o italiano e, *Pedro, o Apóstolo da Fé*, que teria recebido aprovação eclesiástica para sua publicação, conforme dados

que refletia uma forte resistência, fundamentada na crença da autoridade eclesiástica e na subordinação da razão humana à teologia, tão ao gosto da Igreja que se reservou, desde o medievo, o papel de criadora dos santos.

Tal explicação parece fundamental no entendimento do caráter autoritário no discurso de DALLEGRAVE que, ao negar enfaticamente a existência de “santos populares”, afirmava que santos só poderiam ser aqueles canonizados pela Santa Sé. Nem mesmo depois do início de um processo, renovador, resultante do Concílio Vaticano II (1962-1965), e da II Conferência Episcopal da América Latina, em Medellín, em 1968, o jornalista, deu mostras de ter absorvido as novas orientações da hierarquia, no sentido de estimular novas vivências religiosas, especialmente as de cunho popular.

Uma possível justificativa para essa resistência às mudanças promovidas por Roma pode ser encontrada em José Luiz FIORIN (2001) que afirma ser o discurso, a consciência formada pelo conjunto de discursos interiorizados pelo indivíduo ao longo de sua vida. Assim, o homem aprende a ver o mundo pelos discursos que assimila e, na maior parte das vezes, reproduz esses discursos, praticamente, sem alterações, em sua própria fala.

O posicionamento de DALLEGRAVE exemplifica bem essa análise de FIORIN, uma vez que, como congregado mariano, mesmo tendo tomado contato com as novidades anunciadas pelo Vaticano II e, pouco depois por Medellín, não conseguiu reproduzir uma outra fala que demonstrasse qualquer avanço na direção das novas disposições da Igreja. Ao contrário, na qualidade de entrevistado do mesmo jornal onde escrevia regularmente, em 1974, pouco antes de sua morte, ele defendeu a permanência inalterada dos cultos oficiais que reafirmavam a prática dos sacramentos, como os da Sagrada Família, do Sagrado Coração, entre outros, certamente reflexo de uma austera formação religiosa.

Resistente em reconhecer nas manifestações populares de religiosidade, uma autêntica fé, DALLEGRAVE as considerava como mera credice, ou ainda como “transgressões às regras”, desde há muito estabelecidas pela Igreja oficial.

disponíveis na Sessão de Documentos, da Biblioteca Pública do Paraná, onde o autor atuou como bibliotecário entre 1950 e 1976, data de sua morte.

Segundo a revista VEJA, de 25 de novembro de 1981, ao focalizar diversos santos populares, apontou que o pensador católico escreveu um livro para atestar que, Maria Bueno foi “uma rameira e que seus milagres são ilusórios”²⁰³.

Cabe ressaltar, no entanto, que a revista foi imprecisa quanto a esta publicação, pois trata-se de um folhetim de poucas páginas que resume o que este colaborador do jornal Voz do Paraná, escreveu em diversas ocasiões no sentido de contestar a santidade popular de Maria Bueno, uma vez que ele defendia, continuamente, o monopólio exclusivo da Igreja na criação de devoções.

Em um outro momento, o jornalista, sem se referir à transferência do túmulo de veneração popular, afirmou que “a ignorância dos fatos ocorridos em torno de Maria Bueno deturpou-lhe a história que é outra muito diferente”. Para justificar tal posição, o congregado mariano afirmou que “tudo não passa de superstição e de invenção popular. Maria Bueno não era jovem pura e inocente, era parda de 30 anos, que vivia bebericando com a soldadesca, levava uma vida desregrada e foi morta pelo ciúme de seu amásio” (VOZ DO PARANÁ, 29.10.1961, p. 2).

Para ele, esses esclarecimentos se faziam necessários para que o povo não desse crédito às falsas graças e milagres atribuídos à Maria Bueno pois “muitos podem pensar que se trata de uma santa mártir como Santa Maria Goretti²⁰⁴, Santa Inês ou outra da Igreja”. Concluindo este artigo, DALLEGRAVE afirma ainda que

Maria Bueno não é santa e não faz milagres. Maria Bueno foi dessas pobres mulheres de vida airada. Enquanto os santos são aqueles que imitam a Jesus Cristo e dão testemunho de sua fé pelas obras praticadas pela heroicidade de suas virtudes (Ibid, Id.).

Apesar deste veículo de comunicação, o semanário VOZ DO PARANÁ²⁰⁵, já circular regularmente há mais de cinco anos, por ocasião deste artigo que acabamos de

²⁰³ Martha dos REIS ao focalizar Iracema, a “santinha” de Marília alerta para a multiplicação das verdades em torno da vida e da morte de uma santidade popular. Para a historiadora as versões são muitas vezes contraditórias. Assim, “não se busca nesse caso, a verdade, mesmo porque não acreditamos que haja apenas uma, mas sim, diversas. Está-se lidando com a criação de um imaginário e fatores de toda ordem interferem no processo que de individual torna-se, ao longo do tempo, coletivo e acaba por ser incorporado às tradições locais” (1993, p. 74).

²⁰⁴ Canonizada, em 1985, como mártir da pureza e por isso modelo para as jovens virtuosas, segundo o jornal católico VOZ DO PARANÁ (10.03.1985, p.1) teria morrido “para salvar sua castidade”. Filha de pobres camponeses, foi assassinada por Alexandre Serinelli, filho do sócio de seu pai, no arrendamento de terras no sul da Itália.

²⁰⁵ Semanário católico criado pela iniciativa de D. Manuel da Silveira D’Elboux, o terceiro arcebispo de Curitiba, entregue depois aos cuidados dos padres claretianos. Sua primeira edição data de 27.05.1956 e, segundo o primeiro

comentar, nenhuma nota anterior sobre essa ou outra qualquer devoção popular havia sido objeto de análise ou crítica. Ao que tudo indica, até aquele momento, a Igreja local não se sentia incomodada com aquela manifestação popular de piedade. No entanto, a transferência do túmulo e, portanto do local de culto, de alguma forma, levou a Igreja a se posicionar, e admitir que, mesmo contrário à sua orientação, este culto existia.

Transcorrido um ano daquela publicação, Ângelo DALLEGRAVE voltou a se pronunciar num artigo intitulado “Maria Bueno Santa?”. Segundo suas próprias palavras, a proximidade com o Dia de Finados era uma ocasião propícia para esclarecer o povo católico desta cidade de um fato que, segundo ele próprio, se repetia todos os anos no Cemitério Municipal:

o povo ignorante, supersticioso, cobre o seu túmulo com flores, velas, ex-votos porque lhe atribui poderes de santa, de mártir, de taumaturga. Santos são aqueles que imitam a Cristo e dão testemunho de sua fé, pelas obras praticadas e por suas virtudes (VOZ DO PARANÁ, 28.10.1962, p.2).

Pouco antes do Finados do ano seguinte, o semanário volta a editar, na íntegra, o mesmo artigo, sem alterar qualquer dado, nem acrescentar qualquer análise. Vale lembrar que, exceto estes artigos assinados por Ângelo DALLEGRAVE, nenhum outro, do clero ou de leigos, foi publicado, naquele veículo de comunicação católica, acerca desta ou de qualquer outra manifestação devocional desclericalizada, nem mesmo após o Concílio Vaticano II ou, logo depois, em Medellín, ocasião em que esta temática foi bastante discutida.

Neste contexto, vários artigos do jornal curitibano, apontavam as discussões e decisões, especialmente do encontro episcopal, sem que houvesse, em qualquer ocasião, feito qualquer referência ao fenômeno local. Isso nos sugere que, não foi estabelecida naquela ocasião e, nem mesmo depois, qualquer relação entre a teoria em estudo e o reconhecimento de uma prática local, de longa duração, ainda que a título de exemplificação.

DALLEGRAVE voltou à cena, anos depois, com o mesmo questionamento: “Maria Bueno, Santa?”, ao que ele mesmo respondeu afirmando que

editorial, assinado pelo seu mentor, destinava-se à evangelização e difusão permanente dos princípios da religião e da ética católica.

Posso chamar de santos meu pai e minha mãe por tudo que fizeram por mim e pelos meus irmãos, mas não posso exigir que outras pessoas os considerem desta forma. Se os chamo de santos é para exaltar meu amor filial. Mas, do mesmo modo, não posso chamar de santo, senão aqueles reconhecidos pela Santa Igreja Católica Apostólica Romana que é a única que pode canonizar os santos católicos postos à nossa veneração (VOZ DO PARANÁ, 25.08.1973, p.3).

Ao defender que a canonização é “a última e definitiva sentença de autoridade eclesiástica, com a qual se proclama a glória eterna alcançada por um fiel católico e se permite a venerança em toda a Igreja”, DALLEGRAVE descartava qualquer possibilidade diferente daquela defendida tradicionalmente pela Igreja Católica, desconsiderando inclusive as propostas conciliares e as do episcopado latino-americano acerca das múltiplas manifestações de religiosidade popular²⁰⁶.

Continuando sua matéria, num tom bastante provocativo, o autor assinalou ainda que

A cismática Igreja Católica Apostólica Brasileira²⁰⁷ - ICAB, para atrair as massas, “canoniza”²⁰⁸ todos os santos que a credence costuma exaltar pelo espiritismo, umbanda ou pelo consenso popular, ou ainda, os que se encontram em processo de beatificação. Isto é crime²⁰⁹ e ato demoníaco de incrédulos, vestidos de padres, às barbas da polícia. Assim, a ICAB pretende canonizar Maria Bueno (VOZ DO PARANÁ, 25.08.1973, p.3).

²⁰⁶ Conforme o trabalho no capítulo 2: Diretrizes de uma Igreja em Transformação.

²⁰⁷ Segundo o então padre Pedro FEDALTO, a ICAB foi fundada em 1945, no Rio de Janeiro, pelo bispo de Maura, D. Carlos Duarte da Costa, prelado apóstata da Igreja Católica Apostólica Romana. Era arcebispo de Botucatu quando “por incompetência administrativa, a Santa Sé exigiu-lhe a renúncia. Revoltado, afirmou FEDALTO, “fundou a ICAB que admite todos os cultos e diferentes manifestações filosóficas ou temporais que defendem dois postulados básicos: ‘Amái-vos uns aos outros’ e ‘Não faças ao próximo o que não deseja para ti’. Sem um rito próprio, a ICAB adotou o rito das ordenações, das procissões etc, semelhantes aos da Igreja Romana, gerando confusão no povo. Por não ter conteúdo doutrinário próprio, admite uma miscelânea de todas as religiões, rejeitando tudo o que não lhe agrada. Nega a revelação sobrenatural da religião e iguala Cristo a Buda e Confúcio. Admite o divórcio, ataca o celibato e o Papa ridiculariza os bispos brasileiros, mas ‘canoniza santos populares’ (VOZ DO PARANÁ, 15.01.1961, p.2).

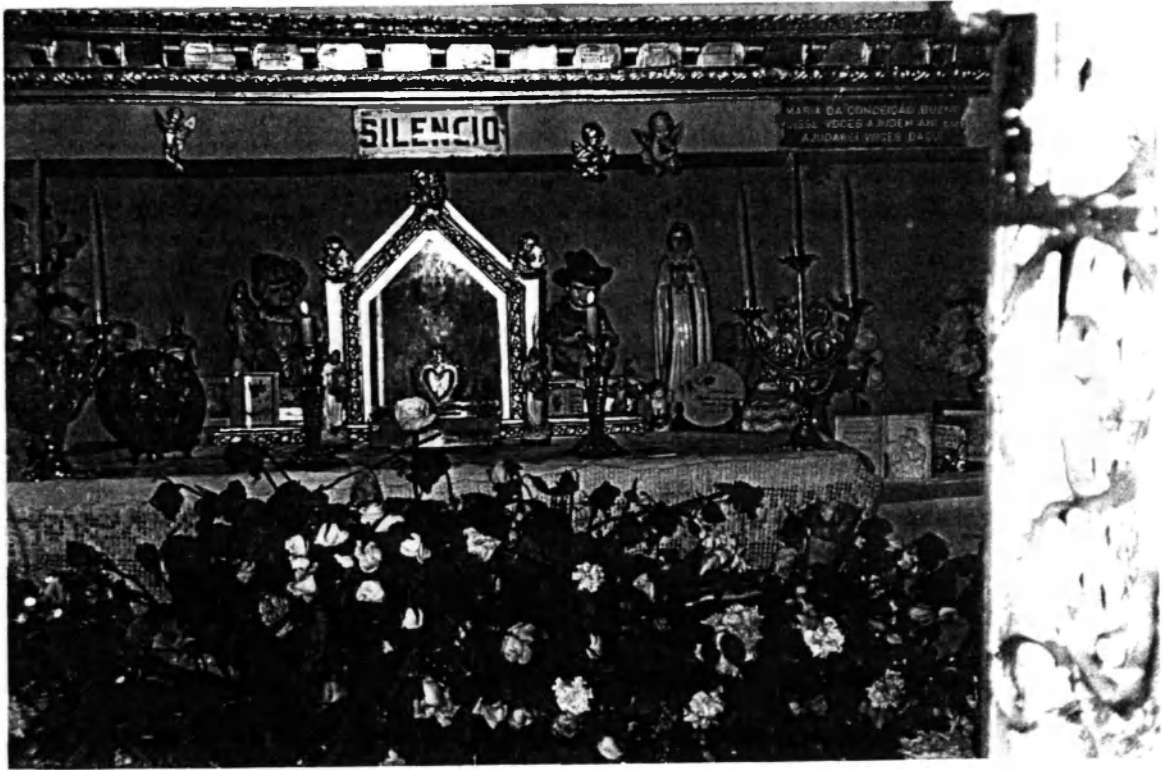
²⁰⁸ Pouco antes desta matéria, outro jornal curitibano informou que a ICAB havia realizado em junho daquele ano o III Congresso Nacional, em Brasília e que naquela oportunidade anunciou a canonização do Padre Cícero e de uma lista de 18 futuros santos como Padre Feijó, Tiradentes, José de Anchieta, Padre Donizetti, a freira Maria Angélica e Maria Bueno, entre outros (DIÁRIO DA TARDE, 30.07.1973, p. 8). Meses depois, o VOZ DO PARANÁ, voltava a esta questão, apontando sua preocupação com o crescimento da Igreja cismática que já contava com 22 dioceses, 34 bispos e mais de 200 padres, formados em cursos de teologia, quando não por dissidentes da Igreja Romana, e sobretudo pela “exploração da religiosidade do povo, pelos membros da ICAB, que promovem bênçãos, procissões, usa imagens de santos, velas, medalhas milagrosas, terços, água e óleos, dentro de uma linha de devocionamento que os católicos romanos procuram combater” (VOZ DO PARANÁ, 15.09.1973, p.15).

²⁰⁹ Este tratamento sugerido por DALLEGRAVE nos remete aos rigores do Código Penal de 1890, especialmente o artigo 157, do Capítulo III – Dos crimes contra a saúde pública que condenava a prática do espiritismo, a magia e seus sortilégios, o uso de talismã e cartomancias para fascinar e subjugar a credulidade pública (Apud DAMÁSIO, 1994, p. 94-5).

Em um outro momento, mais adiante, o congregado mariano voltou a se expressar através do mesmo periódico, enfatizando as circunstâncias do crime de Diniz, para justificar que a inexplicável devoção teria surgido porque “quando alguém morria assassinado, algumas pessoas, assinalavam o local com uma cruz e muitos ascendiam velas por aquela alma morta”.

O requinte de crueldade do homicida, segundo palavras do autor, teria incentivado a população local, a tomá-la como “padroeira” e os ex-votos que deixaram no seu túmulo eram agradecimentos pelo “novo amor que Maria Bueno lhes arranjava, ou pela vida fácil em que vivem²¹⁰”.

²¹⁰ Analisando os bilhetes deixados no altarzinho no interior da capela e as fitas de cetim, vermelhas, azuis e brancas, amarradas na porta, não constatamos esse tipo de mensagem. Muitas expressam pedidos de intervenção em casos de doenças, de desemprego e problemas familiares, sendo que a maioria expressa apenas agradecimentos por graças alcançadas, sem especificação de que natureza elas seriam, como por exemplo: “Maria Bueno confio em sua ajuda”; “Maria Bueno me socorra nessa grande dificuldade”; “Santinha me ajude, preciso de um emprego”; “Maria Bueno interceda junto ao Pai”; “Agradeço pela sua ajuda”; “C.E.J. agradece por uma graça”; “Grato Maria Bueno”, entre tantas outras. (Fotografia n.3., em anexo)



DALLEGRAVE, atribuindo a responsabilidade pela transferência do túmulo de Maria Bueno aos espíritas, tantos anos depois, e sem qualquer justificativa para esta afirmação, encerra a matéria dizendo que “como ficou provado, Maria Bueno não é nenhuma santa” (VOZ DO PARANÁ, 30.06.1974, p.2).

Estas últimas palavras nos sugerem que, para o autor, qualquer discussão estava encerrada, não cabendo mais, nenhuma argumentação contra ou a favor.

No entanto, duas semanas depois, em nova publicação, o jornalista retoma a polêmica acerca da piedade popular em torno de Maria Bueno, afirmando que na época do crime a Igreja não havia encomendado o corpo, nem celebrado Missa do 7º Dia, dada “a sua condição de pecadora pública” (VOZ DO PARANÁ, 13.07.1974, p.3).

Descontextualizados, estes artigos oferecem pouca compreensão além do que expressam diretamente. Para entender a intenção da argumentação do autor, recorremos a outros jornais, daquela época, procurando identificar algo que tivesse levado a esta afirmação. Não foi preciso ir muito longe. Os periódicos locais, de julho de 1974, informavam acerca do projeto teatral, *Santo de Casa*, de Oracy GEMBA²¹¹, previsto para ser encenado no final daquele ano e que focalizava a figura lendária de Maria Bueno.

Em encarte publicado pela Fundação Cultural de Curitiba – Cada da Memória, Valêncio XAVIER faz a apresentação da peça, afirmando que

Cidade que se preze cria seus próprios milagreiros, seus santos. Só para lembrar: São Paulo ainda cultua o menino Antonio da Rocha Marmo e a menina Izildinha que, além de milagreira, empresta seu nome para uma marca de azeitonas. Em Porto Alegre, os jornais vivem cheios de agradecimentos às graças recebidas do Padre Réus. Não se trata de um “Padim Ciço”, inventado em agrestes sertões, povoados por gente inculta. São santos urbanos, canonizados por habitantes de modernas cidades, santos que convivem com o congestionamento do tráfego, com a poluição, carestia e televisão. Curitiba também cultua a sua santa: Maria Bueno. Diariamente, centenas de pessoas procuram seu túmulo-capela no Cemitério Municipal, em busca de milagres, sorte no amor, cura de doenças e sabe-se mais o que. (BOLETIM INFORMATIVO n. 6, Jan. 1975, p. 2).

²¹¹ No dia imediato de sua morte, o jornal O ESTADO DO PARANÁ (15.07.94), lembrou que dos seus 60 anos de idade, 37 haviam sido dedicados ao teatro paranaense. GEMBA dirigiu um total de 36 peças, das quais, segundo a matéria, duas teriam batido recorde de público: *Santo de Casa* e *O Cerco da Lapa*, ambas de sua autoria. Diversificando suas atividades como autor e diretor teatral, criou a Orquestra Sinfônica do Paraná, no período em que ocupou a superintendência do Teatro Guaíra, quando ativou as apresentações do Corpo de Baile do Teatro Guaíra e o Teatro de Comédia do Paraná.

E, na apresentação do próprio autor, GEMBA afirma que “esta peça é mais uma lenda que se acrescenta às tantas já existentes sobre a figura de Maria da Conceição Bueno”. Retrata a protagonista em fase adulta, mas com elementos de sua infância, especialmente com sua mãe que teria morrido quando Maria era ainda muito pequena²¹². Na seqüência, outros personagens contracenam com ela, sugerindo relações amorosas que são mais insinuadas do que afirmadas. No final, após o crime que provocou sua morte, esses personagens conversam entre si, como que relatando sua participação na vida de Maria Bueno que, num dos últimos instante, se dirige a eles e afirma:

Não quero reverências e nem lástimas! Pra mim, basta o que penso de mim mesma. De minha parte, cumpri o prometido: No meu tanque de lavar não se fez cama, e o meu quarto de dormir não foi o consolo dos meus senhores, portanto, quero a fantasia mais alva, o pedestal mais alto, na primeira fila do cemitério mais importante, que é pra eu olhar essa cidade de frente e de cabeça no ar! E não se esqueçam, quero uma trouxa de roupas sujas debaixo dos meus pés, que é pra eu – também pisar na cabeça da serpente (p. 14).

Coerente com sua proposta inicial, o autor apresentou sua versão de Maria Bueno, enfatizando a antiga polêmica em torno de sua vida pessoal. Preteriu, no entanto, qualquer alusão a sua santidade, apesar do título. E, independentemente deste fato, por ocasião das apresentações²¹³, alguns jornais, especialmente o DIÁRIO DA TARDE e a GAZETA DO POVO, informaram o “sucesso total” alcançado.

Nesse contexto, o que nos chamou a atenção foi que, enquanto os jornais anunciavam os ensaios e a montagem da peça, DALLEGRAVE era enfático em contestar toda e qualquer discussão em torno da devoção a Maria Bueno, no entanto, durante o período das apresentações, ele se manteve em silêncio, certamente com o objetivo de não estimular, ainda mais a imaginação popular em torno da “santinha”.

Seu silêncio, carregado de significado, porém não foi definitivo. Por meio ainda do semanário VOZ DO PARANÁ, Ângelo DALLEGRAVE, agora no papel de entrevistado, na sessão Roda Viva, ocupou um espaço privilegiado, de duas páginas inteiras, sob o título “A Igreja, o mundo e as heresias”, onde externou suas convicções religiosas,

²¹² De acordo com o romance de Sebastião Isidoro PEREIRA (1948) que, ao que tudo indica, teria servido de referencial para a elaboração da peça, especialmente infância e juventude.

²¹³ Que se estendeu de 27 de setembro a 13 de outubro de 1974.

identificando-se como católico apostólico romano, e entre várias outras questões, respondeu de como teria, segundo seu entendimento, se originado a devoção popular a Maria Bueno, ao que ele se pronunciou:

Essa devoção surgiu justamente porque quando Maria Bueno foi encontrada de manhã, com a cabeça quase degolada e as mãos todas cortadas de navalha, quiseram que o padre fizesse a encomendação do corpo e o padre não aceitou porque ela era uma mulher da rua muito conhecida. O povo então começou a acender velas porque na Igreja o padre não queria rezar missa como até hoje a Igreja não reza em casos como esse. Daí surgiu essa devoção popular. É coisa psicológica (VOZ DO PARANÁ, 26.10.1974, p. 7-8).

Estas declarações surpreenderam, na medida em que era a primeira vez que alguém mencionava a recusa do clero local de “encomendar o corpo” ou celebrar Missa de 7º Dia²¹⁴. Mas, se levarmos em consideração que logo após o crime, levantou-se a suspeita de que seu suposto amásio a teria assassinado, para a Igreja, ela estaria ‘vivendo em pecado’ não lhe cabendo, portanto, os ofícios religiosos. No entanto, a forma pela qual o congregado fez tal afirmativa, sugere que, talvez ele tivesse tido acesso a documentos, não disponíveis nos arquivos públicos, ou talvez, que esta afirmação, tivesse sido feita, como forma de legitimar sua resistência, longamente defendida contra a piedade popular àquela que o imaginário popular nomeou de “santinha de Curitiba”.

Eni ORLANDI (1983) entende que, em muitas circunstâncias, o enunciador entende sua fé como dom divino – esse parece ser o caso de Ângelo Dallegrave - e por isso, se submete a um espaço religioso que não privilegia alterações de nenhuma ordem, reforçando dessa forma a não-reversibilidade discursiva, característica própria de um discurso autoritário, um dos tipos possíveis de discurso, segundo entendimento de ORLANDI no qual se enquadra a fala da Igreja romanizada.

Uma outra questão nos chamou a atenção durante a pesquisa junto ao VOZ DO PARANÁ: é que as matérias assinadas por DALLEGRAVE estiveram, de um modo geral, relacionadas a algum fato exterior, como por ocasião da transferência do túmulo de Maria Bueno, no Cemitério Municipal, em 1961, para a área frontal, onde se encontra

²¹⁴ Fato nada incomum é este indicado por DALLEGRAVE. Martha dos REIS, ao focalizar a santidade de Iracema, a “santinha” de Marília também relata um silêncio por parte da imprensa e o retorno aos fatos, com novos elementos: “a estória foi lembrada pela imprensa local já com algumas modificações. Trinta e um anos haviam se passado e o tempo contribuiu para que novos aspectos fossem incorporados à memória coletiva. Alguns episódios apareceram pela primeira vez nos jornais, muito tempo depois” (1993, p. 89).

atualmente, ou tempos depois com a sua “canonização” pela ICAB, ou mais adiante, por ocasião da montagem da primeira peça teatral encenada em 1974.

Especialmente nessas ocasiões, o congregado mariano se expressava como se seu discurso fosse proferido diretamente do “plano espiritual” para o “plano temporal”, em que o primeiro busca dominar o segundo.

Nessa relação, esclarece ORLANDI, (1983, p. 218-9) “o locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são os humanos, logo, mortais, efêmeros, falíveis, finitos”, Assim, na desigualdade, naturalmente Deus domina os homens, o que justifica as suas intransigências.

Analisando ainda por outro ângulo, poderíamos pensar que o congregado assumiu a subjunção de uma outra voz, como se fosse a própria instituição que ele representava, o que fazia com convicção e legitimidade, mesmo porque procurava sempre estabelecer entre “o dito por Deus” e o “dizer dos homens”, entre o divino que representava e o humano que ele combatia: a devoção a santos populares e, especialmente no contexto de Curitiba, a “santinha” Maria Bueno.

A última vez que Ângelo DALLEGRAVE foi focalizado pelo jornal católico, foi na condição de homenageado pela ampla contribuição a aquele jornal, como um dos seus mais importantes colaboradores, logo após a sua morte, em meados de 1976.

A polêmica polarizada por ele, em torno da piedade popular de Maria Bueno, ficou neutralizada durante os anos de 1980, sendo retomada no início da década seguinte por Ruy WACHOWICZ²¹⁵, mas em um outro tom.

Tomando de empréstimo algumas características da personagem Gabriela, de Jorge AMADO, do romance homônimo, WACHOWICZ publicou extenso ensaio no jornal literário Nicolau²¹⁶, intitulado “Maria Bueno, a Gabriela curitibana”.

Depois de detalhar a condição de isolamento do local do crime, na Curitiba do final do século XIX, resumir, em linhas gerais, o que os jornalistas já haviam noticiado

²¹⁵ Professor já falecido da Universidade Federal do Paraná - UFPR, onde ocupou as cadeiras de História do Brasil e História Medieval e membro da Academia Paranaense de Letras. Autor de 43 obras publicadas, algumas traduzidas para o polonês, privilegiou as abordagens acerca da imigração polonesa e da UFPR, a Universidade do Mate.

²¹⁶ Publicação Mensal da Secretaria de Estado da Cultura – Imprensa Oficial do Estado do Paraná, coleção encartada no diário, Folha de Londrina, entre julho de 1987 e agosto de 1995. Assinando o editorial da primeira edição deste suplemento literário, Wilson Bueno afirmou que “Nicolau se insere no espaço de um novo tempo nacional enquanto a pluralidade de idéias é um dado inquestionável e tão mais enriquecedor quanto maiores forem as oportunidades de que se promova a circulação (...) significativa contribuição de parcelas ponderáveis da *intelligentsia* nacional (NICOLAU, n.1, jul/ago. 1987).

anteriormente, tanto do crime, quanto do processo judicial a que Diniz esteve submetido, o autor aponta com destaque o artigo da GAZETA DO POVO, de 18 de janeiro de 1934, tomado, por nós, como ponto de partida para a análise sobre a construção da santidade de Maria Bueno.

No entanto, no decorrer do ensaio nos surpreendemos com a descrição que o professor WACHOWICZ fez de Maria Bueno: “uma pessoa muito simpática, de expressão bondosa e corpo bonito, demonstrava especial carinho no seu relacionamento com as crianças e com as pessoas mais próximas”.

De onde o autor teria tirado tais informações, se o crime, naquela época, estava para completar o primeiro centenário e, portanto, as pessoas que tiveram contato com a suposta santa já estavam mortas? Naturalmente, o autor, apesar de ter sido apresentado como historiador, exercitava pelo ficcional, como nos sugere o exemplo a seguir:

a extroversão e a alegria de Maria Bueno, perturbavam o cabo Diniz, que exigia cada vez mais a exclusividade das atenções de sua companheira. Esta, por seu lado, foi cansando dos ciúmes de Diniz e demonstrava sinais de querer separar-se dele que roendo-se de ciúmes resolveu “lavar a honra”, perpetrando um crime, típica ação de um machão dos velhos tempos.

No entanto, mais adiante, ele lançou algumas perguntas que parecem fugir da característica do ensaio literário, como se desejasse obter algumas respostas mais concretas, relacionadas com o mundo real: “se Maria Bueno tinha uma conduta normal porque o clero católico da cidade se recusou a encomendar o corpo e a celebrar a missa de 7º dia? Que outras atividades a falecida teria e que levassem os padres a tomarem tal atitude?”.

Sem responder diretamente às suas próprias inquietações, WACHOWICZ afirmou, no entanto, que este comportamento do clero, teria atizado as correntes religiosas minoritárias a tomarem conta do caso e estimularem o mito, pois “a cruz colocada no terreno baldio onde Maria Bueno foi quase decapitada, juntamente com as velas

acessadas e as preces, visavam ligar esse culto com o de Maria, mãe de Jesus”. Para enfatizar esse parecer, ele apontou o estribilho do Hino a Maria Bueno²¹⁷:

Maria, Maria, Maria, Maria da Conceição

Volve os teus olhos e atende

O teu povo em oração!

Na seqüência de suas considerações, o autor apontou a criação da Irmandade Maria Bueno²¹⁸ que além de cuidar do túmulo e da difusão da devoção, fez-lhe uma estátua de tamanho natural²¹⁹, de cor “alvíssima, como se parda não pudesse ser a cor de uma santa²²⁰”. E, para finalizando sua análise, WACHOWICZ afirmou que

Maria Bueno, a Gabriela²²¹ curitibana, foi vítima de sua própria maneira de ser, que não contava com a violência favorecida pelo meio onde, nem com o simplismo na formação de uma imagem que a transformasse em santa, branca e donzela (NICOLAU, 1992, p. 22-23).

²¹⁷ Reproduzido na íntegra, no final deste trabalho, nos anexos.

²¹⁸ Tal Irmandade formalmente nunca existiu. Uma pesquisa em cartórios da cidade negou qualquer iniciativa jurídica na constituição de uma associação, filantrópica ou não, em torno do nome de Maria Bueno. Possivelmente esta citação seja uma alusão às antigas irmandades e ordens terceiras que se encarregavam de cuidar da imagem no interior da capela ou da igreja e de festejar o seu santo padroeiro. Contrariando a idéia de que alguém ou um grupo de devotos se encarregasse de zelar pelo mausoléu de Maria Bueno, fomos informados pela Administração que ele recebe alguns cuidados dos próprios funcionários, que normalmente fazem a limpeza das alamedas do cemitério, retiram flores murchas de vasos e, entre outros serviços, se encarregam de abrir e fechar a grade de ferro que dá acesso ao interior do túmulo.

²¹⁹ Fotografia n.2, p. 166.

²²⁰ Esse “branqueamento” de Maria Bueno reflete um processo ao contrário daquele apontado por HOORNAERT, para quem “as confrarias morenizaram o imaginário cristão no Brasil (...) as imagens brancas de olhos azuis trazidas da Europa, foram se tornando morenas, ao serem carregadas em andor sobre ombros morenos e beijadas por lábios grossos”. Como resultado disso, apontou o historiador, algumas imagens foram ficando “francamente africanizadas, como por exemplo, Nossa Senhora Aparecida, São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora de Nazaré, de Belém” (1989, p. 96). A justificativa do autor para esse fenômeno é que “o povo oprimido recria com sabedoria instintiva sua religião, para onde se refugia a fim de preservar sua identidade” (Ibid., p.16). Acreditamos que este “branqueamento” esteja ligado às raízes européias presentes de forma acentuada na sociedade curitibana, naquele momento, fator preterido por Ruy WACHOWICZ. PADOVESE trabalhando a questão identitária (2002, p. 74), aponta que “na falta dos sentidos espirituais as pessoas se fixam demais em certas imagens e se deixam prender pelas coisas sensíveis e pelos sentidos, o que favorece o culto de determinados santos”. A isso, acrescentamos, “com características capazes de responder aos seus anseios, inclusive culturais”.

²²¹ Em referência à Gabriela, personagem ficcional do romance de Jorge AMADO, *Gabriela Cravo e Canela*, de 1958.

Ruy WACHOWICZ ofereceu aos leitores, através de uma outra leitura e abordagem, uma nova versão da personagem lendária de Maria Bueno. A exemplo de Oracy Gemba e da peça *Santo de Casa*, também ele não se deteve muito à questão de sua santidade. Sem negar expressamente, uma aura de sacralidade em torno de Maria Bueno, o autor enveredou pelos aspectos cotidianos, ainda que de forma subjetiva, da vida e da morte de uma mulher simples da sociedade curitibana, de fins do século XIX.

4.3. VISIBILIDADE E MATERIALIZAÇÃO DA FÉ

“A fé remove montanhas” é uma máxima dita e repetida ao longo dos tempos e acrescida muitas vezes do argumento de que numa época de crise coletiva ou de dificuldades pessoais, a fé ressurge como esperança em melhores dias.

Mas, onde ela se encontra de fato? Nas igrejas, em preces silenciosas murmuradas pelos fiéis ou no coro de centenas de vozes que entoam o mesmo refrão numa praça apinhada de gente, ou ainda, nos escritos de quem faz uma corrente esperando a resolução de uma grande dificuldade e acredita que sua iniciativa possa atrair outros aflitos, num encadeamento de problemas e orações conectados pelo mesmo sentido interior?

Para DÄNIKEN (1976, p. 6), “a fé é uma certeza íntima que dispensa provas, é uma convicção emotiva. Apela-se à fé porque ela significa confiança e é ela que dá a todo o ser humano, a qualquer hora, consolo e ajuda, bênção e proveito”.

Independente do rótulo religioso, a fé é entendida como um atributo que vem do interior, da alma ou do espírito, conforme a nomenclatura aceita por cada uma das muitas crenças. Assim, para o sociólogo Serge MOSCOVICI (1990) aquele que se distancia da própria alma e da sua verdade, encontra-se afastado também da fé, e o que se estabelece em seguida, é o desânimo, cujo significado é “sem alma”, portanto, sem alma.

Desde o século XI, época em que a Igreja passou a canonizar os primeiros santos, a Igreja Católica tenta guiar a devoção dos fiéis e, na maioria das vezes, sem muito sucesso, pois se reza pelos santos oficiais tanto quanto pelos santos oficiosos, aqueles, a quem, a Santa Sé, pelos mais variados motivos, não se dispõe a reconhecer sem que, no entanto, a piedade devocional dos fiéis seja abalada.

Tornou-se comum que, se por um lado, a fé religiosa, por mais intensa que seja, não pode impedir o sofrimento, por outro, torna possível o enfrentamento da dor, tornando-a suportável, além de conferir-lhe uma razão e um significado. Essa vivência religiosa, normalmente é montada sobre uma visão sacral da realidade, uma vez que o sagrado manifesta-se de modo imediato do mundo, garantindo a essa prática religiosa

uma característica marcadamente emocional e ritual. Para Cristián PARKER (1995, p. 58) esse tipo de exercício, na emergência vitalista do religioso no seio de uma sociedade secularizada, deve ser visto “principalmente na sua relação funcional, com o aparecimento de situações de dificuldades, quando o homem força o sagrado a fazer “milagres”.

encontro selctivo com o sagrado

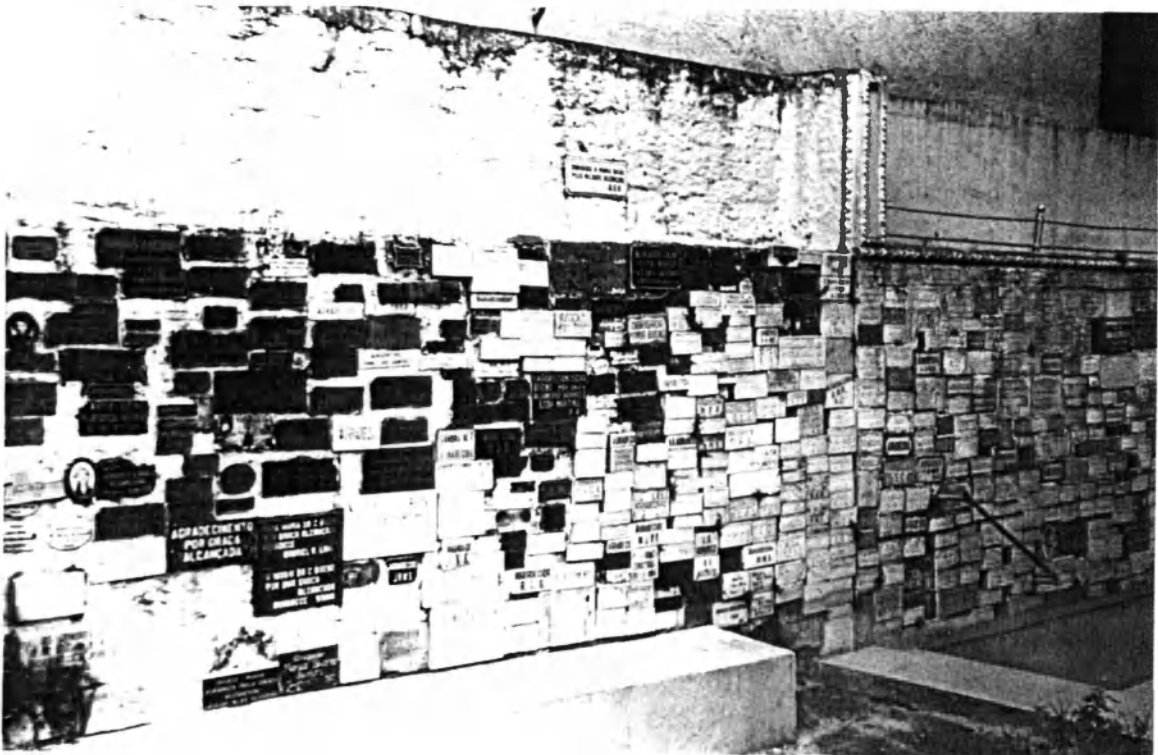
Assim, numa comunicação ritual com o sagrado, o gesto materializa a fé, dando-lhe visibilidade, como se comprova em diferentes atos de piedade, por vezes, de relações íntimas, diretas e pessoais, em orações feitas ajoelhadas²²², pelo oferecimento de flores, velas²²³, objetos variados, placas votivas²²⁴ e ex-votos, ou ainda, aquelas de caráter mais coletivo como as festas, as procissões e as peregrinações.

²²² Fotografias n. 5 e 6, com autorização para publicação de Guiomar Souza Tavares.

²²³ Especialmente em dias de Finados, como retratam as fotografias n. 7 e 8.

²²⁴ Segundo E. DÄNIKEN (1976, p. 147-48) também na Antigüidade as pessoas curadas aproveitavam o ensejo de manifestar sua gratidão pela graça recebida colocando placas votivas, ofertadas em cumprimento de um voto ou promessa, nos tempos das divindades, a exemplo do que se costuma fazer hoje nos locais de romaria (...) No templo egípcio de Pta, em Mênfis, foram encontradas placas votivas com inscrições de gratidão de curados, dedicados às respectivas divindades. Por muitas vezes, essas placas mostravam desenhos de pernas, pés e mãos, gravadas na pedra, para conferir maior ímpeto à manifestação de gratidão.

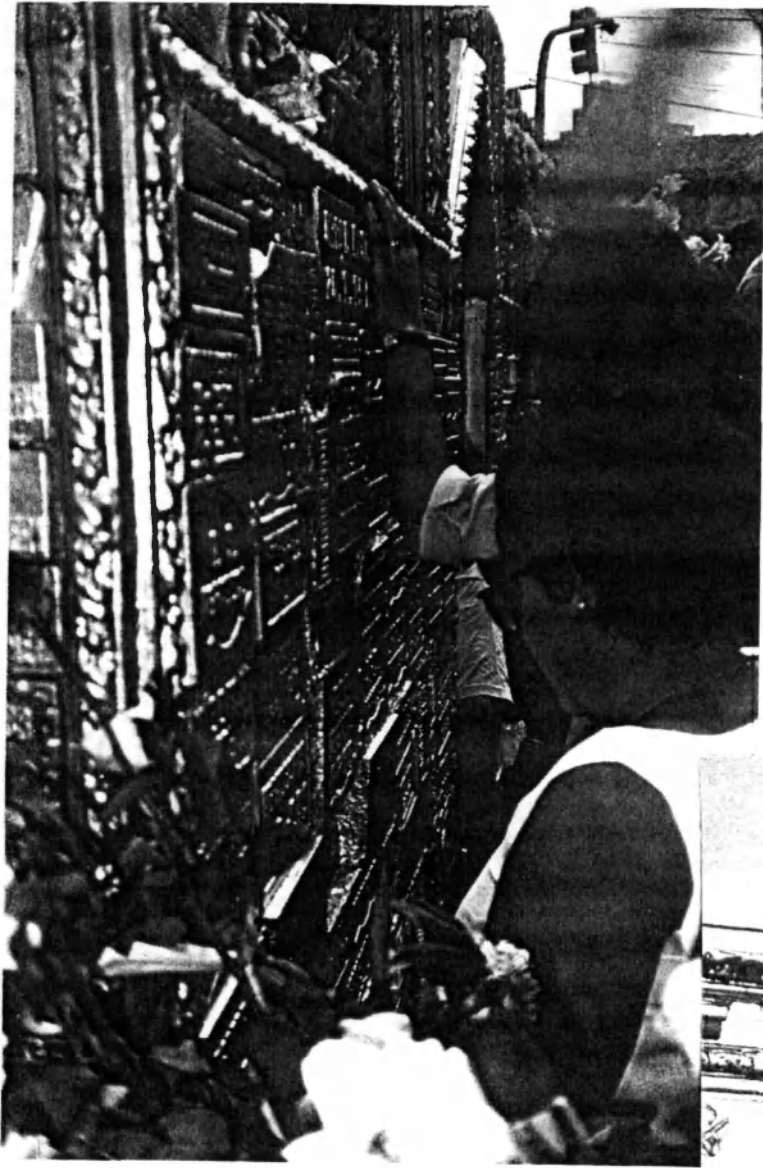




Serge MOSCOVICI (1990) avalia que os devotos destas práticas sentem que os santos se engajam a favor deles nas dificuldades cotidianas: doenças, problemas familiares, assuntos de amor, desemprego, endividamentos, entre outros. Por isso, o fiel sem qualquer mediação sacramental ou clerical estabelece uma relação contratual com o santo, não importa se oficial ou oficioso, em vista da obtenção de uma graça ou benefício, uma vez que os devotos recorrem a quaisquer argumentos para justificar sua fé, ainda que tenha que driblar os eventuais controles da Igreja. Para tanto, valem simpatias, gestos mágicos, orações, tudo com a intenção de transformar a alma dos mortos em intermediários para a solução dos mais variados problemas. A contrapartida é o reconhecimento e a gratidão.

Em alguns momentos pudemos registrar, através de fotografias, a intensidade dessa relação imediata dos devotos com a “santinha” Maria Bueno. Nelas, o fervor da oração é acompanhada de um gesto, um toque nas placas ou mesmo na imagem da santa, o que nos remeteu de imediato a Marc BLOCH, que estudou a crença na cura de moléstias pelo toque ou ação similar do taumaturgo sobre o doente²²⁵.

²²⁵ BLOCH, em *Os reis taumaturgos* (1993), analisou a antiga tradição medieval dos reis “curarem” o mal das escrófulas e, destacou como esta prática era associada ao princípio de poder e prestígio divino, emprestado aos monarcas e aos santos.



Nossas leituras nos permitem apontar que esse conceito de taumaturgia, associado por BLOCH à idéia de cura pelo toque das mãos, contemporaneamente, comporta outra dimensão e se aplica, de um modo geral, a toda cura, do corpo ou da alma, com ou sem toque. Assim, deslocando esse conceito para a piedade popular em torno de Maria Bueno, cremos que o toque simboliza a intensidade da fé na graça a ser alcançada, quer se trate de cura física ou outra, de qualquer natureza.

Desde a transferência dos restos mortais de Maria Bueno em 1961, quando passou a ocupar um lugar de destaque, na parte frontal do Cemitério Municipal, seu túmulo foi sendo gradativamente revestido por placas votivas, imortalizando centenas de agradecimentos.

São pequenas placas de granilite ou madeira, que de alguma forma revelam uma graça recebida. Muitas apresentam os nomes dos devotos enquanto outras indicam apenas as iniciais enquanto outras tantas nem isso, apenas expressam um agradecimento, sem qualquer identificação. É bastante comum o registro de uma data, mas que, por si só não permite saber se ela se reporta ao momento da graça alcançada ou ao dia em que a placa foi encomendada. Seguem alguns exemplos:

L.M.
agradece a
santa Maria
Bueno
06.1962

Bia agradece

(Foto)
Agradecimento
pelas graças
recebidas

Por uma
graça
recebida te
agradeço
19.11.1988

Graça Recebida
A.N. 1937
Maria Bueno

Maria Bueno
agradecemos
Celso, Marly,
Paulo e
Jacson
Barreiras
BA - 1994

A alma benfeitora de
Maria Bueno
Grato 17.-9-948

Por uma graça
recebida, C.M.
te agradece

Obrigada, Maria
Bueno --- Leonor
Joinville-SC

Maria da Conceição Bueno
Agradecemos Wilson e Lucia
Pelo nascimento de Melissa
27.01.1980

Gratidão e
carinho E.O.
26.6.76

(flores pintadas)

Maria C. Bueno
Lutércio te agradece

Um levantamento exploratório dessas placas nos permite afirmar que elas foram dispostas sem qualquer preocupação em obedecer uma ordem cronológica uma vez que os anos e as décadas se misturam, possivelmente cabendo ao devoto a escolha do lugar em que ela deveria ser afixada, dentre os espaços disponíveis²²⁶.

As mais antigas, algumas de madeira, que pelo desgaste do tempo já se encontram bastante danificadas, datam dos anos de 1930, quando o sacrário ainda ocupava o antigo lugar, no fundo da necrópole, mas coincidindo com o artigo de jornal, da GAZETA DO POVO (18.01.1934), que consideramos um “divisor de águas”. Nele o articulista revelou a existência de um culto que pudemos comprovar por algumas placas que sobreviveram daquela época. Possivelmente funcionários do próprio Cemitério tenham se encarregado de fazer a transferência dessas placas, embora não pudéssemos confirmar nossas suspeitas pois nenhum dos atuais servidores estava trabalhando ali no começo da década de 1960.

O que parece bastante claro também nesse exame das mensagens materializadas é que, as mais antigas expressam uma devoção mais carinhosa e mais íntima como por

²²⁶ As fotografias n. 6, p. 183 e n. 9, p.186, permitem visualizar, esta situação, ainda que de forma parcial.

exemplo “à minha santinha querida”, “querida Santa Maria Bueno”, “M.L.M. Agradece a bondade de Maria Bueno”, “a alma benfeitora de Maria Bueno”, entre outras²²⁷.

Com o passar dos anos, as manifestações piedosas aumentaram consideravelmente, conforme nos indicam as placas votivas. Duas ocasiões merecem destaque: em meados dos anos 1970 e no final da mesma década. O primeiro destes momentos nos parece associado à divulgação da peça teatral de Oracy GEMBA, encenada entre setembro e outubro de 1974²²⁸, enquanto o segundo, seguramente mais expressivo, se reporte à transmissão televisiva da novela *Santo de Casa*²²⁹, com os atores Gilda Elisa e Agnaldo Rayol, nos papéis principais. O jornal CORREIO DE NOTÍCIAS (03.11.1978) aproveitando o dia de Finados, teceu os comentários habituais acerca da visitação ao túmulo de Maria Bueno para em seguida, indicar que as

²²⁷ Registramos este mesmo fenômeno em um artigo publicado no jornal COMÉRCIO DE FRANCA (SP), em 30.10.1994, em que analisamos as epígrafes e constatamos que o discurso dos vivos, em relação aos seus mortos, tem se abreviado ao longo dos tempos. As saudações datadas do fim do século XIX e começo do século passado, seguiam mais ou menos, os mesmos dizeres: “Aqui jaz, X, filho legítimo de Fulano de tal e de Sicrana, lembranças carinhosas de sua tia X”; “Aqui descansam os restos mortais de X, Ten. Cel. (...) Paz a sua alma e gratidão de sua esposa e filhos”; “X, esposa e mãe modelar, amou as flores e a vida, teve a vida da flor e grande alma, não teve occaso, ao ceo em pleno fulgor, continuando a viver purificada pela morte no perfume das flores que aspergiu com seus exemplos”; “X, Falecido aos 49 anos de idade, tributo de amor e saudade da sua inconsolável esposa e filhos”. Esses lamentos carregados de lirismo sugerem uma imensa dor e uma saudade que nem mesmo o tempo poderia amenizar. No entanto, as lápides dos anos sessenta em diante, permitem avaliar uma mudança na expressão dos sentimentos familiares, cujas mensagens tornaram-se mais econômicas e mais padronizadas: “Saudades de sua mãe e irmãos”, “Saudades da família”, num dizer quase impessoal. O mesmo processo de transformação nas falas dos devotos foi verificado na devoção piedosa à Maria Bueno. Inúmeras placas, que pelo seu bom estado, avaliamos serem mais recentes, só trazem um agradecimento anônimo e atemporal.

²²⁸ Em janeiro de 1975, a Fundação Cultural de Curitiba – Boletim Informativo n. 6, publicou na íntegra o texto de Oracy GEMBA, que nos pareceu uma cópia bastante fiel do romance de Sebastião PEREIRA, que a focaliza como lavadeira pobre, porém honesta e que teria morrido nas defesas de sua honra. Vale ressaltar que esta não foi a primeira peça teatral que, de alguma forma, focalizava Maria Bueno. Em 08 de maio de 1970, o semanário católico, VOZ DO PARANÁ anunciava: “a história de Maria Bueno está proibida para os palcos”. O autor da matéria afirmava nessa ocasião que apesar dos gastos e dos ensaios já estarem adiantado, o Grupo Escala de Curitiba “o mais ativo grupo teatral da capital” viu frustradas todas as tentativas de liberação da Censura Federal, em Brasília, do texto *Os fuzis de 1894*, de Walmor MARCELINO. Segundo o jornal, a peça teria sido vetada por apresentar “a vida, paixão e morte de uma mulher de vida duvidosa que acabou sendo cultuada como ‘santa’ por algumas pessoas”. Tivemos a oportunidade de ler a peça e entendemos que Maria Bueno foi apresentada como alguém que havia se envolvido com vários homens, levemente, mas não que se prostituísse. De resto ocupou um plano secundário na trama já que o autor privilegiou o confronto entre os federalistas gaúchos e as autoridades militares nesta cidade. Cabe lembrar no entanto, que em 1970, o país vivia sob a ditadura, e qualquer abordagem menos elogiosa aos militares já seria suficiente para que fosse decretada a sua censura. Na trama, um dos personagens denunciou que um soldado havia sido promovido porque arranjava sua mulher, mãe ou filha “para uns oficiais”, denunciando uma atitude nada favorável às autoridades e que denegria, de forma ampla, a imagem das Forças Armadas. Esta sim parece ser a causa da censura e não o fato da peça se referir, ainda que de forma tangencial, à vida pessoal de uma mulher morta há mais de meio século. Por outro lado, até mesmo o jornal católico reconhecia que Marcelino era “de notória posição marxista”, mas certamente aproveitou essa oportunidade para reafirmar as suas ortodoxias.

²²⁹ As gravações tiveram início em novembro de 1978, embora as transmissões somente tenham ocorrido em abril do ano seguinte. Vale ressaltar que a novela recebeu o mesmo nome que a peça de Oracy Gemba.

primeiras cenas da novela tinham sido ambientadas em Morretes, com a participação expressiva da população que “solícita” procurava ajudar como podia: emprestando objetos para os cenários, contando ‘causos’ ou ainda, atuando como figurante.

Levada ao ar, entre abril e maio de 1979, essa mini-série em 60 capítulos, em diversas ocasiões foi focalizada pela imprensa local como um “sucesso total”, como já era de se esperar. As matérias publicadas, nos jornais locais, enfatizavam os altos índices de audiência daquela programação enquanto reforçavam constantemente a força espiritual e a capacidade de intercessão divina atribuída a Maria Bueno.

Por isso, as repercussões nas manifestações devocionais não se fizeram esperar, conforme atestaram muitos devotos agradecidos. O número de placas, datadas desse período e nos meses que se seguiram à mini-série, apresentou um aumento, muito expressivo, comprovando, de uma certa forma, as assertivas dos jornalistas quanto à audiência e ao “sucesso total” daquela iniciativa.

Não percebemos, no entanto, qualquer reação desse tipo, quando, em outras duas ocasiões, a “santinha” voltou a ser protagonizada nos palcos dos teatros desta cidade.

Em 1990, sob a direção de Raul CRUZ, os atores da Companhia das Índias de Teatro encenaram a peça, *Grato Maria Bueno*, no Teatro Guaira, numa curtíssima temporada, de 14 a 17 de Julho. Segundo a GAZETA DO POVO, “a casa esteve lotada durante as apresentações, o que justificava uma programação mais prolongada, para satisfazer, tanto os simples espectadores quanto os seus muitos devotos” (18.07.1990, p. 22).

A última montagem teatral centrada em Maria Bueno foi uma adaptação de Marlene Miranda, do texto original de GEMBA, com a direção de Wellington Silva, levada ao público no Teatro Paulo Autran, durante todo o mês de junho de 2000. Segundo a sinopse publicada pela GAZETA DO POVO (02.07.2000), a peça contava a história “de uma mulher de mentalidade avançada para sua época, que questionava a moral e os costumes e que após a sua morte foi santificada”.

Tais iniciativas, sem qualquer avaliação quanto aos seus méritos no âmbito das artes cênicas, o que efetivamente não nos cabe, nos permitem, assegurar que, por um outro viés e numa outra linguagem, também são responsáveis pela difusão e releitura da reputação de santidade popular de Maria Bueno.

Voltando ao exame exploratório das placas votivas e acreditando que tenham sofrido forte influência pelo tratamento dado a esta santificação popular, pelos veículos de comunicação, os discursos de agradecimento foram se tornando, gradativamente, mais objetivos, mais impessoais, chegando mesmo a se apresentar sem qualquer identificação de data ou de autoria. Com o decorrer do tempo essas placas foram se espalhando pelo muro frontal ao túmulo de tal forma que atualmente, praticamente não há mais espaços disponíveis, nem mesmo nas laterais do sacrário.

As vozes que transcenderam as orações e se eternizaram através destes registros não se referem apenas a devotos desta cidade. Algumas placas indicam que a devoção à Maria Bueno ultrapassou as fronteiras paranaenses, uma vez que identificam agraciados de outras cidades e estados, como Santa Catarina, Rio Grande do Sul, São Paulo e até mesmo da Bahia.

Cabe registrar que dessas inscrições uma chamou mais a nossa atenção pois identifica uma pessoa residente em Chicago, nos Estados Unidos. Não temos, naturalmente, como saber em que circunstância o pedido foi feito e a graça alcançada, se lá ou aqui, embora isso certamente não seja o mais importante. Para nossa análise, a placa por si só, enquanto registro de devoção, é o que há de mais significativo.

No interior da capela, além de uma pequena imagem da santinha, igualmente protegida em uma redoma, como a que se encontra no alto do mausoléu, existem outras imagens, de santos oficiais dispostos num altar onde além de castiçais, figuram alguns porta-retratos, com fotografias e mensagens. Também são deixados ali inúmeros bilhetes, “santinhos” com orações²³⁰, completando assim as várias formas de contato.

Mas, diferente de outros locais de devoção piedosa, ali não se encontram braços de cera, pernas mecânicas, óculos, grinaldas, muletas, radiografias ou exames desenganados. Proliferam sim, os pedidos de quem precisa e a resignação de quem espera, num lento mas contínuo ir e vir de esperanças. Este ritmo, no entanto, é quebrado duas vezes ao ano, no aniversário de morte da santa e no finados, quando afluem para o túmulo em número consideravelmente grande de pessoas sendo a maioria e os demais de curiosos, atraídos pela fama de santidade de Maria Bueno que

²³⁰ Conforme Anexo n. 2.

outrora fôra morta defendendo sua honra e dignidade ou como rege uma outra versão, vítima de ciúmes doentios.

Porém, vale ressaltar que, tanto em uma ocasião quanto na outra, a imprensa local acentua desproporcionalmente o número de visitantes. Um bom exemplo desta situação, se constata no pronunciamento do chefe da Divisão de Cemitérios Municipais da Secretaria do Meio Ambiente²³¹, desta cidade, Juarez Lopes de OLIVEIRA, em 3 de novembro de 2001, através da GAZETA DO POVO, para quem “não houve diminuição na visitação ao túmulo de Maria Bueno, assassinada brutalmente no final do século XIX, no centro desta cidade. Mais de 17 mil pessoas se enfileiraram para oferecer flores e agradecer as graças alcançadas”.

Considerando o horário de funcionamento daquele campo santo, das 8 da manhã às 18 horas, o túmulo teria recebido em média 1,7 mil pessoas por hora. Tais dados não podem, em hipótese nenhuma, ser confirmados pelas próprias condições físicas do local.

Um corredor de pouco mais de dois metros de largura separa os túmulos do muro, o que não permitiria que Maria Bueno recebesse tantos acenos de devoção.

²³¹ Curitiba conta atualmente com 20 cemitérios, sendo 4 municipais, São Francisco de Paula, Água Verde, Santa Cândida e Boqueirão, sendo os demais particulares.



Nossa preocupação, de qualquer forma, não se limita a computar dados estatísticos, ao contrário, nosso objetivo é o de evidenciar as manifestações de fé e, nesse sentido, as orações e a intensidade delas pode ser avaliada nas fisionomias da maioria de pessoas que, adentrando a capela ou se aproximando do muro revestido de placas, sugerem profunda comunicação com a santa, ou ainda, quando se agacham no queimadeiro de velas²³², num ritual que exige, nos dias de maior visitação, a presença constante de um funcionário do Cemitério que, com o auxílio de uma pá, retira a cera derretida, para que outras tantas sejam queimadas, “destinadas a dar luz à alma a quem se destinam” (SAÉZ, 1996, p.87).

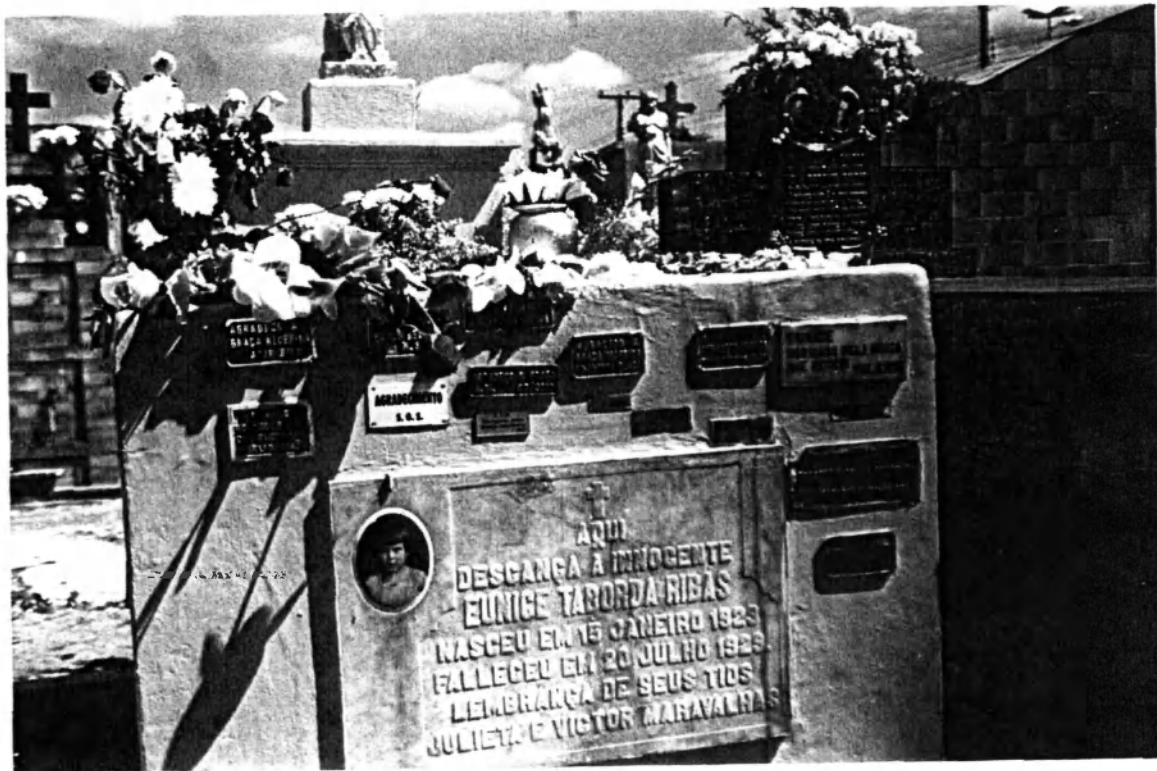
A proximidade desse lugar de intensa devoção certamente contribuiu para que outro mito de santidade fosse aos poucos se formando. A vulnerabilidade que a morte provoca na sensibilidade popular, tal qual defendeu André VAUCHEZ, pode ser comprovada a poucos metros do mausoléu de Maria Bueno.

Ali se encontra o túmulo da menina Eunice Taborda Ribas, morta em 1929, aos 6 anos de idade. A seu respeito não encontramos qualquer pista que pudesse indicar como se deu o início dessa devoção. No entanto, lá está ela. Esta devoção, bem mais tímida do que a de Maria Bueno, visivelmente se encontra em lento crescimento²³³, como se pode verificar pelas placas, que de forma similar à da outra, agradecem por graças recebidas.

Supomos que, se essa devoção se, se mantiver em ascensão, ou ainda, se por algum motivo, ganhar fôlego, é possível que, em um momento futuro, se torne objeto de uma outra investigação.

²³² Conforme a fotografia n. 8, p. 184.

²³³ As fotografias, datadas de finais de 2000 e 2002, comprovam um pequeno, mas significativo, aumento das placas votivas.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Transitar nesta 'floresta de símbolos' que caracteriza a religiosidade popular, nos levou a enveredar por diversos caminhos e muitas trilhas, uma vez que, o universo religioso, forma, como diria GRUZINSKI, uma rede densa de práticas e saberes, nem sempre coerentes ou conscientes, nos quais se inscreve e se desenvolve o cotidiano.

Na busca de um entendimento, ao menos parcial, deste cenário multifacetado, se entrelaçaram, em nossa pesquisa, duas esferas deste cosmo: uma institucional e outra popular, além de duas dimensões temporais, o tempo curto, do cotidiano, onde se encontram os acontecimentos habituais e o da longa duração, das representações coletivas, que se modelam e remodelam, vagarosamente, ao sabor do tempo.

Por meio da junção destes elementos, a religiosidade popular, ao longo desta investigação, delineou-se como uma riquíssima construção cultural, mesmo considerando as dificuldades iniciais para definirmos no que se constituíram ou se circunscreveram tais práticas populares de manifestação de fé. Por isso, logo percebemos a necessidade de nos mantermos atentos aos aspectos, muitas vezes sutis, presentes nas clivagens do simbólico e das representações do sagrado.

Um exemplo consistente que, recentemente, 'conspirou a nosso favor' foi dado pelo Suplemento Cultural Curitiba 310 anos, do diário GAZETA DO POVO, que focalizou, entre tantos outros personagens da sociedade local, três Marias, uma delas, Maria Bueno, a 'santinha' de Curitiba. Diz o pequeno texto:

Maria é o mais comum dos nomes. Curitiba teve (e tem) milhares de Marias. Todas, certamente, são dignas de homenagem. Mas três mulheres com o mais comum dos nomes transcenderam o anonimato e tornaram-se lendas da capital paranaense. Maria Bueno era uma simples bordadeira, filha de um veterano da Guerra do Paraguai. Nascida na Lapa, em 1864, ela não fez, aparentemente, nada que justificasse sua aura de santidade durante a vida. Porém, sua morte, em 1893 causou comoção no povo curitibano. Assassinada com requintes de crueldade, Maria Bueno passou a ser o refúgio dos cidadãos em busca de consolo espiritual (13.04.2003, p. 13).

Da polêmica inicial, entre a mulher de moral duvidosa ou aquela que teria morrido, defendendo sua virgindade, no transcorrer de pouco mais de um século, o imaginário

popular se encarregou de transformá-la em bordadeira, ocupação comum, em outros tempos, especialmente entre as mulheres simples, mas que em nada maculava sua dignidade. Pelo contrário, o 'bordar' sugere uma atividade caseira e de recato, longe dos perigos e pecados que os espaços públicos poderiam oportunizar.

Assim, esta qualificação denota que o espaço de tempo, entre o momento de sua morte e o atual, tenha sido suficiente para amenizar a polêmica, e, abrandar as vozes de resistência, contrárias à construção popular de sua santidade.

No entanto, é importante lembrar que, tanto no início desta devoção, como atualmente, aos devotos, interessava, sobretudo, aquilo que eles acreditavam ser seu poder de intermediação com o sagrado. Segundo OTTO, esse percebimento do que é divino, transcende qualquer racionalização, qualquer justificativa concreta, pois se constitui em um sentimento de emoção e de devoção, capaz de envolver um abrangente repertório de conflitos humanos, respondendo às questões mais íntimas e essenciais, de acordo com as aflições e com as esperanças de cada um.

Neste contexto de crenças e vivências emocionais e espontâneas, encontramos os sujeitos sociais, adeptos de Maria Bueno, a 'santinha' de Curitiba ou de qualquer outra santidade popular, embora nem sempre os limites entre o institucional e o desclericalizado estejam bem definidos ou evidenciados, já que, em determinadas situações, ao longo da história, a Igreja cooptou elementos da religiosidade popular, da mesma forma que as manifestações populares de fé, mesclam muitos elementos consagrados pela hierarquia eclesiástica.

Esta clivagem ou, de acordo com BAKHTIN, esta circularidade cultural que se instaurou entre a cultura eclesial, por si só, já polissêmica e a dos leigos, não se constituiu ou se constitui, de forma linear. Antes, em determinados momentos apresentam movimentos de tensão, de conflito e, às vezes, até mesmo de enfrentamento, como em outros, ocorre uma aproximação entre elas, que pode resultar em conciliação e, em alguns casos cooptação, evidenciados em vários festejos de santos padroeiros, quando o sagrado e o profano se sucedem de forma muito natural.

Essas apropriações, tanto de um lado, como de outro, revelam que a religiosidade não se circunscreve em um sistema cultural fechado, ou que seus rituais sejam cumpridos de igual forma por todos os grupos sociais. Nesse sentido, nos reportamos a

Michel VOVELLE (1987) quando enfatiza a inexistência de fronteiras fixas ou modelos invariáveis.

Assim, entendemos que a devoção piedosa em torno de Maria Bueno, focalizada neste trabalho, como um exemplo concreto de religiosidade popular, emergiu como uma construção simbólica deste constante movimento, entre o sagrado, para alguns e, o não consagrado, para outros. Isso se justifica, segundo Mircea ELIADE porque para o homem religioso, nem o espaço, nem mesmo o tempo, se revelam como fenômenos homogêneos ou contínuos, por isso, o culto piedoso, as festas devocionais, as peregrinações, entre outras manifestações, propicia a recriação de práticas antigas, muitas vezes associadas com elementos novos e pessoais, sobretudo nas relações de reciprocidade, especialmente o pagamento de promessas, a oferta de flores, velas ou ex-votos.

No entanto, as tradicionais ortodoxias defendidas pela Igreja Católica, na tentativa de manter sua hegemonia e controle sobre todas as práticas religiosas de seus adeptos, como abordamos em relação ao discurso oficial, sobretudo dos encontros episcopais de Medellín, Puebla e Santo Domingo, a impedem de reconhecer muitas das experiências místicas das pessoas comuns que, independentes das diretrizes oficiais, buscam o encontro com o divino ou transcendente, num puro sentimento de comunhão.

Estas manifestações diretas e imediatas com o sagrado, dispensando ou reduzindo significativamente as mediações institucionais evidenciam que o divino continua ocupando espaços que o homem e o mundo secularizado, não conseguiu preencher, contrariando as premissas do pensamento cientificista de que a fé seria vencida pela razão.

Num verdadeiro leque de atitudes espontâneas ou populares, se encontram muitos exemplos semelhantes ao de Maria Bueno, a 'santinha' de Curitiba, preteridas pelo discurso oficial. São expressões de religiosidade não institucionalizadas, nem teologizadas, mas privilegiadas por um grande número de crentes. Enfatizamos, por outro lado o crescente interesse demonstrado por historiadores e cientistas sociais, que identificando-as como religiosidade popular, dilatam suas análises e ultrapassam o entendimento que a Igreja Católica tem acerca deste fenômeno.

Para o discurso institucional, a religiosidade popular, pouco mais é do que a materialização de alguns ritos consagrados. No entanto, para os especialistas, as múltiplas manifestações de fervor religioso, são a prova de que “o prenúncio dos funerais de Deus e do réquiem à religião” não se concretizaram, conforme previam os cientificistas. Ao contrário, novas manifestações de crenças e de vivências religiosas, estão colorindo o cenário religioso, descortinando, outras formas, algumas das quais surpreendentes, sem nunca deixar de expressar sacralidade, visto não serem construídas a partir de uma visão secular, como foi trabalhado por Rudolf OTTO.

O Sagrado, Deus e todos os santos, os oficiais e, inclusive os santos populares, os oficiosos, manifestam-se de modo imediato no mundo e na história humana. Por isso, a religiosidade popular constituiu-se tanto para as pessoas comuns, quanto para os acadêmicos, em um fenômeno emocional, em que o homem tem a vivência profunda de seus aspectos não-rationais como o 'mistério tremendo e fascinante'.

Nestas condições, a religiosidade popular é profundamente mística, pois valoriza o significativo em relação ao contexto sócio-cultural, abstraindo, muitas vezes o oficial, os serviços especializados e a sistematização dos conteúdos de fé.

Enquanto os ritos institucionais são propostos pela hierarquia, a religiosidade popular expressa convicções pessoais que oferecem mais segurança para as incertezas da vida uma vez que incluem a visão do homem sobre si mesmo e o seu mundo concreto.

Na religiosidade popular, cada sujeito social manifesta, com maior autonomia e espontaneidade, seus sentimentos, sua fala, seus medos, suas necessidades, assim como o pagamento de suas promessas ou simples agradecimentos. Por meio de promessas, um sistema de troca com a santidade, o fiel sente que a salvação é possível e, sobretudo, é capaz de trazer os benefícios necessários para a sua vida, numa relação funcional com a santidade, nos momentos de maiores dificuldades materiais ou emocionais. Neles, a comunicação com o sagrado se intensifica na busca de graças e milagres que caracterizam em grande parte o caráter utilitário da religiosidade popular e a relevante importância ocupada pelas constelações devocionais, onde as santidades transcendem o abstrato para encarnar-se na imagem daquele que representa.

Assim, o devoto não precisa da autoridade eclesiástica para cultuar seu santo de devoção. Ele o elege e se sente eleito por ele e, com ele, realiza uma sacralização simbólica da vida cotidiana.

A espinha dorsal da religiosidade popular, para nós, é um fenômeno dessas características, emocional e mística e está presente em todas as expressões do catolicismo e, em todos os graus da consciência humana, pois do ponto de vista individual, o encontro com o sagrado é fonte de coragem e energia, sobretudo por um sentido de se estar integrado à grande ordem cósmica presente na natureza e na história.

FONTES

1. ENCÍCLICAS E DOCUMENTOS CONCILIARES :

1. 1. Ubi Arcano Dei (João XXIII), sobre a paz entre os povos.
2. 1. Ad Petri Cathedram
3. 1. Pacem in Terris (João XXIII)
4. 1. Evangelii Nuntiandi (Paulo VI)
5. 1. Gaudium et Spes Constituição Pastoral do Vaticano II sobre a Igreja no Mundo de Hoje.

2. DOCUMENTOS DO CELAM

- 2.2. CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE PUEBLA: Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina. São Paulo: Paulinas, 1979.
- 2.3. CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE SANTO DOMINGO: Nova Evangelização, Promoção Humana e Cultura Cristã. São Paulo: Loyola, 1992.

3. JORNAIS

- 3.1. CORREIO DE NOTÍCIAS: 03.11.1978
- 3.2. DIÁRIO CATARINENSE: 27.02.2002
- 3.3. DIÁRIO DA TARDE: 30.07.1963
- 3.4. DIÁRIO DO COMÉRCIO: 30.01.1893

3.5. DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DO PARANÁ – Suplemento Cultural:
29.08.1997.

3.6. FEDERAÇÃO, A: 01.02.1893

3.7. FOLHA DE SÃO PAULO: 25.12.2001

3.8. GAZETA DO POVO: 18.01.1934
16.08.1961
08.05.1970
18.08.1990
25.09.1996 (Caderno Especial)
02.07.2000

3.8. O ESTADO DO PARANÁ: 15.07.1994

3.9. REPÚBLICA, A: 01.02.1893
02.03.1893
14.07.1893

4.0. VOZ DO PARANÁ: 27.05.1956
09.10.1961
28.10.1962
25.08.1973
15.01.1961
15.09.1973
30.06.1974
13.07.1974
26.10.1974

1. REVISTAS

4.1. CLUBE CURITIBANO, n.16, fev. 1952.

4.2. ÉPOCA, 17.05.1999

4.3. ISTO É, Edição Especial, n. 1552, dez. 2000
N. 1777, 22.10.2003.

4.4. MARINHA, A, n.27, dez. 1939
n.35, ago. 1940

4.5. PANORAMA, n.102, nov. 1960

4.6. VEJA, n. 739, 25.11.1981
n.1183 , 06.02.1991
n. 1589, 17.03.1999

BIBLIOGRAFIA

ALBERIGO, G. O Concílio Vaticano I (1869-1870). _____ (Org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A Igreja na História*. São Paulo: Paulinas, 1999.

ALVES, M.M. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ANSART, P. *Ideologias, Conflitos e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ANTONIL, P. *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. São Paulo: Melhoramentos, 1976 (edição especial confrontada com a de 1711 e acrescida de notas e comentários).

ARNS, P. E. *O que é Igreja*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

AUBER, J. *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1976.

AZZI, R. Elementos para uma história do catolicismo popular. *REB*. Petrópolis, v. 36, n.141, mar.1976, p.95-131.

_____. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. *História geral da Igreja na América Latina*. Tomo II. Petrópolis: Vozes, 1979, p.153-242.

_____. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. *A Crisandade Colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992.

BANDEIRA, E. *Crônicas Locais*. Curitiba: Tip. Da Escola de A. Artífices, 1941.

BAROJA, J. C. *Las formas complejas de la vida religiosa*. Barcelona: Circulo dos Lectores, 1995.

BENEDETTI, L. R. *Os santos nômades e o Deus estabelecido*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BEOZZO, J.O. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada. *REB*, Petrópolis, v. 37, n. 148, dez.1977, p. 741-758.

_____. A Igreja na crise final do império (1875-1888). *História Geral da Igreja na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1980, tomo II/ 2, p. 255-307.

_____. Inculturação, Evangelização e Libertação em Santo Domingo. *REB*, Petrópolis, v.52, n.208, dez 1993, p. 801-823.

BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo/Brasília, Hucitec/Edunb, 1993

_____. Medellín: inspiração e raízes. *REB*, Petrópolis, v. 58, n.232, dez. 1998, p. 823-850.

BETIATO, M. A. . *Da Ação Católica à Pastoral da Juventude*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BIGO, P. e ÁVILA, F. B. *Fé cristã e compromisso social: elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.

BLOCH, M. *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOFF, C. O "Evangelho" de Santo Domingo. *REB*. Petrópolis, v.53, n.212, dez.1993, 791-800.

BOFF, L. Os Ministérios numa Igreja Popular. *Convergência*. Rio de Janeiro, v. 26, n.158, março 1984, p. 341- 49.

_____. CEBs e TdL. *Convergência*. Rio de Janeiro, v.23, n.140, mar.1981, p. 430-440.

_____. *Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. Vozes, Petrópolis, 1994.

BOLETIM INFORMATIVO DA CASA ROMÁRIO MARTINS, Vol. XXI, n.104, abr. 1995.

BOUDON & BOURRICAUD. *Dicionário Crítico de Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993.

BOURDIEU, J. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974.

BRANDÃO, C. R. *Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BRUNEAU, T. *Religião e Politização no Brasil*. São Paulo: Loyola , 1985.

BRUNETTI, A. A. *O Grande Jubileu do ano 2000*. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1996.

BURKE, P. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAMARGO, C.P.F. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CÂNDIDO, E. R. *O Milagre do Amor: vida, milagre e beatificação de Madre Paulina*. Florianópolis: Papa-Livros, 1991.

CÁRDENAS, E. La Iglesia Hispanoamericana y la transformación religiosa de los últimos decenios *La iglesia hispano americana en el siglo XX (1890-1990)*. Madri, Mapfre, 1992, p. 205-248.

- CARNEIRO, D. *Os Fuzilamentos de 1984*. Rio de Janeiro: Athena, 1937.
- _____. *O Paraná e a Revolução Federalista*. São Paulo: Ática, 1944.
- CARRANZA, B. *RCC: origens, mudanças e tendências*. Aparecida/ SP: Ed. Santuário, 2000.
- CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano: as artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CÉSAR, G. *Credíces*. Rio de Janeiro: Ed. MEC, 1975.
- CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: DIFEL, 1990.
- _____. História hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*, vol. 7, n. 13, 1994.
- CHAUÍ, M. *Cultura Popular e Religião. Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Moderna, 1981.
- CHRISTO, A. L. Tendências Políticas em Puebla. *REB*, Petrópolis, v.39, n. 53, mar.1979, p. 88-100.
- COMBLIN, J. Para uma Tipologia do Catolicismo no Brasil. *REB*, Petrópolis, v.28, mar.1968, p.46-64.
- _____. A América latina e o presente debate teológico entre neo-conservadores e liberais. *REB*, v. 41, n.164, dez.1981, p. 790-816.
- _____. Se a Igreja não mudar de modelo, será abandonada pelas massas. *REB*, Petrópolis, v. 53, n.212, dez. 1993, p. 917-923.
- COMTE, A. *O Espírito Positivo*. Porto: Rés Ed., 1992.
- CONTI, S. *O Santo do Dia*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CORNWELL, J. *Quebra da Fé: o papa, o povo e o destino do Catolicismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- COSTA, M.A. et alli *MEB: uma história de muitos*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- CRISTÓFARO, J. C. *O Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Mestre Jou, 1962.
- DAMÁZIO, S. F. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DÄNIKEN, E. *Aparições: fenômenos que excitam o mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1976.

DAVID, S. R. A. *Um estudo de religiosidade popular: o santo Menino da Tábua*. Assis: FCL – Unesp, 1994. (Dissertação de Mestrado).

DELLA CAVA, R. *O Milagre de Joaseiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. *Política do Vaticano:1978-1990*. SANCHIS, P. (Org.) *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

DEL PRIORE, M. *Religião e Religiosidades no Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 1994.

DELUMEAU, J. *História do Medo no Ocidente (1200-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

DESROCHE, H. *Sociología da Esperança*. São Paulo: Paulinas, 1989.

DOUILLET, J. *A vida em Deus, os mediadores*. São Paulo: Flamboyant, 1960.

DUBY, G. *O Historiador Hoje: História e Nova História*. Lisboa: Teorema, 1986.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DUSSEL, E. *Os Caminhos de Libertação Latino-Americana*. São Paulo: Paulinas, 1984.

EDOUARD, J. *Madre Teresa de Calcutá: a Santa dos Pobres*. São Paulo: DIFEL, 1980

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996^a.

_____. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996b.

FACÓ, R. *Cangaceiros e Fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

FALLANI, G. & ESCOBAR, M. (Org.) *Vaticano*. Barcelona: Miracle, 1948.

FAGUNDES, A. *As Santas Prostitutas: um estudo de devoção popular no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 1984. (Dissertação de Mestrado).

FERNANDES, R. C. *As romarias da paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FREYRE, G. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1966.

_____. *Ordem e Progresso. A República de 1889 e a Ordem Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: INL, 1974, tomo II, p.515-603.

FIORIN, J.L. *Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Ática, 2001.

FULOP-MILLER, R. *Os Santos que abalaram o mundo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

GAETA, M.A.J.V. *Os Precursores do Ultramontanismo em São Paulo no Episcopado de D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894)*. São Paulo: USP, 1991, (Tese de Doutorado).

_____. *Caminhando, cantando e agradecendo: o culto ao Bom Jesus da Lapa como uma experiência do sagrado – um estudo sobre formas de religiosidade popular no nordeste paulista (1909-1996)*. Franca: UNESP, 1997, (Tese de Livre Docência).

GALILEA, S. *A Mensagem de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.

GALINDO, F. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Petrópolis: Vozes, 1994.

GINZBURG, C. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GRAF, M. E. C. *Imprensa periódica e escravidão no Paraná*. Curitiba: Grafipar, 1981.

GRINGS, D. Conferência de Santo Domingo. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 23, n.99, mar.1993, p. 5-31.

GRUZINSKI, S. *La colonización de lo imaginário*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

GUARESCHI, P. Perspectivas psicossociais para a análise do fenômeno religioso. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v.18, n. 82, dez. 1988, p. 439-454.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1976.

HOBBSAWM, E.J. *A Era do Capital: 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. *A Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. A Cristandade durante a primeira época colonial. *História Geral da Igreja na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1979, tomo II, p. 21-142.

_____. *O Cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1989.

HUIZINGA, J. *O declínio da Idade Média*. São Paulo: EDUSP, 1978.

ISAIA, A. C. Cristo Rei e a República: catolicismo e identidade nacional no Brasil. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 26, n. 112, jun. 1996, p. 217-225.

ISNARD, C. J. Santo Domingo. *REB*. Petrópolis, v. 53, n. 209, mar. 1993, p 150-153.

JORGE, S. J. *Puebla, libertação do homem pobre*. São Paulo: Loyola, 1981.

- JULIA, D. A religião: história religiosa. LE GOFF, J. & NORA, P. *História: Novas abordagens*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.
- JUNG, C.G. *Psicologia e Religião*, Petrópolis: Vozes, 1999.
- JURKEVICS, V. I. *Crenças e Vivências Espíritas na Cidade de Franca (1904-1980)*. Franca: UNESP, 1998, (Dissertação de Mestrado).
- _____. Comunidades Eclesiais de Base e Teologia da Libertação: dois lados de uma mesma moeda. *Estudos de História*, Franca, v. 9, n. 1, p. 227-245, 2002.
- KRAUTHER, E. Evangelizar as Culturas? Evangelizar a partir das culturas? *REB*. Petrópolis, v. 53, n. 211, set. 1993, p. 667-675.
- KLOPPENBURG, B. Religiosidade Popular. *Estrela do Mar*, Rio de Janeiro, n. 596, jun.1961.
- LANTERNARI, V. *As religiões dos oprimidos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- LE GOFF, J. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Ed. 70, 1983.
- _____. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.
- _____. e NORA, P. (Orgs.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- LIBÂNIO, J.B. Comunhão e Participação. *Convergência*. Rio de Janeiro, v.12, n. 121, abr.1979, p.161-171
- LÖWY, M. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MACEDO, C. C. *Imagem do Eterno: Religiões no Brasil*. São Paulo: Moderna, 1989.
- MACHADO, M.C. Pela fé: a representação de tantas histórias. *Estudos de História*, Franca, v. 7,n. 1, 2000, p. 51-63.
- MACHADO, O.G. *A Santidade Ontem e Hoje*. São Paulo: Ed. MM, 1995.
- MALDONADO, L. Religiosidades Populares. *Concilium*, n. 206, 1986.
- MALINOWSKI, B. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- MARCHI, E. *A Igreja e a Questão Social: o discurso e a práxis do catolicismo no Brasil (1850-1959)*. São Paulo: USP, 1986 (Tese de Doutorado).
- MARINS, J. Plano Pastoral de Conjunto (1966-70). *Convergência*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 4, maio 1968, p.17-21.
- MARTELLI, S. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.

- MATOS, H.C.J. As CEBs como profecia eclesial. *Convergência*. Rio de Janeiro, v.14, n.191, mar.1986, p. 185-192.
- MICELI, S. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988.
- MONDIN, B. *Os Teólogos da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- MONTEIRO, D. T. Um confronto entre Canudos, Juazeiro e Contestado. *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: DIFEL, 1977, tomo II/2, p. 38-92.
- MOSCOVICI, S. *A Máquina de fazer Deuses*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- MOTA, C. G. *Ideologia da Cultura Brasileira*. São Paulo: Ática, 1987.
- MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 155-220.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIGG, W. *O Homem de Assis: Francisco e seu mundo*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- OLIVEIRA, P. A. R. Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro. *REB*. Petrópolis, v.36, n.141, mar.1976, p.131-143.
- _____. CEBs. O que são. Quantas são? O que fazem? *REB*, Petrópolis, v.54, n.216, dez.1994, p.931-935.
- ORLANDI, E. *A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Análises de Discurso*. Campinas/ SP: Pontes, 2000.
- ORO, A. P. *Avanço Pentecostal: e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PADOVESE, L. *Diálogos entre Santos de Mármore*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PARKER, C. *Religiosidade Popular e Modernização Capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- PELIKAN, J. *Maria através dos séculos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- PEREIRA, S. I. *Maria Bueno*. Curitiba: Ed. Mundial, 1948.
- PICCOLO, A. *Novena a Frei Galvão*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- PRANDI, R. A Religião e a Multiplicação do Eu. *Revista USP*, n. 9, mar-mai 1991, p.133-144.
- _____. Perto da Magia, longe da política. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 34, nov. 1992.

_____ et al. *Um sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp, 1997.

QUEIROGA, G. F. de *CNBB: comunhão e co-responsabilidade*. São Paulo: Paulinas, 1977.

QUEIROZ, M. I. P. *O catolicismo rústico no Brasil. O campesinato brasileiro: ensaios sobre a civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *Messias, Taumaturgos e Dualidade Católica no Brasil. Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n.10, nov. 1983, p.83-92.

RAGO, M. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

REGIDOR, J. R. *Vinte e cinco anos de Teologia da Libertação*. BOFF, L. et al. *A Teologia da Libertação: balanços e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996.

REIS, J. J. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, M. *Iracema, a santinha de Marília: um estudo sobre a criação de um imaginário popular*. Assis: Unesp, 1993. (Dissertação de Mestrado).

REZENDE, M.V. *Não se pode servir a dois senhores*. Lins: Irmãos, 1989.

RIETH, R.W. *A Reforma, os santos e a religião na América Latina*. *REB*, Petrópolis, v. 60, n. 238, jun. 2000, p. 830-858.

RIOS, J. A. *Sentimento religioso no Brasil*. HORTA, L. P. *Sagrado e Profano: XI Retrato de um Brasil Fim de Século*. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

RODRIGO, R. *Manual para Instruir los Procesos de Canonización*. Salamanca: Univ. Pontificia de Salamanca, 1988.

ROXO, M.R.M. *O Concílio: teologia e renovação*. Petrópolis: Vozes, 1967.

SÁEZ, O. C. *Fantasmas Falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas/ SP: Ed. UNICAMP, 1996.

SALES, E.de A. *A Igreja na América Latina e a Promoção Humana*. *REB*. Petrópolis v. 28, n.3, set. 1968, p.537-554.

SANTOS, M. L. *Corpo Santo, Alma Santa: o culto e a devoção à Menina Izildinha em Monte Alto (1950-1997)*. Franca: UNESP, 1997 (Dissertação de Mestrado).

VAINFAS, R. *Técnicas do pecado: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1988.*

_____. As múltiplas faces de uma santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de "ser santo". *Estudos de História*, Franca, v. 7, n. 1, 2000, p. 27-39

SANTOS, R. dos. Entre a Vida do Homem e a Vida do Santo: a bio/hagiografia do Padre Donizetti de Tambaú. *Estudos de História*, Franca, v. 7, n. 1, 2000, p. 41-50.

SECUNDINO JR., O. *Retrato de Maria Bueno*. 1ª ed., 1996.

SECRETARIADO NACIONAL DA PASTORAL OPERÁRIA. *A Igreja e os Trabalhadores*. São Paulo: Loyola, 1982.

SERPA, E. C. *Igreja e Catolicismo Popular no Planalto Serrano Catarinense (1891-1930)*. Florianópolis: UFSC, 1989 (Dissertação de Mestrado).

SOARES, J. F. *A Vivência do Divino na Tradição de um povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SODRÉ, N. W. *História Militar do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

SOUZA, L. de M. e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, L. A. G. de. Documento de Puebla: diagnóstico a partir dos pobres. *REB*, Petrópolis, v. 39, n.153, mar.1979, p.64-87.

_____. *Classes populares e Igreja nos caminhos da História*. Petrópolis: Vozes, 1982.

SOUZA, R. L. de *A Reforma Social Católica e o Novo Limiar Capitalista (1945-65)*. Curitiba: UFPR, 2001, (Tese de Doutorado).

SUESS, P. Medellín e os sinais dos tempos. *REB*, Petrópolis, v. 58, n.232, dez. 1998, p.851-870.

TEIXEIRA, F.L.C. *As CEBS no Brasil: traços explicativos de sua gênese*. São Paulo: Paulinas- CEHILA, 1991.

VAN DE VEN, J.H. Declaração da Delegação de Pax Christi Internacional para a IV CELAM. *REB*, Petrópolis, v. 53, n.209, mar. 1993, p.163-167.

VAUCHEZ, A. Santidade. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1987, v. 12, p. 287-300.

_____. O Santo. LE GOFF, J. (org.) *O Homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 211-30.

VOVELLE, M. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Imagens e Imaginário da História: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1997.

ZALUAR, A. M. *A Máquina e a Revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. O Crime e o Diabo na Terra de Deus. HORTA, L. P. (Org.). *Sagrado e Profano: XI Retrato de um Brasil Fim de Século*. Rio de Janeiro: AGIR, 1994.

WANDERLEY, L. E. Igreja e Sociedade no Brasil:1950-64. *Religião e Sociedade*. n.3, 1979, p. 93-107.

WEBER, M. História Geral da economia. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril , 1974, v. 37.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WERNET, A. *A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antonio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

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

WILDERINK, V. O Mosaico de Santo Domingo. *REB*, Petrópolis, v. 53, n.209, mar. 1993, p.154- 157.

XIDIEH, O. E. *Semana Santa Cabocla*. São Paulo: IEB-USP, 1972.

ZALUAR, A. *A Máquina e a Revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ANEXOS

ANEXO 1: HINO

Maria, eu venho de longe
Pedir-lhe em oração: saúde, paz e alegria
Para mim e para todos os meus irmãos

Maria, Maria, Maria, Maria da Conceição
Volte os teus olhos e
Atende o teu povo em oração

Na beleza da tua face, na paz
Do teu lindo olhar
Tu pisas no céu entre flores
És irmã da estrela a brilhar

E cada um que chega, Maria
Na capela a orar
E traz uma rosa aos teus pés
Quer uma graça alcançar.

De mãos erguidas Maria
Viemos te agradecer
As graças de todos os dias
Poder visitar-te e te ver

Agradeço Maria
As graças já recebidas
Segura nas minhas mãos
Hoje, sempre e por toda a vida.

ANEXO 2: ORAÇÕES E PRECES

2.1. ORAÇÃO DE MARIA DA CONCEIÇÃO BUENO

Na cruz Jesus foi sacrificado... e vós...
Na cruz foste sacrificada,
Mas foste sim, sacrificada mas sem o *veredictum* de um tribunal,
Por um algoz terrível, pior ainda que Judas
Apenas raiava o dia 29 de janeiro de 1893,
Quando o silêncio era profundo, nesta cidade de Curitiba
Recebias, como Jesus, o amargor da traição
Recebias, na vossa inocência, a sentença de morte...
Na emboscada da encruzilhada, daquela madrugada
Vós morrestes em defesa de vossa honra,
De joelhos morrestes, implorando ao Pai, Misericórdia.
O Pai vos chamou, o povo chorou e vos santificou.
Hoje o chão de Céu pisa,
Mas em nossos corações ainda vives e daqui,
Ao Pai, nosso Deus rogamos
Daí à nossa protetora Maria da Conceição Bueno, força e poder
Para que ela com sua imaculada bondade,
Possa cada vez amais e mais, ajudar a todos aqueles
Que a vós imploram.
Maria da Conceição Bueno, nossa protetora
Nós vos agradecemos pelas milhares de graças
Que nos tem concedido,
E com a mesma fé que vós, em prece, rogava a

Vossa madrinha, Nossa Senhora da Conceição,
Nós a vós rogamos...
Olhai por nós, olhai pelos que sofrem
Olhai pelos que vos imploram, olhai pelas criancinhas
Olhai pelos doentes, olhai pela vossa Pátria
Olhai por todos.
Que assim seja. Amém.

2.2. ORAÇÃO A MARIA BUENO

Minha querida Maria Bueno, espírito iluminado, mensageira de Jesus, na terra junto às criaturas. Eu venho pedir o auxílio certo para as minhas dificuldades, pois tenho a certeza que és a minha protetora e me ouves sempre que estou em desespero. Com a tua assistência neste particular (fazer o pedido). Nunca um pedido ficou em esquecimento. Imediata resposta sempre obtive de ti, querida. Portanto, confiante, entrego nas tuas mãos espirituais este problema, Maria Bueno. Sinto o meu espírito agitado, desesperado, amargo como o fel por esta provação que me invade. Ó ser, tenha piedade de mim, ajuda-me como melhor achais, faça que tudo chegue aos caminhos certos para a alegria, a saúde e a paz voltem ao meu espírito tão cansado de sofrer. Por tudo, muito obrigado, querida. Em troca de sua maravilhosa ajuda, eu socorrerei a todos que mandais ao meu caminho. Agradeço. Amém.

2. 3. PRECE À MARIA BUENO

Maria Bueno, alma santificada pela vontade do povo e por causa das inúmeras provas de milagres que haveis em benefício dos que dirigem a vós: mártir que soubeste sofrer sem gemido até os últimos momentos de vida: que preferiste a decapitação, a morte cruel e violenta, do que vos entregardes com vida ao vosso algoz, que foste e continuas a ser benigna e piedosa: tende pena de "X" (ou de mim), dai-lhe (ou dai-me) saúde, curai "X" (ou curai-me) dos males que o afligem (ou me afligem), fazei, enfim, com que lê (ou eu) seja feliz, possa trabalhar e sustentar a sua (ou minha) família. Maria Bueno, sede intermediária junto a Jesus Cristo e atendei esta minha súplica que em troca do favor que me fizerdes, também socorrerei os pobres, acenderei velas sobre o vosso túmulo e rezarei sempre pela vossa alma. Amém.

AUTORIZAÇÃO

Autorizo, exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a pesquisa e a reprodução total ou parcial por processo fotocopiadores ou eletrônicos, desta () monografia
(X) tese
() dissertação

Assinatura *Veronique Jurkevics*
Local e data *Curitiba, 05/05/04*