



PUC
RIO

RIO 456 ANOS A IGREJA NA HISTÓRIA DA CIDADE

Organizadores

Edvino Alexandre Steckel

Luís Corrêa Lima

Marcos Guedes Veneu

RIO 456 ANOS
A IGREJA
NA HISTÓRIA
DA CIDADE



Reitor

Prof. Pe. Josafá Carlos de Siqueira SJ

Vice-Reitor

Prof. Pe. Anderson Antonio Pedroso SJ

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos

Prof. José Ricardo Bergmann

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos

Prof. Ricardo Tanscheit

Vice-Reitor para Assuntos Comunitários

Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento

Prof. Sergio Bruni

Decanos

Prof. Júlio Cesar Valladão Diniz (CTCH)

Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)

Prof. Sidnei Paciornik (CTC)

Prof. Hilton Augusto Koch (CCBS)

RIO 456 ANOS A IGREJA NA HISTÓRIA DA CIDADE

Organizadores

Edvino Alexandre Steckel (PUC-Rio)

Luís Corrêa Lima (PUC-Rio)

Marcos Guedes Veneu (FCRB e PUC-Rio)



Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Grão-Chanceler: Cardeal Arcebispo Dom Orani João Tempesta

Reitor: Prof. Doutor Pe. Josafá Carlos de Siqueira

©Cátedra da Reitoria para Estudos Arquidiocesanos (CREAR) da PUC-Rio

Diretor: Prof. Doutor Pe. Edvino Alexandre Steckel

Conselho de Cultura (Câmara de Cultura) da CREAR/PUC-Rio

Conselheiro Presidente: Prof. Carlos Alberto Serpa de Oliveira

Conselheiro Vice-Presidente: Prof. Doutor Pe. Luís Corrêa Lima

Conselheiro Secretário Executivo: Pe. Omar Raposo de Sousa

Conselheira: Dra. Angela Machado da Costa

Conselheiro: Ator Eriberto Leão

Conselheiro: Prof. Doutor Deonísio Silva

Conselheiro: Prof. Doutor Eduardo M. Vall

Conselheiro: Dr. Luiz Gustavo Bichara

Conselheiro: Doutor Victor R. Travancas

1ª Câmara de Colaboradores de Pesquisa:

Conselheira Presidente: Teresa Cristina Quintella

Conselheira: Dra. Magali Monzo Rennó

Conselheira: Mariana Lanari Prado

Conselheira: Dra. Mary Galvão

2ª Câmara de Colaboradores de Pesquisa:

Conselheiro Presidente: Dr. Romulo de Melo Mêne

Conselheiro: Dr. Phabricio Petraglia

Conselheiro: Dr. João Mansur Filho

Conselheiro: Prof. Luciano L. dos Santos

Conselheiro: Dr. Justino Carvalho Neto

3ª Câmara de Colaboradores de Pesquisa:

Conselheiro Presidente: Pe. Robson Cristo de Oliveira

Conselheiro: Aloisio Mota de Araujo Junior

Conselheira: Daniely Mesquita Ximenes da Silva

Conselheiro: Fabio Azevedo de Andrade Aragoso

Conselheiro: Mestre Rodrigo Lima Veloso Ribeiro

Editora PUC-Rio

Rua Marquês de São Vicente, 225, casa V (Editora)

Campus PUC-Rio, Gávea, Rio de Janeiro, RJ, CEP 22451-900

Conselho Gestor da Editora PUC-Rio:

Augusto Sampaio, Danilo Marcondes de Souza Filho, Felipe Gomberg,

Hilton Augusto Koch, José Ricardo Bergmann, Julio César Valladão Diniz,

Luiz Roberto A. Cunha, Sidnei Paciornik e Sergio Bruni

Agradecimentos

Ao Deputado Rodrigo Maia.

Ao Ministro Marcos Cesar Pontes.

Ao Reitor Pe. Josafá Carlos de Siqueira.

Aos Professores, Pesquisadores e Colaboradores de Pesquisa.

Ao Deputado Rodrigo Maia, por ter empenhado uma Emenda Parlamentar acreditando que o futuro promissor do Brasil passa por um maior investimento em pesquisas científicas. Igualmente agradecemos ao Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, onde a referida Emenda foi alocada, possibilitando a celebração de um Convênio com a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, para a criação de um Centro de Pesquisas Histórico Sociais, já em pleno funcionamento, inclusive realizando publicações acadêmicas como esta, fruto de estudos realizados por professores, pesquisadores e colaboradores que acreditam no aprofundamento do conhecimento histórico científico do tecido social do Rio de Janeiro, debatido em seminário acadêmico e compartilhado por mídia digital, enquanto fonte segura rumo ao progresso de uma sociedade esclarecida que humildemente aprende com os erros e acertos do passado, afastando ilusões obscuras ou simplórias pelo remédio da ciência que amadurece a fé honesta na busca da felicidade de todo e qualquer ser humano, conduzindo-o ao marco civilizatório do respeito aos direitos do indivíduo, tanto quanto do respeito aos direitos da convivência em sociedade, no equilíbrio pleno das instituições sempre em dinâmica evolução. Este é o legado supremo que nos faz transbordar de autêntica gratidão a todos os que colaboraram para a criação deste Centro de Pesquisas Histórico Sociais.

Sumário

Introdução	9
Manuel da Nóbrega e a fundação do Rio de Janeiro: um ideário de expansão da cristandade.....	17
<i>Luís Corrêa Lima</i> (PUC-Rio)	
456 anos de cidade ou vila?	35
<i>Edvino Alexandre Steckel</i> (PUC-Rio)	
A Companhia de Jesus e o processo de configuração do Rio de Janeiro.....	45
<i>Eunícia Fernandes</i> (PUC-Rio)	
Santo Antônio, herói militar do Rio de Janeiro colonial	63
<i>Cesar Augusto Tovar Silva</i> (Colégio Santo Inácio)	
O 1º Seminário Tridentino do Brasil é o do Rio de Janeiro.....	89
<i>Edvino Alexandre Steckel</i> (PUC-Rio)	
Ordenações ao clero secular de descendentes de escravos e libertos e políticas episcopais no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745).....	111
<i>Anderson José Machado de Oliveira</i> (Unirio)	
Notas sobre a polêmica mudança da Sé do Rio de Janeiro (c. 1681- 1808).....	137
<i>Beatriz Catão Cruz Santos</i> (UFRJ)	
Cemitérios, enterramentos e protestantismo nos embates entre Igreja e Estado na crise do Império brasileiro	161
<i>Cláudia Rodrigues</i> (Unirio)	
Dom Leme, liderança cativante na Igreja e na sociedade	187
<i>André Phillipe Pereira</i> (Católica SC)	
Dois católicos na cidade: uma análise da amizade e da ação pública de Dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo.....	211
<i>Christiane Falles</i> (UFJF)	

Igreja e intelectuais no Rio de Janeiro: o Centro Dom Vital e Alceu Amoroso Lima.....	229
<i>Leandro Garcia Rodrigues</i> (UFMG)	
A segunda-feira das almas.....	251
<i>Monique Augras</i> (PUC-Rio)	
Entre Assis e Santa Teresa: um estudo etnográfico de rituais e cerimônias no catolicismo contemporâneo	279
<i>Caetana Maria Damasceno</i> (UFRRJ)	
<i>Margareth de Almeida Gonçalves</i> (UFRRJ)	
O Cardeal Leme e o Cristo do Corcovado: entre o passado e o futuro da Igreja no Brasil.....	305
<i>Omar Raposo</i> (Santuário Cristo Redentor)	
<i>Alexandre C. L. Pinheiro</i> (PUC-Rio)	

Introdução

Os 450 anos da Cidade do Rio de Janeiro tiveram, entre outras comemorações, um Seminário sobre a história da Igreja na Cidade, promovido pela PUC-Rio e pela Fundação Rui Barbosa. A presença da Igreja Católica, em todos estes anos de existência da Cidade, é um fio condutor que revela diferentes aspectos desta coletividade, bem como da vida, da mentalidade e dos costumes de seus habitantes. Muitas reflexões deste Seminário foram posteriormente desenvolvidas por seus conferencistas e painelistas, e estão agora reunidas neste livro, publicado nos 456 anos da Cidade.

O primeiro capítulo, de Luís Corrêa Lima, trata do jesuíta Manuel da Nóbrega e seu ideário de expansão da cristandade, que tiveram notável influência na formação do Brasil colonial, e especialmente na fundação do Rio de Janeiro. Nóbrega foi um dos primeiros membros de sua ordem a chegar à América, desembarcando na Bahia em 1549, com outros cinco companheiros. Meses após sua chegada, ele escreve a seu superior em Portugal: “esta terra é nossa empresa e o mais gentio do mundo”. O grande desafio que ele se propôs no Novo Mundo foi integrar os selvagens da terra, por meio da conversão e da sujeição à Coroa portuguesa, aos valores espirituais da civilização europeia e à cristandade católica em expansão. Suas cartas são um amplo testemunho do propósito de dilatar fé e império, conforme a expressão do poeta Luís de Camões

Em 1560, Nóbrega acompanhou a expedição organizada pelo terceiro governador-geral, Mem de Sá, que atacou o forte dos franceses instalados na Bahia da Guanabara. Meses depois, este jesuíta escreve ao cardeal dom Henrique, irmão do rei de Portugal, recomendando a fundação de uma cidade nesta região para defendê-la dos franceses e para submeter os tamoios aos portugueses. A fundação do Rio de Janeiro está inserida no ideário e na trama dos acontecimentos da expansão da cristandade lusitana. Apesar de grandes diferenças em relação à vida e aos valores contemporâneos, o amor a Cristo em Nóbrega é profundo, visceral, poderoso e exemplar. A sua memória ilumina o presente, ajudando-nos a pensar em tudo que se passou para nos tornarmos o que somos hoje.

O segundo capítulo, de Edvino Alexandre Steckel, problematiza os termos cidade ou vila para se referir ao início do Rio de Janeiro. O seu objetivo é provocar a reflexão sobre quem teria autoridade para fundar uma cidade em fins da Idade Média e limiar da Idade Moderna na cristandade e no sistema do padroado. Estácio de Sá em 1º de março de 1565? Ou o rei dom Sebastião? Ou o governador geral Mem de Sá no mês de São Sebastião, janeiro de 1567 ao serem expulsos os últimos franceses.

Por não ter sido erigida a Diocese do Rio de Janeiro, o conceito mais perfeito em linguagem eclesiástica e das coroas católicas de então seria o de vila, e não cidade, definição ligada ao conceito medieval de diocese. Hoje este conceito de cidade eclesiástica não existe mais. Talvez se poderia pensar em Estácio de Sá como um Herói “libertador” entre outros grandes títulos

de mérito, mas a categoria de fundador de uma “Cidade Régia” deveria ser exclusiva da única autoridade competente para isto: o rei que a tenha diplomado com tal distinção elevada de cidade, mais ninguém. Esta é apenas uma questão levantada para indicar o quanto a história da Cidade do Rio de Janeiro poderia ser narrada de distintas formas para além das decisões convencionais aceitas.

Quando Mem de Sá transfere o sítio da cidade para o Morro do Castelo em 1567, os jesuítas ficam encarregados da pequena igreja que se ergue, iniciando, junto a ela a construção do edifício do futuro Colégio. Além da cidade, pode-se mesmo dizer que a Companhia de Jesus foi personagem importante na consolidação da Capitania do Rio de Janeiro. Este é o tema do capítulo de Eunícia Fernandes. Simultânea à organização do Colégio foi a formação do aldeamento de São Lourenço, resultante dos desdobramentos das lutas contra tamoios e franceses, na intenção de resguardo da Baía de Guanabara. É nítida a imbricação e complexidade das relações entre a Coroa portuguesa e Companhia, diferentes totalidades que agiam articuladamente. As escolhas e os movimentos dos jesuítas, mesmo quando não coordenados pela Coroa e seus representantes, repercutiam além do propósito evangelizador.

Agindo em nome de duas totalidades – Igreja e Coroa – a Companhia terá respaldo para suas prerrogativas, tais como a cessão imediata de terras quando da prontificação do reitor do Colégio de São Sebastião em assumir a ocupação da região do Cabo Frio para evitar novas investidas francesas. Mas também assumirá encargos nos projetos da governança local como quando o padre Francisco Carneiro, solicitado pelo capitão mor Martim de Sá, aceita ser o responsável em trazer da região da Laguna dos Patos índios que servissem como guerreiros na defesa da cidade.

O Rio de Janeiro colonial teve um herói militar muito peculiar e estimado na figura Santo Antônio. Sobre isto trata Cesar Augusto Tovar Silva em seu capítulo. Na história do Império Português, Antônio de Lisboa (1195-1231) foi um dos santos de maior popularidade e prestígio. Modelo de súdito e cristão, o santo foi alçado à condição de herói militar no contexto da Restauração do século XVII, decorrente do processo de afirmação da soberania lusitana após os anos da União Ibérica, em que Portugal pertenceu à Coroa espanhola. No Rio de Janeiro, sua maior consagração se deu por ocasião da luta contra a invasão francesa à cidade em 1710, ocasião em que o santo recebeu patente militar que lhe garantiu soldo destinado à promoção de sua devoção. Silva reflete sobre o processo em que se realizou tal consagração, tomando como parâmetro de modelo episódios anteriores verificados na colônia e que conduziram a semelhante condição.

De cerca de duzentos sermões escritos pelo padre Antônio Vieira, nove foram dedicados a Santo Antônio. Como santo e como português, Antônio significava um duplo modelo a ser imitado: de fé e de coragem. Era cristão, que se fez menor em pobreza e obediência, e era súdito fiel, que não temia pegar em armas para defender a terra em que nascera. Em terras fluminenses, a carreira militar de Santo Antônio continuou nos anos seguinte à colônia. Em 1810, o príncipe regente D. João, devoto do santo, o promoveu a sargento-mor e, em 1814, a tenente-coronel. Somente com a República, o santo deixou de receber soldo.

O outro capítulo de Edvino Steckel trata do Seminário diocesano do Rio de Janeiro, o São José, como o primeiro no modelo tridentino no Brasil. Faz um levantamento da situação dos seminários em Portugal, Espanha e vizinhanças europeias, afim de entender sob quais modelos estes poderão surgir no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro. No mundo português, teria havido um injustificável desleixo governamental, e mesmo eclesiástico, do padroado em não aplicar as dízimas no incremento do clero, não obstante estas negligências atinjam também muitos outros ambientes. Em contrapartida, verifica-se nos territórios onde abundavam as heresias uma reação do clero em favor dos seminários.

Antes do Concílio de Trento os seminários não existiam. Como os estudos universitários não eram acessíveis a todos os clérigos, procurava-se remediar a questão com a possibilidade de os candidatos viverem junto a párocos experimentados, que depois deveriam apresentá-los aos bispos, aprovando-os segundo seus critérios. Chegou-se ao ponto de, quando direcionados a regiões rurais, apenas ser verificado se os candidatos seriam capazes de “cantar a Missa em Latim”, somando a isto uma certa capacidade do candidato de perseverar diante das promessas de castidade e obediência a serem realizadas. Solução também paliativa eram as pequenas moradias junto das catedrais ou dos conventos e mosteiros masculinos. Isto acontecia diante de bispos zelosos que chegavam a formar cursos especiais dirigidos normalmente por religiosos, entretanto eram insuficientes e pouco uniformes. Assim se fez também no Rio, quando se tratava de clero nativo, até a fundação do Seminário São José pelo seu quarto bispo, dom frei Antônio de Guadalupe.

Um fato pouco conhecido na história da Igreja do Brasil é a ordenação de descendentes de escravos e de libertos no clero secular. Em seu capítulo, Anderson José Machado de Oliveira trata das políticas episcopais no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745) que tornaram possíveis estas ordenações. A cristianização dos povos submetidos e escravizados no processo das conquistas era um inegável objetivo da Igreja e das coroas ibéricas. Mas havia a questão sobre se todos os sacramentos poderiam ser administrados indiscriminadamente àqueles povos. A consagração do corpo de cristo e a absolvição dos pecados, através da confissão, eram funções que poderiam ser delegadas aos índios e aos negros?

As práticas, portanto, foram variadas e criaram diversos cenários marcados por conflitos e negociações. Os descendentes de escravos e libertos que puderam pleitear o acesso ao sacerdócio constituíam um grupo privilegiado no interior desta população. Embora o estigma da cor fosse um obstáculo que, inclusive, poderia gerar a necessidade uma dispensa eclesiástica. O simples fato de poder requerê-la já instaurava uma segmentação e uma hierarquização entre os chamados homens de cor. Deste modo, dentro da lógica de uma sociedade que, além de escravista, orientava-se pelos valores de uma cultura política de Antigo Regime, ser dispensado do “defeito da cor” e receber as ordens sacras era um privilégio que recriava hierarquias e contribuía para a manutenção da ordem social.

Para Oliveira, pensar a administração do sacramento da ordem a descendentes de escravos e africanos na sua articulação com a difusão do catolicismo na época moderna, pode ser uma das formas de compreender de maneira mais ampla, dinâmica e plural este processo de expansão da fé, enfocando suas contradições, limites e alcances.

A polêmica em torno da mudança da catedral (“Sé”) do Rio de Janeiro (1681- 1808) é o tema do capítulo de Beatriz Catão Cruz Santos. O seu ponto de partida é a relativa ausência de trabalhos historiográficos sobre esta disputa em torno da localização da catedral, entre meados do século XVII até a vinda da corte de Lisboa para o Rio. Os documentos selecionados permitem sublinhar a centralidade da catedral como lócus de culto, monumento cidadão e, portanto, de sociabilidade e conflito. Também sugerem investigações futuras sobre o cabido da catedral.

O seu capítulo trata da mudança da Sé do antigo Morro do Castelo para a várzea apontando as razões para isso, os agentes envolvidos e os rituais que tinham lugar na Sé itinerante. Considera-se, particularmente, os clérigos da Sé e os recursos para a sustentação da catedral e do cabido. Os ritos realizados na catedral e os que dela partiam, como é o caso das procissões, são considerados na sua dimensão local/universal e como sistemas elaborados de negociação entre diferentes grupos sociais.

No século XIX, durante o Segundo Império, houve embates entre a Igreja e o Estado por causas dos cemitérios e do enterramento de não católicos, que estão entre as causas que levarão à secularização do Estado. Este é o assunto do capítulo de Cláudia Rodrigues. O tema da morte pode ser uma importante chave de análise da ação ultramontana da Igreja Católica, no contexto da crise do Império brasileiro, que se desdobraria no fim do regime monárquico. Entre 1869 e 1889, a questão dos sepultamentos em cemitérios públicos, especialmente diante do avanço da imigração protestante, transformou-se em motivo de acirrado debate político, ideológico e dogmático entre membros da hierarquia eclesiástica e parte da elite política e intelectual do Império.

Do lado da Igreja, importava defender o que considerava ser o sepultamento eclesiástico, secularmente adotado no interior ou em torno dos templos e, a partir de meados do século XIX, nos cemitérios extramuros. Do lado oposto, tratava-se de permitir o acesso indistinto de todos os cadáveres aos cemitérios públicos, a exemplo dos não católicos, contrariamente às restrições impostas pela hierarquia ultramontana da Igreja, segundo a qual os campos santos destinavam-se tão somente aos cidadãos católicos.

Adentrando no século XX, sobressai na história da Igreja brasileira a figura de dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, cardeal-arcebispo do Rio de Janeiro, uma liderança muito proativa na Igreja com importante repercussão na sociedade. Sobre este prelado trata o capítulo de André Phillipe Pereira. Durante a década de 1920, teve início uma nova etapa da história eclesiástica conhecida como restauração católica. É uma fase dentro do processo de romanização em curso com o objetivo de instalar uma neocristandade, numa sociedade politicamente e culturalmente secularizada. Esta fase se estende até o Concílio Plenário Brasileiro em 1939, em sintonia com o lema do pontificado de Pio XI (1922-1939): “Restaurar todas as coisas em Cristo”.

A restauração católica é também consequência das transformações que estavam em curso no Brasil daquele período. No plano político despontam movimentos militaristas; no plano social, o proletariado com o partido comunista; no plano cultural, o surto modernista nas artes e na literatura, culminando com a Semana de Arte Moderna em 1922. Algo análogo acontece no interior da Igreja. Ela também promove uma espécie de “revolução espiritual”, cuja meta

principal era restabelecer o seu domínio na sociedade, domínio perdido com a proclamação da República e os constantes ataques dos liberais. A revolução espiritual que se busca é em relação a consciência do ser Igreja. A Igreja fará um grande esforço para que a fé católica retome o seu lugar na sociedade. Nesse projeto, os leigos também seriam protagonistas de um amplo processo de ação católica em vários campos sociais. É nesse contexto que emerge a figura dom Leme, que se tornará, com as ações para tornar o Brasil um país católico, uma liderança cativante na Igreja e na sociedade.

A amizade entre este prelado e Jackson de Figueiredo, e a ação pública de ambos, é tema do capítulo de Christiane Jalles: “Dois católicos na Cidade”. Seu objetivo é pensar, a partir desta amizade, a atuação do movimento de leigos que vicejou no Brasil nos anos 1920, e que ficou institucionalizado no Centro Dom Vital (CDV). A revista *A Ordem* e o Centro Dom Vital foram centros de encontro intelectual e ambiente institucional dos mais vigorosos e bem-sucedidos do catolicismo brasileiro nas décadas de 1920 a 1960. Foram organizações responsáveis por inúmeros projetos e intervenções políticas e culturais na *Cidade dos Homens* – em especial na cidade do Rio de Janeiro que era então a capital da República – as quais buscaram assegurar a centralidade da religião católica como base e guia da nação.

Há um consenso de que Dom Leme e Jackson foram presenças marcantes para o catolicismo brasileiro, que angariaram recursos materiais e simbólicos, ampliando assim a influência da Igreja. A preocupação fundamental de Jackson era atuar publicamente na reconstrução da sociedade brasileira, em moldes tradicionalistas, visando restabelecer os princípios de ordem e autoridade como supremos valores sociais. A sua amizade com dom Leme foi fundamental para o sucesso da empreitada de recristianização dos meios intelectuais brasileiros. Esta amizade ocupa um espaço combativo e contestador, no qual o acolhimento do outro, numa condição de não indiferença, possibilitou o colocar-se no lugar do outro, instaurando um pensar que busca um deslocamento de ideias e opiniões, que pode fazer emergir experiências inéditas.

Com a morte de Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima assumiu a direção do Centro Dom Vital. Sua atuação é tratada no capítulo de Leandro Garcia Rodrigues sobre Igreja e Intelectuais no Rio de Janeiro. Alceu mudou um pouco o seu direcionamento ideológico, mas sempre atuando nas mais diferentes frentes do pensamento católico do seu tempo, tendo sempre por trás o controle e a direção da hierarquia eclesiástica, como bem propunha o projeto da Ação Católica. Este capítulo analisa esta relação, falando um pouco sobre a atuação da Arquidiocese carioca naquela época, nela inserindo a práxis de Alceu e de seus companheiros do CDV.

O nome Dom Vital lembra o caráter combativo do bispo de Pernambuco, no século XIX, na defesa dos direitos da Igreja contra as pretensões do regalismo imperial e contra o poder da maçonaria. A Restauração Católica será implantada mediante a apologia da fé contra o liberalismo, o positivismo e o protestantismo. O CDV, sob a presidência de Alceu, abrigou a discussão e o debate de ideias e pensamento, inclusive aqueles de direção mais progressista para a época, como algumas correntes marxistas. Alceu afirmava, constantemente, que o maior dom do ser humano é a liberdade; inclusive, liberdade para pensar e agir de forma heterodoxa. Com o passar do tempo, a partir do final dos anos 50, o próprio Alceu mudou muito ideologicamente.

A Segunda-feira das Almas é o capítulo de Monique Augras. Neste dia da semana, as igrejas da cidade do Rio de Janeiro recebem uma multidão de devotos que chegam para oferecer velas e orações endereçadas às almas do purgatório. Não se trata de *sufrágios*, ou seja, das práticas instituídas pela Igreja Católica com a finalidade de ajudar as almas sofredoras a chegarem mais rapidamente ao paraíso. Muito pelo contrário, as preces dos devotos são dirigidas às almas, vistas como intercessoras particularmente eficazes no encaminhamento dos seus pedidos. Necessitadas de ajuda elas próprias, podem entender os males que afligem os devotos e, sem dúvida, vão se interessar pelos seus problemas.

A pesquisa consistiu basicamente em trabalho de campo nos lugares de culto, observação do comportamento dos devotos, e realização de pequenas entrevistas. As igrejas do centro da cidade ofereceram um cenário privilegiado para o recolhimento de informações: N. Sra. do Rosário, N. Sra. da Lampadosa, Santo Elesbão e Santa Ifigênia, N. Sra. da Conceição e Boa Morte, N. Sra. do Terço, São Gonçalo Garcia e São Jorge, São Francisco de Paula, Santíssimo Sacramento, Santa Rita...

Para os devotos, as almas, todas elas, benditas, aflitas, sabidas, endividadas, apressadas ou persistentes, são parceiras na mediação que possibilita a transposição dos conflitos em uma infinidade de planos possíveis. E o Além, portanto, deixa de ser visto como simples projeção do mundo terreno, para tomar as feições de um dispositivo para manejar a complexidade deste nosso Aquém. As produções do imaginário social tecem conjuntamente o sentido da vida e da morte do indivíduo, o sentido da existência e dos modos de agir de determinada sociedade.

O estudo etnográfico de rituais e cerimônias no catolicismo contemporâneo é o tema do capítulo de Caetana Maria Damasceno e Margareth de Almeida Gonçalves, intitulado “Entre Assis e Santa Teresa”. O seu foco é uma comunidade denominada de “Filhos/as da Pobreza do Santíssimo Sacramento”, da Fraternidade de Aliança Toca de Assis, refletindo sobre continuidades e descontinuidades na cena religiosa atual. A criação da nova comunidade de aliança Toca de Assis (TA) remonta ao ano de 1994 na cidade de Campinas. Desde o início, convocam o legado franciscano medieval através de processos de invenção de um *habitus* identificado a São Francisco de Assis: as vestimentas, usos do corpo, a opção pela pobreza na eleição do cuidado dos moradores de rua. Atente-se para o uso do vocábulo “toca” para a fraternidade, em alusão a um lugar onde se abrigam certos animais. Por extensão, é uma habitação modesta ou pobre ou ainda, primitiva. Pode-se considerar a Toca uma segmentação da Renovação Carismática Católica, com forte conexão com a Canção Nova.

Pretende-se apreender como representações do sagrado no catolicismo contemporâneo, que projetam imagens santificadas de homens e mulheres do passado, atuam na reconfiguração simbólica das identidades religiosas. Procura-se apreender como os rituais religiosos da TA revigoram elementos centrais de comunicação (música, canto, dança, teatro) por meio de espetáculos que usam diversas mídias eletrônicas (televisão, Internet), inerentes à paisagem contemporânea. O final do século XX e o novo milênio, na explosão de expressões do religioso, fazem regressar com novos significados a busca de absoluto que marcou a vida dos místicos no passado, incorporando novos significados.

Ao longo da história, o Rio de Janeiro sempre foi a porta de entrada do turismo no Brasil, e o Cristo Redentor do Corcovado se tornou o seu mais conhecido cartão-postal. A história de construção deste monumento é relatada por Omar Raposo e Alexandre C. L. Pinheiro. Nas famílias católicas, é comum entrar na casa e ver, na sala de entrada, uma imagem ou um quadro do Sagrado Coração de Jesus. A recomendação é de que a imagem seja exposta no lugar mais frequentado da casa, para que possa ser venerada por todos. No dia 12 de outubro de 1931, na inauguração do monumento, o Cardeal Sebastião Leme realizou o Ato de Consagração do Brasil ao Sagrado Coração de Jesus, dizendo, depois: 'Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera. Cristo proteja o Brasil contra todos os males'.

A estátua do Cristo Redentor apresenta a Igreja Católica em postura de acolhimento, abertura e diálogo com a sociedade, como característica dos caminhos traçados pelo Concílio Vaticano II e pelo papa Francisco na encíclica *Laudato Si'*, para a preservação de nossa casa comum. O rosto do Cristo Redentor, sereno e bondoso no alto do Monte Corcovado, voltado para a natureza do Rio de Janeiro, representa a harmonia do Verbo encarnado com toda a criação, e um convite para que o ser humano construa uma sociedade mais justa e fraterna.

Manuel da Nóbrega e a fundação do Rio de Janeiro: um ideário de expansão da cristandade

Luís Corrêa Lima (PUC-Rio)

Um dos ícones da fundação da cidade do Rio de Janeiro é o quadro do pintor Benedito Calixto (1853-1927) intitulado: a Partida de Estácio de Sá. O comandante português parte de Bertioga, na então Capitania de São Vicente, para a Bahia da Guanabara a fim de derrotar os franceses e seus aliados, os índios tamoios, e então fundar lá uma cidade. Próximo ao comandante está o jovem jesuíta José de Anchieta, ainda não ordenado sacerdote. Ambos recebem a bênção do padre Manuel da Nóbrega, superior dos jesuítas, para bem realizarem este exigente empreendimento.

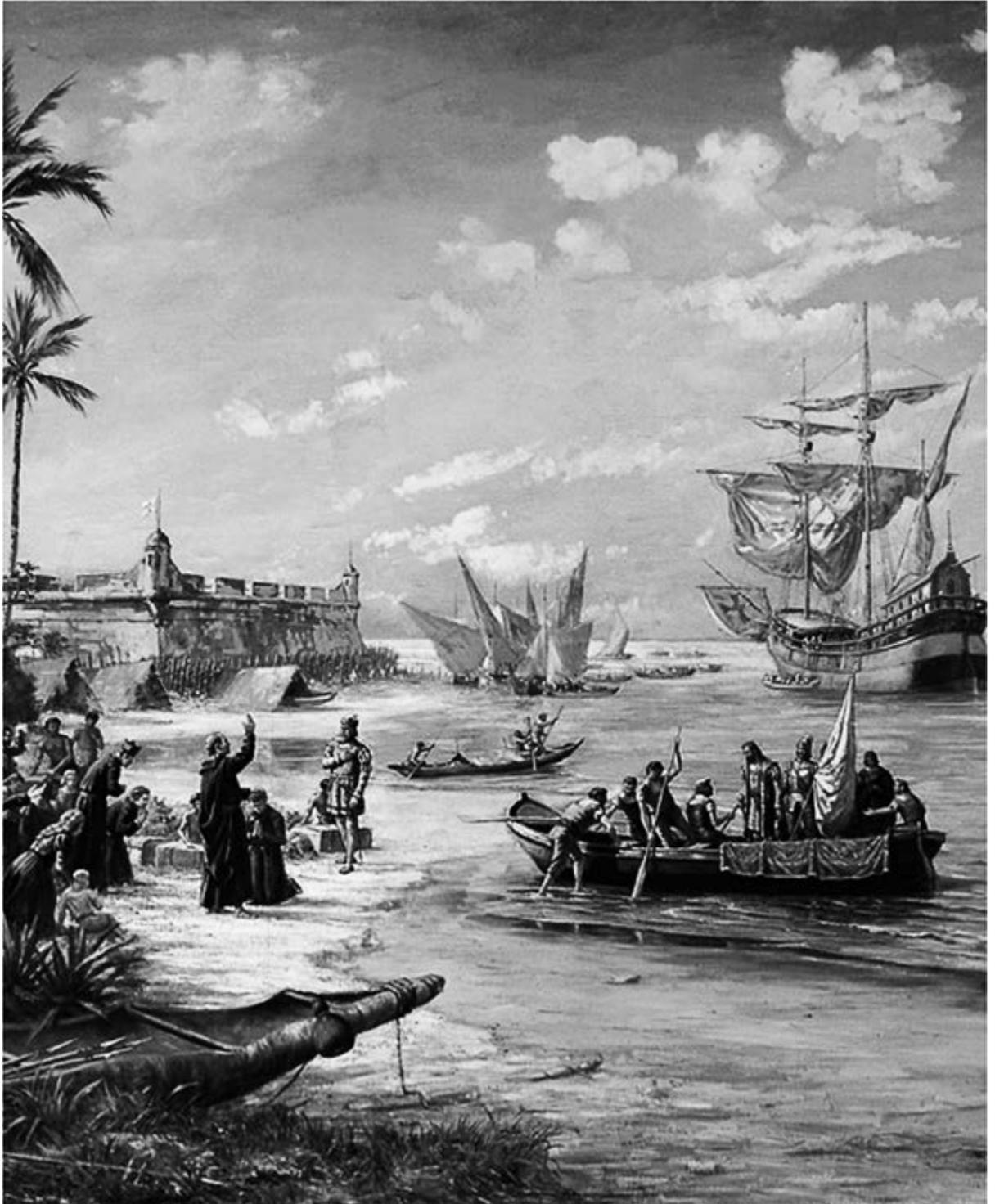
Nóbrega foi um dos primeiros membros de sua ordem a chegar à América, desembarcando na Bahia em 1549, com outros cinco membros. Meses após sua chegada, ele escreve ao fundador da Companhia de Jesus em Portugal, padre Simão Rodrigues: “esta terra é nossa empresa e o mais gentio do mundo” (NÓBREGA, 2017, p. 13). O grande desafio que ele se propôs no Novo Mundo foi integrar os selvagens da terra, por meio da conversão e da sujeição à Coroa portuguesa, aos valores espirituais da civilização europeia e à cristandade católica em expansão. Suas cartas são um amplo testemunho do ideário de expansão desta cristandade, dilatando a fé e o império, conforme a expressão do poeta Luís de Camões (*Lusíadas*, Canto I).

De sua biografia, sabe-se que nasceu em 18 de outubro de 1517, mas o local é incerto, provavelmente em Sanfins do Douro, na província do Minho, Portugal. Seu pai era desembargador na cidade do Porto. Nóbrega estudou na Universidade de Salamanca, e depois transferiu-se para a Universidade de Coimbra, onde se graduou em direito eclesiástico. Já sacerdote, ingressou em 1544 na Companhia de Jesus, fundada poucos anos antes. Chegando ao Brasil, participou da fundação da cidade de Salvador, criando um colégio jesuíta e iniciando a catequese dos indígenas. Entre os moradores do local estava Diogo Álvares Correia, o lendário Caramuru, que já residia ali há muitos anos, casado com a índia Paraguaçu. Caramuru tinha o controle dos índios da região, e Nóbrega tinha boas relações com ele.

Calcula-se que entre dezembro de 1552 e janeiro de 1553, Nóbrega entrou pela primeira vez na Baía da Guanabara. Iniciou a catequese dos índios maracajás ou temiminós, que viviam na Ilha de Paranapuçu, atualmente Ilha do Governador. Estes eram aliados dos portugueses, liderados pelo cacique Gato Maracajá e seu filho Arariboia. Meses depois, Nóbrega vai à capitania de São Vicente, transpõe a Serra do Mar e chega ao Planalto de Piratininga. Nesta região, tem contato

com João Ramalho, um português que lá vivia com a filha do cacique Tibiriça, a índia Bartira, com quem teve nove filhos. Estes também eram aliados dos portugueses. Nóbrega decide fundar no Campo de Piratininga o Colégio de São Paulo, a ser dirigido pelos jesuítas, entre os quais José de Anchieta. No dia do Apóstolo dos Gentios, 25 de janeiro, celebrou-se em 1554 a missa inaugural deste Colégio que é o núcleo inicial da atual capital paulista.

No ano seguinte, a Baía da Guanabara é invadida pelos franceses, que se aliam aos índios tamoios e lá constroem uma fortaleza. Esta é destruída pelos portugueses em 1560. Cinco anos depois, é fundado o primeiro núcleo da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, na entrada da Baía. Em 1567, os franceses remanescentes e os tamoios são definitivamente derrotados, a cidade é transferida para o Morro do Castelo, no interior da Baía, funda-se um colégio dos jesuítas e Nóbrega é nomeado seu superior. Aqui viveu até sua morte, em 18 de outubro de 1570, data em que completou 53 anos de vida. Foi um homem de grande austeridade, muito magro, em vestes muito surradas, pés descalços e esfolados do sol. Isto contrastava com sua afabilidade, alegria espiritual e caridade dentro e fora de casa (NÓBREGA, 2017, p. 21-26).



A Partida de Estácio de Sá, de Bertioga rumo à Baía de Guanabara, para fundar a cidade de São Sebastião. Na areia, ajoelhado, Anchieta recebe as bênçãos de Manuel da Nóbrega. Óleo sobre tela de Benedito Calixto. Palácio São Joaquim

Os índios e sua conversão

Já nos primeiros meses de sua chegada à Bahia, ele escreve a Portugal relatando a situação religiosa dos indígenas e a recém-iniciada catequese dos indígenas. Um irmão jesuíta ensina aos meninos ler, escrever e doutrina cristã, “os quais têm grandes desejos de aprender e, perguntados se querem, mostram grandes desejos”. Se sabem que há missa, para lá se dirigem e tudo o que veem fazer, fazem também, como colocar-se de joelhos, bater no peito e levantar as mãos ao Céu. Dizem que querem ser cristãos, não comem carne humana e nem terem mais de uma mulher, como é comum entre os indígenas. Mas querem ir à guerra, aprisionar os adversários derrotados, vendê-los e se servirem deles, “porque estes desta terra sempre têm guerra com outros e assim andam todos em discórdia, comem-se uns a outros” (p. 56-57). Aqui estão mencionados os principais desafios dos missionários para catequisar os gentios da terra: transmitir a doutrina e erradicar a poligamia, a guerra injusta, a escravidão injusta e a antropofagia. Nestas duas coisas: “em ter muitas mulheres e matar os seus contrários, consiste toda a sua honra e esta é a sua felicidade e desejo” (p. 75).

Nóbrega compôs uma obra em prosa sobre a evangelização, o *Diálogo da conversão do gentio*, em que faz um paralelo entre os mouros e os indígenas brasileiros:

Os mouros creem em Mafamede (*sic!*), muito vicioso e torpe: e põe-lhes a bem-aventurança nos deleites da carne e nos vícios; e estes dão crédito a um feiticeiro, que lhes põe a bem-aventurança na vingança de seus inimigos e na valentia e em terem muitas mulheres (p. 216-217).

Na percepção deste jesuíta, a gentilidade não adora uma divindade e nem conhece a Deus. Somente aos trovões chama “Tupana”, algo como coisa divina. Por isso, não há outro vocábulo mais conveniente para trazê-la ao conhecimento de Deus que chamar-lhe “Pai Tupana”. Daí vem “Tupã”, trovão, que os missionários jesuítas designavam como Deus. Na religião dos indígenas, não se tem conhecimento da glória ou do inferno após a morte, somente dizem que vão descansar em um bom lugar. Em muitas coisas “guardam a lei natural”, que é a lei espontânea impressa no coração, indicando o bem a ser feito e o mal a ser evitado. Não possuem nada que não seja comum. O que um tem, reparte com os outros, principalmente as coisas de comer, que não guardam para o outro dia. Não entesouram riquezas. Os que são amigos vivem em grande concórdia, amam-se muito e têm como lema: todas as coisas são comuns aos amigos. Se um deles mata um peixe, reparte com todos; fazendo o mesmo com animais de caça (NÓBREGA, 2017, p. 85-87 e 76).

Aos indígenas, Nosso Senhor abriu portas para “escolher deles os que tem predestinados para si”. Com poucos meses no Brasil, os jesuítas já haviam batizado uns cem, e calculavam batizar em breve mais seiscentos ou setecentos. No mundo não haveria terra tão disposta para tanto fruto quanto esta, onde se veem perecer as almas por haverem poucos missionários incapazes de acudir a todos. Estes missionários cuidavam para que não morresse criança sem batismo. Aos adultos, batizavam os catequisados e os doentes em perigo de morte. Procuravam sempre

lhes acender a vontade de serem cristãos, na esperança de que, caso morressem sem batismo, o Senhor talvez tivesse misericórdia deles. Na escola dos meninos, conciliavam trabalho e instrução. Pela manhã iam pescar para si e para seus pais. À tarde, tinham escola três ou quatro horas. Aos domingo e dias santos tinham missa e pregação em sua língua. Havia tanta gente que não cabia na igreja, mesmo sendo grande. Nas procissões, os meninos cantavam em sua língua e em português “cantigas a seu modo dando glória a Nosso Senhor”, e todos os índios seguiam. (p. 77-79 e 258-261).

O matrimônio era um problema muito complicado na conversão dos indígenas. Em carta a Inácio de Loyola, fundador dos jesuítas, Nóbrega explica que o gentio desta terra não tem “matrimônio verdadeiro”, isto é, uma união com ânimo de perseverar toda a vida, mas tomam uma mulher e dela se apartam quando querem. Dos que se convertem à fé, dificilmente se encontra em uma povoação ou nas demais quem se possa casar legitimamente, sem que haja impedimento de consanguinidade ou afinidade. Este é “o maior estorvo que temos”, confessa. Não lhes ousavam dar o sacramento do batismo para os porem “em estado de graça”, pois ficavam servos do pecado (p. 192). Este foi também o caso da união entre João Ramalho e a índia Bartira. Ele tinha sido casado em Portugal e deixado lá sua esposa. Uniu-se a Bartira e a outras mulheres, provavelmente irmãs dela, com as quais teve muitos filhos. Para regularizar uma situação como esta, era necessário saber se a esposa de Ramalho em Portugal já havia morrido. Em caso afirmativo, era necessário também o propósito de viver daí em diante uma união monogâmica, e a dispensa eclesiástica por causa do concubinato vivido com as irmãs de Bartira.

Em poucos anos no Brasil, Nóbrega se convenceu de que quanto mais longe os índios estiverem dos brancos, mais credibilidade terão os jesuítas junto aos índios. Para Nóbrega, estes gentios “não têm ídolos por quem morram, tudo quanto lhes dizem creem”. A dificuldade maior está em tirar-lhes os maus costumes e introduzir costumes cristãos. Para isso, é necessário que eles vejam bons exemplos, que os jesuítas vivam com os índios e criem seus filhos desde pequenos em doutrinas e bons costumes. Isto fará com que se tornem melhores cristãos do que os colonos brancos. Pouco vale ir até eles, pregar e depois voltar para casa, porque ainda que deem algum crédito, não é suficiente para desarraigá-los de seus velhos costumes. Eles ouvem os jesuítas assim como ouvem os seus feiticeiros, que às vezes mentem e às vezes dizem a verdade. Sem viver entre os índios, não há expectativa de muito fruto (p. 155-157).

A subsistência material dos jesuítas dependia, em alguns lugares, de trocas com os indígenas. Em 1553, na capitania de São Vicente, a casa dos jesuítas e seu trabalho de catequese junto aos índios dependia do trabalho do irmão jesuíta Mateus Nogueira. Ele era ferreiro e trocava anzóis e facas por mantimentos. Nóbrega pede em carta a Lisboa que enviem o quanto puderem de ferro e aço para o trabalho deste irmão (NOBREGA, 2017, p. 170-171).

A relação dos jesuítas com os colonos era conflitiva por causa dos índios. “Com os cristãos desta terra se faz pouco”, diz Nóbrega, porque as portas da confissão estão fechadas por causa dos índios injustamente escravizados que insistem em conservar. Além disso muitos vivem portas adentro amancebados com indígenas, e mesmo indígenas escravizados vivem entre si amancebados. Tudo isto sem que nada os incomode em sua consciência. E acham lá outros padres

liberais que os absolvem, vivendo também estes desta maneira. Nas capitanias por onde andou, Nóbrega constata que as ações perversas de colonos contra índios são a queixa que os índios mais “lhes atiram no rosto”. São os pecados que mais ofendem a Deus, porque são contrários ao amor de Deus e do próximo. Estes pecados têm raiz no “ódio geral que os cristãos têm ao gentio”, trazendo-lhes prejuízo ao corpo e à alma, de modo a bloquear os caminhos que Cristo abriu para a salvação do gentio. Em guerras passadas contra indígenas, sempre ofereciam carne humana não somente a outros índios, mas a seus próprios escravos. Louvam e aprovam que indígenas se devorem uns aos outros, e “já se achou cristão mastigar carne humana para dar com isso bom exemplo ao gentio” (p. 270 e 277-278). Ou seja, os colonos de certo modo fomentavam as guerras entre indígenas, que os enfraqueciam, e faziam pouco caso da proibição de antropofagia. Até a promoviam segundo seus interesses.

“Outro pecado nasce desta infernal raiz”, segundo o jesuíta: colonos ensinam indígenas a se sequestrarem mutuamente e a se venderem como escravos. Os cristãos de São Vicente, passando pelo Rio de Janeiro, acertaram com o cacique Gato Maracajá (pai de Arariboia) a compra de mulheres, pagando com mercadorias dadas a seus pais. E elas ficavam escravas para sempre. Índios que andavam pelos caminhos com peixes e mantimentos eram assaltados por colonos, que lhes davam pancadas e lhes feriam. E não havia justiça porque o ouvidor-geral era faccioso, impedindo qualquer castigo sem o testemunho de dois ou três “cristãos brancos”. Por mais notório que fosse aos índios, era impossível provar e tudo ficava sem castigo. Também havia evasão de indígenas das igrejas por medo dos colonos, que lhes tomavam as terras onde cultivavam alimentos e os expulsavam. Nóbrega faz um juízo categórico sobre a ambição dos colonos portugueses: uma gente que só tem em conta ter engenhos e fazendas, ainda que com a perdição das almas de todo mundo. “A esta terra não vieram até agora senão desterrados da mais vil e perversa gente do reino”. Nenhuma ajuda se tem dos que tem o nome cristão, mas sim muitos estorvos em palavras e maus exemplos de vida, ensinando a furtar, adulterar e fornicar com as infiéis, bem como outros males dos quais o gentio se escandaliza: “estamos fartos de ouvir ao gentio contar coisas vergonhosas dos cristãos”, desabafa (NÓBREGA, 2017, p. 279, 287, 227, 294, 186 e 228).

Uma questão muito complexa no tempo da colonização era a escravidão. Para os teólogos daquele tempo, a escravidão era em princípio justa. Faz parte da lei natural que os povos vencedores de uma guerra justa reduzam à escravidão os soldados do exército vencido. A exceção a esta lei é a proibição da Santa Sé que povos cristãos façam escravos de outros povos cristãos. Outros dois motivos justos são a venda dos filhos pelos pais, em caso de extrema necessidade, e a pena de escravidão por homicídio e roubo, que existia na legislação de certos povos. Com relação aos indígenas, não era lícito escravizá-los sem motivo, como expressa o *Breve Pastorale officium*, do papa Paulo III, em 1537:

Nós, portanto, atentos ao que os próprios índios, embora estando fora do seio da Igreja, não sejam privados nem ameaçados de privação da sua liberdade ou do domínio de sua propriedade, pois são homens e por isto capazes de fé e salvação, e não devem ser destruídos pela escravidão, mas antes, por pregação e exemplos, convidados para a vida (DzH, 2007, n. 1495).

Nóbrega constatou a ampla escravização injusta de indígenas e a denunciou severamente às autoridades. Pede que o rei de Portugal providencias para que todos os escravos “salteados”, isto é, escravizados por meio de sequestro, retornem à sua terra; que por parte da justiça “se saiba e se tire a limpo” pois disto depende a paz e a conversão do gentio. Que “El-Rei” enviasse inquisidores e comissários para libertar os escravos, ao menos os que são salteados, e fazê-los viver entre cristãos (NÓBREGA, 2017, p. 66 e 96). Mas nem toda escravização era considerada injusta pelo jesuíta, como no caso de guerra aos portugueses, de certas situações de miséria em que pais vendiam filhos, ou da vinda de “escravos de Guiné”, nome genérico dado aos africanos, para trabalharem no sustento dos alunos dos colégios da Companhia (p. 337-362, 237 e 252).

Independentemente da escravidão, é considerada fundamental a sujeição do gentio, isto é, o domínio da Coroa portuguesa sobre os indígenas do Brasil. É preciso sujeitá-los primeiramente para viverem como criaturas racionais, guardando a lei natural, assevera Nóbrega. Depois que o Brasil foi “descoberto”, os gentios têm matado e comido um grande número de cristãos e tomado muitos navios e fazendas. Mesmo que os cristãos façam acordo com eles, por meio de comércio, os gentios não deixam de matar e comer sempre que podem. Os portugueses vivem em fortalezas, como se fizessem fronteira com mouros ou turcos, e não povoam senão o litoral. Não ousam ter fazendas e criações pela terra adentro, que é larga e boa, onde poderiam viver prosperamente. Se o gentio fosse senhoreado ou despejado, teria vida espiritual, conhecendo o seu criador, e se tornaria súdito se sua alteza. Todos viveriam melhor e abastados, e Sua Alteza teria grandes rendas nesta terra. Este gentio, assegura o jesuíta, “é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado”. Se o rei os quer convertidos, deve sujeitá-los e enviar os cristãos pela terra adentro, repartindo a responsabilidade sobre os índios com os que ajudam a conquistá-los e a senhoreá-los, como se fez em outros domínios portugueses.

Sujeitando-se o gentio, segundo Nóbrega, cessariam muitas maneiras de se “haver escravos mal havidos”, de modo injusto, porque os homens teriam escravos legítimos, adquiridos em guerra justa, tendo serviço e vassalagem dos índios. A terra se povoaria. Nosso Senhor ganharia muitas almas, e Sua Alteza, muita renda, porque haveria muitas criações e engenhos, uma vez que não há muito ouro e prata. Para sujeitá-los, não seria necessário tanta gente, conforme a experiência de outras terras. Bastariam os moradores, seus escravos e índios amigos. Deveria haver um protetor dos índios para defendê-los e para castigá-los sempre que necessário, um homem escolhido pelos padres, aprovado pelo governador e bem assalariado. A lei que se deve aplicar é proibi-los de comer carne humana e guerrear sem licença do governador; obrigá-los a ter uma só mulher, vestirem-se ao menos depois de se tornarem cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em paz entre si e com os cristãos, fazê-los viver sem se mudarem para outras partes, a não ser que seja entre cristãos, com terras que lhes sejam suficientes, tendo os padres da Companhia para doutriná-los. Pouco se pode fazer nesta terra pela conversão do gentio, se não estiverem sujeitos, por ser gente mais semelhante a feras que a seres racionais. Além disso, há pouca ajuda e muitos estorvos dos cristãos desta terra, os colonos portugueses, cujo escândalo e mau exemplo são suficientes para não se converterem. Ao gentio que está sujeito, é ainda mais eficaz ajuntá-los em povoações convenientes (p. 245-248, 229 e 238).

Para a conversão e salvação do gentio, Nóbrega escreve aos jesuítas portugueses pedindo missionários. Os clérigos diocesanos no Brasil são para ele um escândalo, pois têm escravos mal havidos, vivem amancebados com índias e dão absolvição aos que fazem o mesmo, contrariando a pregação e a pastoral dos jesuítas, de modo a enfraquecê-las. Ele reconhece que o primeiro bispo brasileiro, dom Pero Fernandes Sardinha, é um homem reto e um bom pregador, mas lamenta que o bispo não considere os gentios ovelhas de Cristo por sua bruteza e bestialidade. Há divergências entre Nóbrega e Sardinha sobre o uso de intérpretes nas confissões, de instrumentos musicais indígenas na liturgia e sobre a nudez dos indígenas que vêm à Igreja. O jesuíta não nega a obrigação de se vestirem, que é da lei natural, mas reconhece que não é possível vestir tanta gente de uma vez. Nos conflitos entre índios e colonos, todas as vitórias e derrotas militares, ele atribui à providência ou à intervenção divina, que retribui virtudes humanas e pune pecados. Até mesmo o naufrágio do bispo Sardinha na costa de Alagoas, que terminou sendo devorado pelos índios, é obra de Nosso Senhor (NÓBREGA, 2017, p. 275).

A Fundação do Rio de Janeiro

Em 1555, o vice-almirante francês Nicolas Durand de Villegagnon fundou a chamada França Antártica, construindo na ilha de Serigipe, interior da Baía da Guanabara, o forte Coligny. Esta ilha tem hoje o seu nome: Villegagnon. Durante esta ocupação, colonos protestantes calvinistas realizaram na ilha o culto da Santa Ceia, conforme as doutrinas reformadas. Pouco tempo depois estes missionários foram questionados pelo vice-almirante, que os obrigou a declararem os termos de sua fé e, em seguida, foram martirizados. Os franceses se aliaram aos índios Tamoios contra os tupis e os portugueses. Nóbrega escreve ao provincial jesuíta de Portugal, dizendo que é necessário o rei providenciar o combate aos tamoios e povoar o Rio de Janeiro com aliados. “Se nisto se não provê com brevidade a mim me parece que aquela capitania se perderá” (p. 241). Em 1560, Nóbrega acompanha a expedição organizada pelo terceiro governador-geral, Mem de Sá, que atacou o forte francês e o destruiu. Meses depois, Nóbrega escreve ao cardeal dom Henrique, irmão do rei de Portugal, recomendando a fundação de uma cidade no Rio de Janeiro para defender a região dos franceses e submeter os tamoios aos portugueses:

Parece muito necessário povoar-se o Rio de Janeiro e fazer-se nele outra cidade como a da Bahia, porque com ela ficará tudo guardado, assim esta capitania de São Vicente como a do Espírito Santo que agora estão bem fracas, e os franceses lançados de todo fora e os índios se poderem melhor sujeitar.

E, para isso, mandar mais moradores que soldados, por doutra maneira pode-se temer com razão, *ne redeat immundus spiritus cum aliis septem nequioribus se, et sint novíssima peiora*

*prioribus*¹ porque a fortaleza, que se desmanchou, como era de pedras e rocha que cavaram ao picão², facilmente se pode tornar a reedificar, e fortalecer muito melhor (p. 313).

Nóbrega não fazia distinção entre os franceses que acompanhavam Villegagnon, intitulado “rei do Brasil”, supondo que todos seguiam as “heresias da Alemanha principalmente as de Calvino que está em Genebra”. Eles vinham a esta terra semear estas heresias entre os gentios, tendo levado meninos indígenas a aprendê-las com o próprio Calvino ou em outras partes para depois serem mestres. Villegagnon supostamente estava disposto a se aliar aos turcos, caso o rei da França não o apoiasse, prometendo-lhe esta terra e as naus dos portugueses que por aí passassem. Mas o Senhor olhou do alto tanta maldade, teve misericórdia da terra e de tanta perdição das almas, “desfez-lhe o ninho e deu sua fortaleza em mãos dos portugueses”. Esta gente, no entanto, ficou entre os índios esperando socorro da França, cujo rei lhes mandou descobrirem os metais que houvesse terra. Daí a necessidade de se fundar uma cidade no Rio de Janeiro para defender a região dos franceses e dos seus aliados indígenas (p. 312-313).

Finalmente em 1º de março de 1565, entre o morro Cara de Cão e o Pão de Açúcar, Estácio de Sá estabelece os fundamentos de São Sebastião do Rio de Janeiro. Mas só dois anos depois chega a frota do governador Mem de Sá que, com a ajuda dos índios temiminós, derrota os franceses e os tamoios. O núcleo urbano é então transferido para o morro do Castelo. Funda-se o Colégio do Rio de Janeiro e Nóbrega é nomeado seu superior. José de Anchieta aqui estava e participou destes acontecimentos. Assim resume o papel do líder de sua ordem na fundação e na consolidação da cidade:

Do colégio do Rio de Janeiro foi o primeiro o padre Manuel da Nobrega que o começou a *fundamentis* e nele acabou a vida, depois de deixar toda aquela terra sujeita e pacífica, com os índios Tamoios sujeitos e vencidos, e tudo sujeito a El-Rei, sendo ele o que mais fez na povoação dela, porque com seu conselho, fervor e ajuda se começou, continuou e levou ao cabo a povoação do Rio de Janeiro” (ANCHIETA, 1933, p. 327 *In*: NÓBREGA, 2017, p. 33).

O ideário de expansão da cristandade

Na raiz da expansão da cristandade ibérica, está a religião católica e seu impulso universalista, considerando que a salvação oferecida por Deus vem exclusivamente por meio de Jesus Cristo na Igreja Católica. Por muitos séculos predominou a máxima “fora da Igreja não há salvação³”. Isto foi dito primeiramente por São Cipriano de Cartago, no século III, para refutar os donatistas que negavam a salvação dentro da Igreja. Para Cipriano, há salvação na Igreja, sim.

¹ Para que o espírito imundo não retorne com outros sete espíritos piores de que ele e deixá-los ser as últimas coisas piores do que o primeiro (Mateus 12,45; Lucas 11,26).

² Instrumento que corta a pedra grosseiramente.

³ *Extra ecclesiam, nulla salus*.

Neste caso, fora é que não há. Porém, esta máxima adquiriu um sentido restritivo com São Fulgêncio de Ruspe, no século VI, excluindo todos os que estivessem fora da Igreja mesmo sem culpa própria. E assim foi entendido no segundo milênio até o início do século XIX. Na época de Nóbrega e das missões jesuíticas, acreditava-se no que afirmou solenemente o Concílio de Florença, em 1442:

A Igreja crê firmemente, confessa e anuncia que “nenhum dos que estão fora da Igreja Católica, não só os pagãos, mas também os judeus ou hereges e cismáticos, poderá chegar à vida eterna, mas irão para o fogo eterno “preparado para o diabo e para os seus anjos” [Mt 25,41], se antes da morte não tiverem sido a ela reunidos; ela crê tão importante a unidade do corpo da Igreja, que só para aqueles que nela perseveraram os sacramentos da Igreja trazem a salvação e os jejuns, as outras obras de piedade e os exercícios da milícia cristã podem obter o prêmio eterno. Nenhum, por mais esmolas que tenha dado, e mesmo que tenha derramado o sangue pelo nome de Cristo, poderá ser salvo se não permanecer no seio e na unidade da Igreja Católica (DzH, 2007, n. 1350).

Nesta época estava em curso a expansão ultramarina portuguesa, iniciada em 1415 com a conquista de Ceuta, cidade africana junto ao Estreito de Gibraltar, de domínio muçulmano. Amplas áreas seriam conquistadas na África e depois na Ásia e na América, dando origem ao vasto Império português. Em 1492, a Espanha conquista o reino muçulmano de Granada, unifica-se, e começa sua expansão ultramarina com a chegada à América, originando outro vasto império. Ambos os reinos ibéricos, portanto, subjugaram parcialmente um temido inimigo multissecular dos cristãos, o mouro, além de dominarem imensas populações pagãs que seriam incorporadas à cristandade. Os documentos papais darão amplo incentivo e legitimidade à esta expansão ibérica.

O papa Nicolau V, em 1455, publica uma bula promovendo as conquistas portuguesas e incentivando a conversão dos povos:

O Romano pontífice, sucessor dos portadores das chaves do reino dos céus e vigário de Jesus Cristo, contemplando com uma intenção paternal a totalidade das várias regiões do mundo e as características de todas as nações que ali residem e procurando e desejando a salvação de todas, [...] concedermos apropriados favores e especiais graças àqueles reis e príncipes católicos, que, como atletas e intrépidos campeões da fé cristã, [...] não só restringiram os selvagens excessos dos sarracenos e outros infiéis, inimigos do nome de Cristo, mas também na defesa e multiplicação da fé deles conquistada e de seus reinados e habitações, embora situados nas mais remotas partes desconhecidas por nós, e sujeitando-os ao seu próprio domínio temporal, [...] (para) poderem ser os mais animados para o prosseguimento de tão salutar e laudável trabalho. [...] (O rei Afonso) deveria também estar pronto a, logo em seguida, subjugar certos povos gentios ou pagãos [...] (e) explorar o mar e as terras da costa em direção do Sul e o pólo Antártico (*Bula Romanus Pontifex*).

Aos espanhóis, após a chegada de Colombo à América, o papa Alexandre VI publicou em 1493 uma bula concedendo aos reis da Espanha e a seus sucessores amplos poderes sobre as terras descobertas e por se descobrirem, com exceção de possíveis domínios de algum príncipe cristão que houver nestas terras. O papa exorta:

Entre outras obras que agradam à divina Majestade, certamente ocupa o lugar mais alto de todos o enaltecimento da fé católica. [...] Fomos informados que vós (rei Fernando de Aragão e rainha Isabel de Castela) quereis procurar e descobrir ilhas remotas e desconhecidas e terras, que não foram descobertas por ninguém, e conduzir seus habitantes ou indígenas à devoção com o nosso Redentor e à profissão da fé católica. [...] Por aquilo que vossos enviados puderam julgar, estes povos que habitam que habitam as mencionadas ilhas e terras creem num Deus Criador que está no céu; e são julgados aptos a receber a fé católica e os bons princípios. [...] A fim de que possais realizar uma empresa de tal vulto com maior rapidez e segurança, nós, dotados do favor dos apóstolos, doamos, concedemos e destinamos a vós – por ato de nossa vontade, não por súplicas apresentadas em vosso nome, mas exclusivamente por nossa liberalidade, conhecimento certo e plenitude do poder apostólico, pela autoridade de Deus todo-poderoso confiada a nós por são Pedro e pelo vicariato de Cristo que exercemos na terra – todas as ilhas e as terras, exploradas e por explorar, descobertas ou por descobrir na direção do ocidente e do sul, que se encontram traçando e estabelecendo uma linha, que vai do polo norte ao polo sul, uma centena de léguas ao oeste e ao sul das ilhas chamadas dos Açores e do Cabo Verde, independentemente do fato de que tais terras e ilhas estejam na direção da Índia ou de qualquer outro país; com a cláusula, contudo, de que estas terras e ilhas, exploradas ou por explorar, não tenham pertencido a outro príncipe ou rei cristão até o dia do Natal de N. S. Jesus Cristo do ano que passou, mil e quatrocentos e noventa e dois. [...] Em força do presente documento, nós as concedemos perpetuamente com todos os seus domínios, cidades, castelos, sítios e aldeias e com todos os privilégios, as jurisdições e as dependências, a vós e a vossos sucessores, rei de Castela e Leão, e elegemos, investimos e nomeamos vós, vossos herdeiros e vossos sucessores, como senhores destas terras com plenos e totais poderes, autoridade e jurisdição (ALEXANDRE VI, bula *Inter caetera divinae*, 1493)

Nestes documentos papais está bem delineada a teologia da expansão da cristandade, através da conquista e da colonização. A conversão à fé católica é necessária para a salvação eterna. Os reis ibéricos têm vontade e meios para conquistar regiões de povos gentios e subjugá-los, e o papa tem poder temporal para legislar sobre as conquistas. O meridiano a cem léguas a Oeste das ilhas de Cabo Verde e dos Açores, que marca o início dos domínios espanhóis, é modificado no ano seguinte com o Tratado de Tordesilhas, em favor de Portugal. Passa a ser a trezentos e setenta léguas daquelas ilhas. Na demarcação de 1493, o território que depois passou a ser chamado Brasil, ficava totalmente fora do domínio português. Com Tordesilhas, em 1494, o meridiano divisor passa próximo das atuais cidades de Belém (PA) e Laguna (SC).

Os documentos reais portugueses reiteram a dilatação de fé e império. Quando se organizou a vinda do primeiro governador geral ao Brasil, Tomé de Sousa, trazendo também Nóbrega e outros jesuítas, foi promulgado pelo rei de Portugal, dom João III, o Regimento em que se definia as normas pelas quais tal colônia seria governada. A conversão dos gentios tem um lugar primordial:

[...] a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi para que a gente delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos Capitães e Oficiais a melhor maneira que para isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem Cristãos (*Regimento...*, 1548, n. 23).

O ideário de expansão da cristandade também está presente nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus e contemporâneo de Nóbrega, que estava imbuído de uma mística missionária ligada à dilatação dos reinos cristãos. Estes Exercícios por ele concebidos se realizam em um retiro de trinta dias de oração, em que o exercitante busca a configuração com Jesus Cristo, contemplando os mistérios da vida do Senhor, a fim de realizar a vontade de Deus em sua própria vida. Em ambiente de silêncio e oração pessoal, o exercitante fica atento a seus movimentos interiores na mente e no coração, onde o Espírito de Deus e o espírito do mal podem agir. Com discernimento espiritual, deve reconhecer a ambos, seguindo os apelos divinos e repudiando as tentações malignas.

Uma das orações dos Exercícios se intitula: “O chamamento do rei temporal ajuda a contemplar a vida do rei eterno” (LOIOLA, 1999, n. 91-100). O exercitante deve iniciar procurando, com a imaginação, visualizar as sinagogas, vilas e aldeias por onde Jesus Cristo pregava. Em seguida, pedir ao Senhor a graça de não ser surdo ao seu chamado, mas pronto e diligente em cumprir Sua vontade. Depois, deve imaginar um rei humano, eleito pela mão de Deus, a quem todos os príncipes e todos homens cristãos prestam reverência e obedecem. O rei fala a todos os seus súditos:

Minha vontade é conquistar toda a terra dos infiéis; portanto, quem quiser vir comigo, há de contentar-se em comer como eu, e assim em beber e vestir, etc.; do mesmo modo há de trabalhar comigo, durante o dia, e vigiar, durante a noite, etc., para que, assim, depois tenha parte comigo na vitória, como teve nos trabalhos.

O exercitante há de considerar o que devem responder os bons súditos ao rei tão liberal e tão humano, de modo que, se alguém não aceitasse a petição de tal rei, quão digno seria de ser “repreendido por todo o mundo e tido por perverso cavaleiro”. A segunda parte deste exercício consiste em aplicar o exemplo deste rei temporal a Cristo. Se consideramos tal apelo do rei temporal a seus súditos, quanto mais digno de consideração ver a Cristo nosso Senhor, rei eterno, e diante dele todo o universo e cada homem, em particular, ao qual chama e diz: “minha vontade é conquistar todo o mundo e todos os inimigos, e assim entrar na glória de meu Pai. Portanto, quem quiser vir comigo, há de trabalhar comigo, para que seguindo-me nos trabalhos, siga-me também na glória”. Em seguida, considerar que todos os que tiverem juízo e razão se oferecerão totalmente ao trabalho. Depois, os que mais quiserem se afeiçoar e se assinalar em todo o serviço de seu rei eterno e senhor universal, não somente se oferecerão ao trabalho, mas ainda, agindo contra a sua própria sensualidade e contra o seu amor carnal e mundano, farão oblações de maior estima e valor, dizendo:

Eterno Senhor de todas as coisas, eu faço a minha oblação, com vosso favor e ajuda, diante da vossa infinita bondade, e diante da vossa mãe gloriosa e de todos os santos e santas da corte celestial. Eu quero e desejo e é minha determinação deliberada, contanto que seja vosso maior serviço e louvor, imitar-Vos em passar todas as injúrias e toda a humilhação e toda a pobreza, assim atual como espiritual, se Vossa Santíssima Majestade me quiser escolher e receber em tal vida e estado.

Este exercício de oração supõe o que disse Jesus Cristo aos apóstolos: “vós sois aqueles que permaneceram comigo em minhas provações. Por isso, assim como o meu Pai me confiou o Reino, eu também o confio a vós. Havereis de comer e beber à minha mesa no meu Reino” (Lucas 22,28-30). Configurar-se a Cristo no apostolado, enfrentando adversidades, é o caminho para desfrutar de Sua glória. Com esta mística, multidões de missionários expuseram-se a inúmeras dificuldades e riscos, saindo da Europa e atravessando oceanos em condições precárias, em companhia de mercadores e colonos, aventurando-se em terras a serem desbravadas, junto a povos aborígenes a serem conquistados. As adversidades enfrentadas, mesmo as piores que incluíam o martírio, aumentariam a recompensa futura na glória celestial.

A comparação com o rei temporal é muito elucidativa, pois se tratava de uma figura amplamente aceita e altamente estimada. É a do rei cruzado que combate os muçulmanos, chamados infiéis. A este rei temporal se equiparam os monarcas ibéricos, que além de combaterem muçulmanos, dominam nações bárbaras para converter gentios. Eles são os “atletas e intrépidos campeões da fé cristã”, dos quais fala o papa Nicolau V; são os que dilatam fé e império, como diz Camões. A adesão a Cristo, nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, está fortemente ligada à expansão e à defesa da cristandade católica. A própria Companhia de Jesus também está fortemente ligada à defesa e à expansão desta cristandade. Nóbrega fez os Exercícios Espirituais. Em oração, contemplou o chamado do rei temporal para melhor enxergar e responder ao rei eterno. Para este missionário jesuíta, era conatural defender a sujeição do gentio, a sua conversão e erradicação de costumes maléficis, bem como a fundação do Rio de Janeiro para consolidar o domínio português, derrotando tamoios e hereges franceses.

A figura do monarca português era sacralizada também por uma narrativa, aceita como verdade indiscutível pela população lusa, de que o próprio Cristo havia aparecido diretamente a Afonso Henriques, no século XII, que veio a ser o primeiro rei de Portugal. A aparição teria se dado antes da batalha de Ourique, contra os mouros, para lhe confiar o trono daquele reino que iria se formar. Esta tradição foi realçada por cronistas do início do século XVII. O frei Bernardo de Brito publicou um documento apócrifo, segundo o qual o próprio Afonso Henriques redigiu em 1152 o relato desta aparição. Dez testemunhas teriam confirmado as palavras do rei. Cristo teria lhe dito:

Não te apareci, deste modo, para acrescentar tua fé, mas para fortalecer teu coração neste conflito, e fundar os princípios do teu reino sobre pedra firma. Confia Afonso, porque não só vencerás esta batalha, mas todas as outras em que pelejares contra os inimigos da minha cruz.

Acharás tua gente alegre e esforçada para a peleja, e te pedirá que entres na batalha com o título de Rei. Não ponhas dúvida, mas tudo quanto te pedirem lhes concede facilmente. Eu sou o fundador e destruidor dos Reinos e Impérios, e quero em ti e em teus descendentes fundar para mim um Império; por cujo meio seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas (BRITO, 1602, f. 126-127 *In*: AZZI, 2004, p. 17).

Os “escravos de Guiné” (negros) na expansão da cristandade

Pouco escreveu Nóbrega sobre os escravos negros, mas eles também fazem parte da cristandade em expansão que conquista outros povos. O missionário jesuíta está convencido de que:

A melhor coisa que se podia dar a este colégio (da Bahia) seriam duas dúzias de escravos de Guiné, machos e fêmeas, para fazerem mantimentos em abundância para casa, outros andariam em um barco pescando, e estes podiam vir de mistura com os que El-Rei mandasse para o engenho, porque muitas vezes manda aqui navios carregados deles (NÓBREGA, 2017, p. 252).

É fato que a escravidão indígena no Brasil quinhentista era bem maior que a escravidão africana. Mas esta carta, de 1558, já atesta a vinda considerável de africanos. Eles também são gentios incorporados à cristandade desde o embarque no navio negreiro. Catequese, pregações e sacramentos também se destinam a eles. Os senhores são exortados a cumprirem suas obrigações espirituais para com os escravos, fossem indígenas ou africanos. Para o padre José de Anchieta, é preciso considerar que Cristo, sendo Deus, fez-se humano; sendo Senhor, fez-se escravo. Os senhores do Brasil não devem ver seus escravos como meros boçais e bestiais que custaram direito, mas ver em cada um deles representada:

“[...] a imagem de Cristo Nosso Senhor, que se fez escravo para salvar este escravo e me serviu como escravo trinta e três anos, por me salvar a mim, que era escravo do diabo, pra que eu também me faça agora seu escravo, trabalhando por seu serviço, em salvar-me a mim e a alma de meu escravo” (ANCHIETA, 1987, p. 48).

A escravidão, portanto, está naturalizada e é lida em chave espiritual: Deus se faz meu escravo para me oferecer a salvação, para que eu me torne escravo Seu, trabalhando para consumir esta salvação em mim e em meu escravo. Toda a vida de Cristo na terra, do nascimento à morte, é um longo cativeiro. Tornar-se Seu discípulo é ser cativo também, é ser um escravo do bem a caminho do céu.

O mais renomado pregador luso-brasileiro do século XVII, padre Antônio Vieira, também jesuíta, dirige-se aos negros, a quem chama “etíopes”, exortando-os à ação de graças por saírem do mundo pagão, caminho inexorável de perdição eterna, e adentrarem em uma terra cristã onde podem alcançar a salvação.

[...] falo mais particularmente com os pretos [...] deveis dar infinitas graças a Deus [...] por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazidos a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos, e vos salveis.

[...] Oh! se a gente preta, tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre? Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentilidade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como credes e confessais, vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade (VIEIRA, 1998, parte VI).

Novamente afirma-se a crença estrita de que fora da Igreja não há salvação. Por isso, toda a tragédia da escravização, incluindo as humilhações de prisão, traslado e cativo, é algo muito menor comparado à eternidade feliz em lugar da condenação. Não há dúvida de que a incorporação dos gentios africanos à cristandade através da escravidão, também serviu para legitimá-la.

Considerações finais

A fundação do Rio de Janeiro está inserida no ideário e na trama dos acontecimentos da expansão da cristandade lusitana. Muita coisa mudou deste o tempo de Nóbrega. Portugal e Brasil não são mais reino e colônia oficialmente católicos, embora sua população ainda seja majoritariamente católica. As populações indígenas daquele tempo foram em grande parte dizimada por doenças contagiosas, como varíola e pneumonia. Uma parte considerável morreu em conflitos armados, outra miscigenou com colonos e afrodescendente, e há ainda remanescentes indígenas que somam em torno de novecentos mil habitantes. Sua língua e seus costumes são vistos hoje como valores a serem preservados. As descolonizações na África e na Ásia ao longo do século vinte, fizeram surgir o direito de autodeterminação dos povos. A sujeição do gentio pela colonização é hoje inaceitável. Os “escravos de Guiné” obtiveram a abolição, e seus descendentes lutam hoje por cidadania e contra a discriminação.

Há também mudanças consideráveis no cristianismo católico. Fora da Igreja não há salvação, é algo muito matizado. Deus oferece a todos a salvação em Cristo, que pode ser alcançada por todos que buscam a verdade, seguem sua consciência e procuram fazer o bem. Muçulmanos e protestantes são vistos pela Igreja Católica de outro modo, tendo por norma não rejeitar nada do que há de justo e santo nas religiões não cristãs, bem como reconhecer com alegria o mistério cristão manifesto nas confissões não católicas. Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio não se fazem mais como no tempo em que Inácio e Nóbrega viveram. Leva-se em conta as circunstâncias e o ensinamento da Igreja no presente.

Apesar de tão notáveis diferenças, o amor a Cristo em Manuel da Nóbrega é profundo, visceral, poderoso e exemplar. Este amor leva hoje, evidentemente, a obras bem diferentes daquelas do seu tempo, quando se fundou São Sebastião do Rio de Janeiro. A sua memória, entretanto, ilumina o presente e nos ajuda a pensar em tudo que se passou para nos tornarmos o que somos hoje.

Referências bibliográficas

ALEXANDRE VI. Bula *Inter caetera divinae*, 1493 In: FRÖHLICH, Roland. *Curso básico de história da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 116.

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1933.

_____. *Sermões: Obras Completas – 7º volume*. São Paulo: Loyola, 1987.

AZZI, Riolando. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BRITO, Bernardo de. *Primeira parte da crônica de Cister*. Lisboa, 1602, livro III, cap. 3, f. 126-127.

DzH: DENZIGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

LOIOLA, Santo Inácio de. *Exercícios espirituais*. Braga (Portugal): Apostolado da Imprensa, 1999. Disponível em: <<http://www.raggionline.com/saggi/scritti/pt/exercicios.pdf>>.

NÓBREGA, Manuel. *Manuel da Nóbrega: obra completa*. Edição comemorativa – 5º centenário de nascimento (1517-2017). Organização de Paulo Roberto Pereira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2017.

PAPA NICOLAU VI. *Bula romanus pontifex*. Roma, 1455. Disponível em: <<http://verafidei.blogspot.com/2015/10/bula-romanus-pontifex-papa-nicolau-v.html>>.

Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil. Almerim, 17/12/1548. Lisboa, AHU, códice 112, fls. 1-9. Disponível em: <http://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Regimento_que_levou_Tome_de_Souza_governador_do_Brasil.pdf>.

VIEIRA, Antônio. “Sermão XIV” (1633). *Sermões*, vol. V. Erechim (RS): Edelbra, 1998. Disponível em: <www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos>

456 anos de cidade ou vila?

Edvino Alexandre Steckel (PUC-Rio)

Revelo de imediato o porquê desta “pergunta/título” neste primeiro parágrafo composto de perguntas: o objetivo desta exposição é o de provocar a reflexão sobre quem teria autoridade para fundar uma Cidade em fins da Idade Média e limiar da Idade Moderna na Cristandade e no sistema do Padroado. Estácio de Sá em 1º de março de 1565? Ou o Rei Dom Sebastião? Ou o Governador Geral Mem de Sá no mês de São Sebastião, janeiro de 1567 ao serem expulsos os últimos franceses⁴? Ou o Papa Gregório XIII ao Fundar a Prelazia ou Província de São Sebastião do Rio de Janeiro em 19 de julho de 1575⁵? Ou o Papa Inocêncio XI ao fundar a Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro em 16 de novembro de 1676⁶? O que diz a tradição cultural daquele tempo, além da jurisprudência portuguesa na metrópole (Lisboa), nas colônias (Oriente, África e Brasil) e internacional (cristandade) a respeito deste assunto em tempos coloniais? Quem teria a chancela internacional mais alta para reconhecer o Rio de Janeiro como cidade? Quais seriam os símbolos cristãos que lhe ofereceriam tal status de Cidade diante da vida religiosa da população que naquele tempo era um eixo fundamental ordenador do tecido social, inclusive colonial? Na linha do tempo, quando surgiu o conceito de Cidade a ponto dos Núncios Apostólicos (Embaixadores do Papado) realmente iniciarem a utilizar o termo cidade, sem vacilar, em se tratando de Rio de Janeiro? Foi realmente só

⁴ Nota-se que a fundação mais solene da cidade régia deu-se só em 1567, sob o reinado do mesmo Rei, Dom Sebastião (Rei entre 1557 e 1578), assistindo ao evento os eclesiásticos, D. Pedro Leitão, Bispo da Bahia e de todo o Brasil, que acorreu ao Rio junto com o Governador Geral Mem de Sá, os jesuítas Beato Mártir Inácio de Azevedo e São José de Anchieta. Como veremos de forma aprofundada na nota 10 em torno da qual orbita todo este estudo, por não ter sido erigida a Diocese do Rio de Janeiro, o conceito mais perfeito em linguagem eclesiástica e das coroas católicas de então seria o de “vila”, e não “cidade”, definição ligada ao conceito medieval de “diocese”. No entanto, foi elevada de vila à cidade régia sendo consequente ao menos a construção de um templo a honrar o seu patrono: “Com a fundação da cidade sob o título de S. Sebastião do Rio de Janeiro, teve origem o primeiro templo dedicado ao mesmo Santo Mártir por Estácio de Sá, construindo-lhe na Vila Velha uma casa de pau a pique, e coberta de palha, que Salvador Correia de Sá substituiu, levantando num monte da nova cidade outro edifício mais decente e de grossa taipa, como permitiam as circunstâncias do tempo, para se adorer ali o Supremo Autor das Conquistas, e ministrar os Santos Sacramentos aos povoadores portugueses, cujo número, à maneira de plantas novas e bem cultivadas, crescia cada dia, e pulava com o dos catecúmenos” (J. de S. A. Pizarro e Araújo, *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*, II, Rio de Janeiro 1945, págs. 34-35)

⁵ O Papa Gregório XIII fundou a Prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro através da Bula “*In Supereminenti Militantis Ecclesiae*”, datada de 19 de julho de 1575.

⁶ O Papa Inocêncio XI fundou a Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro através da Bula “*Romani Pontificis Pastoralis Sollicitudo*”, datada de 16 de novembro de 1676.

em 1676 com a Bula de fundação da Diocese do Rio de Janeiro, que aliás inicia seu registro⁷ nos bulários⁸ erigindo claramente a Cidade e a Diocese se São Sebastião nesta data? Nesta mesma Bula o Papa Inocêncio XI confere pela primeira vez o “título e honra de Cidadãos” aos habitantes da cidade apenas erigida pelo Papa, afinal, o que significa isto, antes não eram cidadãos?⁹

Num Preâmbulo alongado, início ressaltando o quanto os registros históricos da Igreja são importantes para a compreensão de qualquer passo dado no período colonial rumo a construção da nação brasileira, portanto, chamo a atenção de todos para que sempre seja ouvido também “o ponto de vista dos especialistas em História da Igreja”¹⁰, trazendo cores e matizes a partir da auto compreensão institucional, muitas vezes revelando um universo desconhecido ao cruzar informações religiosas com arquivos e fontes civis. Trata-se de um tesouro notável ao historiador em geral que queira construir interpretações mais amplas das fontes ou menos parciais ao admirar outras possibilidades interpretativas às do seu universo de conhecimento habitual. Pois é este olhar muito de dentro que indico, proveniente do “sentire cum ecclesia”. Vale observar para os historiadores em geral, que na Alta Idade Média e Moderna, aliás até hoje, jamais um delegado papal poderia ser considerado fundador de uma Diocese, igualmente o mérito fundacional não é do quase sempre heroico primeiro bispo que toma posse e executa de fato a fundação, mas sim e exclusivamente o ato fundacional é reservado ao Papa, só a ele é dado os louros fundacionais ao assinar a Bula de Fundação. Com todos os graus de santidade e honra são condecorados os fundadores de povoações, missões, conventos, mosteiros, colégios, hospitais, obras caritativas, paróquias, igrejas, capelas... A tradição pontifícia reserva só ao Papa a autoria jurídica da Fundação de uma Diocese. Diante deste raciocínio, a hierarquia eclesiástica jamais permitiria algo diverso, e do ponto de vista da História Eclesiástica, seria bom manter a mente aberta para o fato de que exclusivamente o Rei em pessoa tinha os privilégios do Padroado ou seus próprios poderes régios de administrador ou demarcador de regiões decidindo os seus destinos sociais. Nesta linha de raciocínio, talvez se poderia pensar em Estácio de Sá como um Herói “libertador” entre outros grandes títulos de mérito, mas a categoria de fundador de

⁷ Questão claramente indicada no simples registro diplomático desta bula em todos os bulários, especialmente o famoso e completo Bulário de Turim: “Erigitur Oppidum S. Sebastiani in regno Brasiliae in civitatem, eiusque ecclesia parochialis in cathedralis.” – “O lugar de S. Sebastião no reino do Brasil é erigido em cidade e sua igreja paroquial em catedral.” Conferir também: Bullarium Patronatus Portugalliae in Ecclesiis Africae, Asiae et Oceaniae, ed. L.M. Jordão, II, Lisboa 1868.

⁸ Bullarium Diplomaticum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum, tomus XIX, Augusta Taurinorum, 1882.

⁹ “consilio et auctoritate similibus, et S. Sebastiani ecclesiam cathedralis, et S. Sebastiani oppidum huiusmodi civitatis, illiusque incolas civium nomine, titulo et honore decoramus.” – “com o conselho e semelhante autoridade nós instituímos e erigimos e honramos a igreja de S. Sebastião e o castelo da mesma cidade e os habitantes daquela região com o nome o título e honra de cidadão.”

¹⁰ A vocação do historiador eclesiástico cuja distinção é a de se sentir apoiado pela fé e na vida interna da própria Igreja (o doutorado em História Eclesiástica em Roma é também doutorado em Teologia) consecutivamente, como qualquer historiador sério, contempla questionar até os conceitos convencionalmente aceitos há séculos para a partir de um rigoroso método, geralmente histórico crítico, deixar as fontes falarem, e notar até que ponto as notícias convencionais correspondem aos fatos históricos propriamente dito, e sobretudo, neste caso, tendo o cuidado de lembrar o real significado do conceito de Cidade meio milênio atrás, tão diverso do profano ou laico hodierno.

uma “Cidade Régia” deveria ser exclusiva da única autoridade competente para isto: o rei que a tenha diplomado com tal distinção elevada de cidade, mais ninguém. Esta é apenas uma questão levantada para indicar o quanto a História da Cidade do Rio de Janeiro poderia ser narrada de distintas formas para além das decisões convencionais aceitas.

Dito isto, adentremos na observação de alguns documentos eclesiásticos do início da segunda metade do século XVI até a segunda metade do século XVII curiosamente insistem em chamar o Rio de Janeiro de “Villa” ou “Oppidum” de simples localidade sem a titulação de Cidade, no máximo: “dito ou chamado por alguns de Cidade” e só depois da fundação da Prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro, em 1575 se extingue pouco a pouco este hábito de chamar de “Villa”, passando-se a adotar sobretudo os termos Província e Prelazia (Sede Provincial e Sede da Prelazia) ou de forma menor como “Oppidum” (lugar ou localidade) durante 100 anos e só depois, a partir de 1676, há o uso claro de Cidade e Diocese nos documentos oficiais da Romana Sé Apostólica.

Além do cuidado para evitar confundir o conceito de Cidade Régia, fundada pelo Rei, e Cidade nos moldes da Crisandade Medieval que reconhecia a importante titularidade de “CIVITAS – CIVITATES – URBS” ao lugar que fosse também sede episcopal, é preciso não confundir tais conceitos com o atual sentido aplicado a palavra Cidade¹¹, tendo em vista o perigo de anacronismos do conceito de Cidade, alerta ao distraído que vamos entrar em um contexto onde a Igreja era parte integrante da política de Estado.

Para melhor compreender a diferença dos dias atuais, exemplifico que até os dízimos eclesiásticos eram cobrados pelo Rei ou Estado com autorização do Papa no sistema de padroado, e com estas verbas de origem religiosa, o Estado ou os representantes do Rei construíam igrejas, bancavam inclusive as construções de balcões ou varandas suspensas nas fachadas das casas oficiais dos administradores da Cidade com o objetivo de saudar ou participar melhor das procissões.

Tendo como fonte os mesmos dízimos, era obrigação do Estado/Coroa pagar os salários (côngruas) de padres e bispos, toda a logística de custos para as celebrações das missas, além de providenciarem “cama e mesa” e até transporte e vestimentas dos mesmos padres e bispos.

Termino a introdução desta exposição esclarecendo que competia à Coroa Portuguesa, ou traduzindo para nosso vocabulário atual, competia ao Estado financiar integralmente o sustento da

¹¹ E aqui esclareço o conceito atual do qual devemos nos afastar para melhor compreender esta exposição, pois o objetivo é desenterrar o tesouro de um antigo conceito a fim de identificar sua inequívoca presença nos textos coloniais sem o erro imperdoável ao historiador atento de confundi-lo com o significado atual. Hoje, a Cidade é internacionalmente uma administração municipal autônoma, entre outras subdivisões regionais dentro de um mesmo Estado. É um conjunto populacional que condensa atividades comerciais e se possível industriais que se desdobram em impostos em prol de uma melhor organização dos serviços de urbanização e cuidado social entre outros aspectos facilmente identificáveis pela existência das secretarias em uma grande prefeitura. O conceito atual, ao menos o aplicado no Rio e em grande parte do Brasil, contempla leis particulares que impedem o auxílio de sustento público ao mundo eclesiástico. Recordo a condenação recente de um prefeito do Rio de Janeiro no tribunal de contas, obrigado a devolver aos cofres da prefeitura a quantia de 60 mil reais por ter auxiliado ou subsidiado a construção de um templo em Santa Cruz.

missão de mosteiros, conventos e especialmente do clero secular, e não seria exagerado comparar, o salário e sustento de um Bispo com um Ministro de Estado hoje, ou o de um Prelado com um Deputado Federal hoje, ou ainda de um Pároco com os proventos de um atual Vereador¹². Na prática, os eclesiásticos, especialmente os que não pertenciam a colégios, conventos, mosteiros e missões eram de alguma maneira funcionários públicos em tempos de Padroado. Expus esta temática para indicar o quanto seria natural aos administradores evitar pedirem a nomeação do Alto Clero: bispos, padres secretários e administradores, prelados auxiliares, cônegos e monsenhores, pois seria muito oneroso ao Estado e talvez não interessasse a presença de autoridades eclesiásticas tão elevadas tornando mais complexas as relações de poder no ambiente colonial...

Retomando o âmbito de nossa pergunta maior “450 anos de Cidade ou Vila?”, cabe ainda a dica de que este título nasceu do desejo de expor um preciosismo reservado aos historiadores, o de compartilhar uma única nota de minha tese doutoral, fruto de pesquisas que se faz durante meses sobre uma única palavra e que se arrasta durante anos ao manusear documentos nos arquivos. Vamos por isso reproduzir aqui a dita nota que ganha todo o destaque merecido pela sua centralidade inspiradora desta reflexão. No entanto, destaco no corpo desta apresentação o texto latino da bula de fundação da Diocese do Rio de Janeiro de 1676, logo no início do seu 4º parágrafo, fator principal desencadeador desta referida nota, dada a centralidade sobre a ereção ou criação da Cidade ao mesmo tempo que continua chamando de vila todas as outras sedes de Capitânicas subordinadas eclesiasticamente à sede provincial do Rio de Janeiro que só a partir desta parte do texto passa a ser Cidade propriamente dita, com a clareza de que acaba de ser erigida a diocese: “Necnon eidem S. Sebastiani ecclesiae oppidum S. Sebastiani praedictum, sic in civitatem S. Sebastiani erectum, pro civitate, aliaque oppida, castra, villas, territoria ac districtus dictae provinciae Rivi Ianuarii, a Capitania Spiritus Sancti inclusive usque ad flumen de Plata per oram maritima et terram intus, pro sua dioecesi...”¹³

¹² Hoje resta a figura do Capelão das Forças Armadas e dos ordinariatos militares em muitos países, até hoje são remunerados pelos cofres públicos através das Forças Armadas em todo o Ocidente e grande parte do Oriente. De outro lado estão desaparecendo dos quadros públicos os cargos remunerados de capelães universitários, colegiais, hospitalares etc. Estes tais permanecem, no entanto, nos semelhantes quadros remunerados das instituições confessionais ou de cunho caritativo e socorro humanitário ligados por tradição ao cunho religioso.

¹³ O problema existente na escolha de vocábulos portugueses como “vilas” e “aldeias” para tradução latina permanece no fato de que no Português vila possui grandeza e dignidade maior que aldeia, e a referência latina permitir versões indistintas. Alerto ainda para o fato de que aldeia é sinônimo de arraial, porém vila é um grau intermediário entre cidade e aldeia, estando mais próximo de cidade que de aldeia. A importância desta questão se compreende a partir da análise feita pelas notas fornecidas pelo Prof. Marcelo Caetano ao Mons. Guilherme Schubert que as publicou em seu artigo sobre “O original da bula de criação do bispado do Rio de Janeiro” na RIHGB (Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro) 317 (1977) 132-142. Informa assim o Professor M. Caetano.: “A Bula mantém o princípio, vindo da Alta Idade Média Européia, de que a categoria de civitas, só pertence regularmente a uma povoação que tenha a categoria de sede de diocese, com bispo e catedral. No Império Romano a civitas era constituída pela urbs onde houvesse um governo local próprio cuja jurisdição se estendesse a um território circundante mais ou menos extenso. A decadência do Império em que se inseriu a invasão dos bárbaros, no século V, destruiu a organização política e administrativa das províncias imperiais, mas nas antigas civitates ficaram os bispos, cuja autoridade espiritual os invasores respeitaram deixando-os mesmo assumirem importantes funções administrativas e judiciais em relação às populações cristãs. Deste modo, as povoações onde residiam os bispos – e que foram os principais redutos do cristianismo – passaram a ser civitates, estendendo-se a jurisdição episcopal aos arredores onde geralmente a diocese possuía patrimônio e onde foram sendo criadas as paróquias. Em França é nítida a distinção, na Idade Média, entre ville e cité, dois aglomerados urbanos, mas tendo só a última a categoria episcopal. Em Portugal também se distingue

Continuemos humildemente deliberando sobre esta peculiaridade histórica, cultural, jurídica e linguística para esclarecer a complexidade de matizes sobre quem teria a autoridade final para fundar ou não uma cidade em meio a cristandade dos séculos XVI-XVII. O Papa ou o Rei em tempos de Padroado e nas suas Índias Ocidentais?

Depois de mais uma pergunta provocatória antecipo que a balança pende na prática para a autoridade Régia. Ainda antes da descoberta do Brasil, escapando das altas cômguas episcopais e múltiplas despesas, os reis iniciaram este processo de conceder a titulação de cidade favorecendo localidades ligadas a nobres e amigos, sem onerar a Coroa com as despesas da residência de um bispo e construção de catedrais... nascem assim as cidades régias... como um “jeitinho português”. Tal fato não foi motivo de contestação do papado, pois os Reis eram velozes em satisfazer todas as demandas da Sé Apostólica Romana, somente para ilustrar, no século XVI e XVII o Papa ganhou tantos presentes do Rei, sempre acompanhados de pedidos e sugestão de privilégios é claro, que até podemos destacar que chegou em Roma um elefante albino em meio a milhares de outros presentes, e é daí que surge a expressão “ganhei um elefante branco”, pois o que fazer com tal presente? Também destaca-se nesta tradição de presentes portugueses todo o ouro usado para cobrir o teto internamente da grandiosa Basílica de Santa Maria Maior em Roma, ouro proveniente do Brasil. Este era o ambiente que não deixava surgir na corte romana uma contestação jurídica e administrativa contra a fundação das Cidades Régias, sem Bispo.

Também um dos argumentos a favor do Rei está nas bulas de fundação das dioceses da Bahia 1551, e do Rio, 1676 além da bula de fundação da Prelazia do Rio de Janeiro de 1575 ao abordarem o tema do “Iurispatronatus”, pois tais bulas de fundação das ditas Dioceses e Prelazia detalham este pacto com o Rei, sem contestar qualquer limitação para uma nomenclatura anterior de cidade usada pelos reis em seus documentos e diplomas régios, inclusive, em suas petições ao Papa para a criação de uma nova Diocese evitavam habilidosamente de chamar o lugar requerido para Sede de Cidade. Era uma espécie de nomenclatura “tolerada pela Santa Sé que a via como um esforço preparatório para no futuro realmente ser elevado o “lugar chamado de cidade” em “Cidade” propriamente dita com a incontestável e internacionalmente reconhecida chancela Papal. Ao mesmo tempo, os reis afirmavam seu incontestável dever de apresentar a Sé Apostólica o nome do novo Bispo, assim como consecutivamente, e a seu tempo, o nome de todos os sucessores o que é claramente descrito e concedido no texto das bulas reafirmando a amplitude do direito

a cidade onde reside bispo, das vilas, núcleos urbanos sem dignidade religiosa. Povoações pequeniníssimas, como Miranda Douro, tiveram (e ainda conservam) o foro de cidade por possuírem Sé, enquanto outras do litoral, muito mais importantes, não passavam de simples vilas. Os reis da Península Ibérica em certa altura concederam o foro de cidade a vilas que queriam distinguir: são as cidades régias, assim denominadas, para se distinguirem das tradicionais cidades eclesiásticas ou diocesanas (sobre o assunto pode-se ver o estudo do Prof. Joaquim Veríssimo Serrão, A concessão do foro de cidade em Portugal dos séculos XII a XIX, Lisboa 1973, que em apêndice publica diplomas régios que entre 1454 e 1882 concederam o título de cidade no Portugal europeu). Se uma povoação recebia do monarca o título de cidade régia, isso não implicava para a Santa Sé o reconhecimento do caráter citadino onde não houvesse catedral. Daí resulta que tendo Estácio de Sá fundado a “cidade do Rio de Janeiro” por sua simples iniciativa, a bula tratasse a povoação como simples oppidum que passava, sim, a ser civitas em virtude da instituição da diocese de que seria sede. É ainda essa velha tradição que explica o fato de, ao ser criada em 1745 a diocese de Minas Gerais e escolhida a vila do Ribeirão do Carmo para sua Sé, o Rei D. João V se apressar se apressar a elevar esta vila a cidade – a cidade de Mariana – antecipando-se a Santa Sé que o faria na bula da instituição do bispado”.

de padroado concedido aos reis. Estas chegam a detalhar que este direito jamais poderia ser questionado por qualquer Cardeal ou tribunal mesmo da Sé Apostólica. Como diz o Historiador Jedin: “Em Tempos de Padroado o Rei possuía uma natureza quase-episcopal”, e acrescento: na prática colonial exercia um papel semelhante ao de um patriarca delegado: padroado.

Retomando o estudo indicado pela nota da tese doutoral: os verbetes “Cidade” e “Vila” em qualquer bom dicionário de história desencadeiam um emaranhado de conceitos desenvolvidos durante séculos e até mesmo milênios, que no seu aspecto fundacional não podem ser reduzidos a proporção numérica de um aglomerado populacional. Tão pouco, a apenas um ponto de vista para a sua identificação, como por exemplo a iniciativa política de fundar uma cidade para marcar passo diante dos domínios hispânicos ou alardear investimentos que afugentassem pretensões invasoras do que seria para Portugal a concorrência colonizadora do Norte Europeu, seja ele Francês ou Holandês.

Esclareço logo que estes dois últimos juízos, apesar de terem sido objeto de estudo nesta pesquisa, não se sobrepuseram a nenhuma interpretação pelas suas ausências em meio as fontes estudadas, mas persistem intelectualmente dada a invasão apenas superada por Estácio de Sá no ato Fundacional da Cidade e pelas estratégias militares de construção dos fortes cujas notícias nos arquivos são abundantes, trazendo para as terras cariocas o próprio nome do Rei, Dom Sebastião e do homônimo famoso protetor desde as descobertas destas terras, São Sebastião, terceiro patrono inclusive de Roma, depois de São Pedro e São Paulo. Chancela maior haveria?

Do ponto de vista eclesiástico há numerosas documentações em todos os arquivos estudados que revelam um ambicioso projeto para esta “Villa” de São Sebastião do Rio de Janeiro ou simplesmente como diz a bula fundacional da Diocese “lugar/castelo” de São Sebastião do Rio de Janeiro como é citado em vários documentos em Latim depois da Fundação de Estácio de Sá, esta situação perdurou por 101 anos.

Para identificar uma herança histórica sobre o conceito vigente de “Cidade” há 450 anos atrás, recordemos ao menos nossa origem ocidental do conceito grego de “polis” ou romano de “civitas” onde nunca se excluía a presença de um Templo à Divindade Protetora, com as características arquitetonicamente monumentais que distinguiam o mundo religioso do seu entorno, podemos afirmar que no subsequente conceito medieval de cidade imperava o de “Sé Episcopal”, arquitetonicamente sempre configurado na construção de alguma monumental Catedral, confirmando o conceito pleno de cidade ou até mesmo ditando a supremacia da “cidade” entre as demais localidades.

Do estudo das várias fontes paroquiais de Portugal e do Brasil do século XVI, chega-se a conclusão, que apesar dos preciosismos dos documentos eclesiásticos oficiais, ninguém contestava o “status quo” de Cidade. Tem-se a impressão de que o conceito de Cidade era derivado de onde estavam localizados os Representantes maiores do poder administrativo judiciário e até religioso de um monarca, independentemente do representante religioso do rei ser bispo ou não. Não esqueçamos que o Rio de Janeiro logo teve a residência de um Vice-Rei, o conceito de capital nacional pouco a pouco ia sendo construído.

A menor das análises contempla que é possível identificar no manuseio das inúmeras fontes nos principais arquivos¹⁴, o projeto amplo de um novo polo provincial independente, é o que se pode claramente apurar desde a fundação da Cidade do Rio de Janeiro.

Entre os primeiros passos, até 1551, este território estava subordinado à jurisdição eclesiástica de Lisboa e em seguida à de Funchal. Foi quando foi erigida a “Diocese do Brasil”, a de São Salvador da Bahia. Assim, durante pouco mais de duas décadas, de 1551 até 1575 estivemos subordinados ao único bispo ordinário do Brasil, pois havia uma só circunscrição eclesiástica respondendo por todas as terras coloniais portuguesas no continente americano.

Com a Fundação da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro em 1565 o progresso eclesiástico haveria de acompanhá-la. Foi quando o Papa Gregório XIII, ouvindo os apelos do Rei de Portugal¹⁵, Dom Sebastião, em 19 de julho de 1575 erigiu a Prelazia tendo como sede o lugar conhecido como São Sebastião do Rio de Janeiro. Quase poderíamos dizer que tratava-se de um ato contínuo ou subsequente à fundação da Cidade Régia, pois a dignidade maior que caracterizava para o mundo cristão o status de cidade era o de ser sede episcopal ou ao menos sede de um território eclesiástico independente encabeçado por um Prelado em vista de se tornar logo que possível Diocese. Outro raciocínio que se pode realizar neste contexto é que exclusivamente o Rei poderia fazer tal súplica ao Papa em torno da fundação da Diocese/Cidade¹⁶. Jamais um Governador Geral como Mem de Sá, menos ainda Estácio de Sá. Estes, juntos com os eclesiásticos em terras brasileiras são considerados mais executores do que autores jurídicos da fundação da Cidade.

Devemos insistir na importância da fundação da Prelazia pelo fato de ser esta a confirmação papal do ato de fundação plena da Cidade Régia. Observa-se que em tempos de cristandade isto era de suma importância. Tratava-se de uma espécie de selo internacional que convalidava a dignidade suprema de Cidade, e ainda ditava sua liderança regional ao molde de uma metrópole. Dos trabalhos liderados pelos prelados foram criadas inúmeras igrejas e paróquias. Novas lideranças eram confirmadas nesta nova e imensa Prelazia que findava só na Argentina. Muitas dioceses nasceram deste trabalho, eis o fruto maior deste período de missão.

Após um século de Prelazia dinâmica liderando especialmente os padres seculares, hoje chamados diocesanos, além de vigorosa assistência religiosa por parte de muitos padres oriundos das ordens religiosas, em 16 de novembro de 1676, o mesmo território prelatício é elevado à Diocese pelo Papa Inocêncio XI.

¹⁴ 1-ANRJ (Arquivo Nacional do Rio de Janeiro); 2-ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo); 3-AGIS (Arquivo Geral das Índias de Sevilha); 4-AHU (Arquivo Histórico Ultramarino); 5-ASV (Arquivo Secreto Vaticano).

¹⁵ “Quod inter alias Provincias”, Súplica que o Rei D. Sebastião dirigiu ao Papa, durante a vacância da Sé da Bahia, em 1573 (L. A. Rebello da Silva, *Corpo Diplomático Português [Relações com a Cúria Romana]*, XI, Lisboa 1862, págs. 606-608).

¹⁶ “Quare idem Sebastianus Rex nobis humiliter supplicari fecit, quatenus eandem provinciam seu partem terrae Fluvii Ianuarii ab Ecclesia et diocese Sancti Salvatoris huiusmodi perpetuo separare et dismembrare, ac inibi vicariam seu administrationem praedictam erigere et instituere, aliasque in praemissis opportune providere de benignitate Apostolica dignaremur” (J. Metzler, ed., *America pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, I-II, Città del Vaticano 1991, pág. 998).

Desde os tempos de Prelazia descobrimos um Rio ambicioso, dando seus primeiros passos na concorrência com a primaz soteropolitana ao se tornar responsável por toda a Administração Eclesiástica do “Brasil Meridional”.

Tal disputa eclesiástica não terminou com a fundação da Diocese, mas só quando o Rio ganhou seu primeiro Cardeal no início do século XX, tornando-se a primaz cardinalícia de toda a América do Sul, superando inclusive a concorrente principal, Buenos Aires (Bons Ares). Merecendo aqui um trocadilho, pois reconhecido mesmo pelo Papa, como “ares bons” são os ares salubres (aeris salubritate) do Rio de Janeiro, indicado no texto da bula de Fundação da Diocese e Cidade plena da Cristandade em 1676 ao elogiar os ares de nossa Cidade afirmando: “aeris salubritate Rivus (Fluminis) Januar”.

Como provocação intelectual final dou vivas honestos a data convencional evidentemente aceita plenamente por mim dos 450 anos de Cidade, todavia com uma delicada exclamação diplomática aberta a outras teorias que possam surgir enriquecendo-nos com horizontes interpretativos diversos, como esta apenas exposta onde o Rio de Janeiro teria completado em 2015 não 450 anos, mas sim um século a menos: somente 339 anos, caso o ponto de referência convencional fosse deslocado para a elevação pontifícia do lugar de São Sebastião para a dignidade romana de Civitas ou Cidade e seus habitantes honrados com o reconhecimento papal da honra de ostentarem a categoria incontestável de cidadãos, ou da graça de viverem em um lugar onde há a proximidade da presença reconfortante de um sucessor episcopal na linhagem apostólica, um bispo diocesano. Qualquer que sejam estes pontos de vista, o sentimento é um só:

Viva a plurissecular Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro!

Conclusão

1. O tema em forma de pergunta espera ter alcançado seu intuito de provocar a curiosidade de todos para chegarmos a conclusão de que mesmo que a América espanhola no decorrer do século XVI tenha conseguido com incrível celeridade fundar dezenas de dioceses, aliás dando origem a dezenas de outras nações, havia no Brasil uma inclinação para fazer o que estava mais a mão, com menos custos, ou seja, uma simples Prelazia, sem necessidade de construção de um palácio episcopal. São os primórdios do nosso jeitinho brasileiro! Quem sabe ao chamar o Bispo da Bahia, de Bispo do Brasil, começava o jeito português de unificar a administração Colonial e lançar as bases da unidade nacional...
2. O conceito de Cidade nos padrões medievais coincide com a pretensão de que o Rei Dom Sebastião e seu delegado heroico, Estácio de Sá, gostariam de fundar, em contraposição à “França Antártica”. Todavia, assim como o lançamento da pedra fundamental de uma catedral medieval não pode ser confundido com a sua consagração ou inauguração do templo depois

de um século de construção, é justo afirmar que a idealização desta data jurídica ou simbólica fundacional só veio a se concretizar como Cidade propriamente dita com o que derivou deste mesmo ato ou da confluência do conceito de região independente da Diocese da Bahia, quando por ocasião da fundação da Prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro em 1575 e consecutiva Diocese.

3. Apesar de em 1565 a configuração social na localidade do Rio de Janeiro ser na prática identificável com uma pequenina Vila, o projeto de fundação ou construção de uma sede administrativa regional de todo o Sul a ser colonizado ou plenamente empossado, carecia de uma anuência Papal para dirimir quaisquer dúvidas dos limites das possessões portuguesas com os limites já empossados pela Coroa Espanhola. Muito em favor deste projeto político está a criação da Prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro, ao reafirmar as fronteiras das possessões portuguesas de Porto Seguro até o Rio da Prata em 1575 ao delimitar a dita Prelazia e confirmar tal delimitação em 1676 com a Fundação da Diocese.
4. Em meio as conclusões desta exposição, ousou afirmar que o grandioso projeto de domínio português das possessões do Sul da Bahia até os limites do Rio da Prata, hoje Paraguai e Argentina, pois o atual Uruguai era parte do Brasil, revela a pretensão de fundar não simplesmente uma nova Cidade, mas lançar os fundamentos de uma nova Metrópole Régia e Eclesiástica.
5. A maior prova de que não há qualquer dúvida sobre os 450 anos da Fundação Régia da Cidade provém de jamais ter sido contestada a jurisdição do Rei ao criar uma cidade em contraposição ao direito pontifício, muito pelo contrário, a criação Régia de uma Cidade significava o promissor futuro da fundação de uma Diocese normalmente já confirmada em acordos prévios nas chancelarias da Coroa Portuguesa e do Estado Pontifício, que em seguida acompanharia a vontade régia de prover as necessidades religiosas da Cidade com a presença e liderança de um Bispo.
6. O conceito de Cidade Régia não sofreu desgaste com o de Cidade Eclesiástica nem mesmo durante as nefastas delongas da crise entre Portugal e Espanha aliada ao Papa desde 1580 até 1670. Foi um triste período para a história da Igreja nas colônias portuguesas, quase todas as Dioceses ficaram vacantes. Não fosse esta crise, a Diocese do Rio de Janeiro poderia ter sido criada ainda no século XVI, ou na primeira metade do século XVII, como atestam projetos de fundação da Diocese do Rio no AGIS, mas que não vingaram devido as disputas com a Espanha.
7. Em uma palavra, as variadas fontes não apresentam um conflito sequer na convivência do Conceito de Cidade Régia e Cidade Eclesiástica. Ao pesquisar se houve algum atrito entre eles no Padroado Espanhol, não encontrei sequer uma notícia nas correspondências diplomáticas estudadas no Arquivo secreto Vaticano e no Arquivo Geral das Índias em Sevilha. Concluí que havia uma prática convencional: quem tivesse a iniciativa de fundar uma Cidade, por primeiro marcaria a data fundacional. Todavia, no período colonial hispânico e português a iniciativa foi quase sempre do Rei, pois as Dioceses eram fundadas pelo Papa após receber cartas régias suplicando-as.

8. Hoje o conceito de Cidade Eclesiástica não existe mais. Sem conflitos, este preciosismo medieval foi sepultado pela sociedade moderna. Logo após o Concílio Vaticano I, 1870, foi abandonado inclusive seu uso diplomático pela Sé Apostólica. Em Roma, durante meus 7 anos de estudos históricos, tive a oportunidade de dialogar com vários peritos da Secretaria de Estado e nenhum tinha sequer conhecimento histórico deste paradigma em desuso para redigir uma Bula de Fundação de Diocese atualmente. Por coincidência, concluímos que também desaparece neste período, junto com os régios ou imperiais poderes ibéricos colonizadores, o conceito de Cidade Régia.
9. Viva os mais que justos 450 anos celebrados desta Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro e seu alargado domínio regional indicado pelos limites da Prelazia que revelam a plena anuência internacional do moderador diplomático supremo, o Papa, que em 1575 concedeu-lhe o título eclesiástico de Sede da Província Meridional do Brasil ao erigi-la em Prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro, há apenas 10 anos da dita Fundação desta Cidade Régia por Estácio de Sá em 1565, alcançando a categoria de Metrópole Eclesiástica só em 1892, por ocasião da sua elevação à Arquidiocese pelo Papa Leão XIII. E atingiu a liderança religiosa máxima no Brasil e primaz cardinalícia de toda a América Latina em 1905, quando o Papa S. Pio X em Consistório de Cardeais no Vaticano nomeou o primeiro Cardeal do Brasil, Cardeal Arcoverde – Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti.

Fontes e referências bibliográficas

CARVALHO, D. De, *História da cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1988.

OLIVEIRA, M. de, *História eclesiástica de Portugal*, Lisboa 1968.

PIZARRO E ARAÚJO, J. de S.A., *Memórias históricas do Rio de Janeiro*, II, Rio de Janeiro 1945.

SANTOS, N., *Fundação do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1957.

SERRÃO, J.V., *A concessão do foro de cidade em Portugal dos séculos XII a XIX*, Lisboa 1973.

SILVA, L.A.R. da, *Corpo Diplomático Português ou Codex Diplomaticus Lusitanus (Relações com a Cúria Romana)*, XI, Lisboa 1862.

RUBERT, A., *A Igreja no Brasil. I. Origem e desenvolvimento (séc. XVI). II. Expansão missionária e hierárquica (séc. XVII)*, Santa Maria 1981, 1983.

A Companhia de Jesus e o processo de configuração do Rio de Janeiro

Eunícia Fernandes (PUC-Rio)

Imaginemos uma terra extensa. Uma serra, rios e um além que se perde de vista em função do relevo. Imaginemos mata e a sensação de desconhecimento/ medo que caminha lado a lado com o avanço dos pés: sons de animais que espreitam, possibilidade de emboscadas indígenas. Realizemos que os papéis que outorgaram poder sobre a terra mostravam-se como apenas papéis e nada esclareciam o que os olhos viam e não atendiam aos limites imaginados e definidos no outro lado do Atlântico. Realizemos que estamos no antes, o antes daquilo que, alguns séculos depois, se transformou no que hoje chamamos Rio de Janeiro.

Essa imersão é obrigatória para quem reflete sobre o período colonial, pois os mapas atuais ou as muitas representações e significados que o termo Rio de Janeiro foi adquirindo ainda não existiam. É preciso desapegar das referências tradicionais que usamos e abster do conhecimento do que se construiu no depois. É preciso recuperar que qualquer análise ou reflexão sobre a formação da cidade nos exige que lembremos que ela não existia, era só porvir.

Tal recuperação permite mais transparência na identificação da preponderância da Igreja na construção dos limites do que, aos poucos, se transformou em Rio de Janeiro, onde vejo a Companhia de Jesus como agente fundamental da conquista e ocupação das terras, forjando tanto a cidade como a capitania.

Para avaliarmos esse processo, entretanto, considerando o deslocamento daquilo que conhecemos, numa 'imersão em um antes', necessitamos de atenção redobrada com as expressões utilizadas, tendo em vista que elas expressam formas de ver, ou seja perspectivas. Perspectiva aqui significa aquilatar as representações sociais e, com isso, dimensionar melhor o que foi aquela experiência de séculos atrás.

Deste modo, é imperativa a desnaturalização das palavras, pois elas carregam significados que obscurecem o entendimento em lugar de o esclarecerem. Por exemplo, hoje, quando falamos Brasil, logo imaginamos os contornos territoriais que o século XXI apresenta, mas no século XVI o espaço efetivamente conquistado pelos portugueses era uma tímida faixa de terra que não apresentava o atual sentido de unidade e sequer era regularmente identificado como Brasil.

No caso do Rio de Janeiro é preciso pensar do mesmo modo. Não existia o espaço que conhecemos: a partir da fundação, a cidade era potência, um vir a ser sem definição. E é em função disso e dos registros das experiências dos homens que na prática consolidaram os limites

que observo que no século XVI e início do XVII poderíamos supor que a região teria, talvez, uma outra configuração haja vista sua articulação recorrente com uma área muito mais distante, a Lagoa dos Patos, no interior da atual Santa Catarina.

Além desse redimensionamento espacial, é preciso também incorporar o que muitas vezes ficou de fora das histórias que aprendemos, afinal, até pouco tempo atrás, a história que se aprendia era uma linearidade que dizia somente da vitória ou do avanço de um determinado grupo, numa desconsideração tanto de outros grupos bem como dos impasses e revezes do caminho, enfim, das incongruências que fazem parte da experiência da vida e que deveriam ter lugar na história.

As colonizações modernas empreendidas pelo mundo europeu, por exemplo, envolvem variáveis muito diversas que, muitas vezes, não foram desenvolvidas em sua complexidade deixando-nos com versões empobrecidas pelo velho hábito de ordenar com causas e consequências que legitimassem o discurso de apenas um dos agentes da história. Esse texto não será lugar de apresentar ou elaborar teorias que ajudem a fugir de simplificações enganadoras, mas ele também não carrega intenção de esquecer que não sabemos muito ou esquecer dos imponderáveis que se colocavam para os homens daquela época, assim como não pretendo esconder indecisões humanas. Sendo assim, é muito importante que o leitor se abra a articulações que hoje não fazem muito sentido e que se permita ver que a vida desse passado era tão misturada, confusa, incompleta como nossas próprias vidas.

A começar pelo embaralhar entre Igreja e Estado. No mundo pós Iluminismo e Revolução Francesa, a laicização do Estado é um pressuposto rigoroso nas Repúblicas, mas, na dita Época Moderna, o mundo europeu em geral - e luso em especial - via com outros olhos. As Coroas Ibéricas eram sobretudo católicas, forjando-se como unidades territoriais e monarquias centralizadas no processo de expulsão de muçulmanos e assumindo o papel de disseminadores do catolicismo - se consideravam baluartes do Vaticano - em sua expansão pelo mundo quando aparecia a ameaça do protestantismo. Assim, investigar a colonização americana e a criação do Rio de Janeiro exige que consideremos a estreita articulação entre Igreja e Estado ou entre Religião e Região.

Articulação também expressa (a) na observância do aval da Coroa para que as ordens religiosas se localizassem nos domínios do Império português, (b) numa estrutura administrativa com uma Mesa de Consciência e Ordens, (c) na existência de Mestrados de ordens religiosas que eram exercidos pelo rei, além, é certo, (d) do Padroado. A época de criação da cidade e da capitania do Rio de Janeiro está inscrita num momento em que as ações do Reino deveriam ser para a glória divina e que a Igreja católica funcionava como um braço da Coroa, assim como a Coroa era um braço da Igreja.

Mesmo quando consideramos que os homens envolvidos na conquista e colonização nem sempre estavam em sintonia com seus pares ou superiores, ou seja, que existiam discordâncias e homens comuns poderiam estar alheios ou enfrentando a Coroa, burlando-a, não se pode contestar que tais homens eram crentes, fiéis católicos temerosos do inferno e aspirantes da vida eterna.

Não apenas a articulação entre Igreja e Estado deve ser observada. A identificação de interesses diversos, bem como de variados graus de informação na empreitada colonizadora, é caminho para uma melhor compreensão do que acontecia, dando medida para o refinamento de perspectivas. Seguindo a historiografia tradicional, por exemplo, é simples nos equivocarmos supondo a onipresença do Tratado de Tordesilhas ou das linhas das Capitânicas hereditárias na cabeça daqueles que viviam a conquista diária do espaço. No caso do Tratado, considerá-lo um pressuposto compartilhado e obedecido é ingênuo tanto quando pensamos em ibéricos como em não ibéricos, afinal, entre ibéricos a faixa divisória era uma intenção não experimentada e entre não ibéricos assumi-lo como verdade impõe a exclusão de não católicos na partilha do mundo. Em outras palavras, supor que o tratado selado pelo Vaticano dividindo a América entre espanhóis e portugueses exclusivamente seria reconhecido e respeitado por todas as Coroas europeias. No caso das Capitânicas, seus traçados hipotéticos – tendo em vista sua contenção na área costeira ou a ausência de pilotos que fizessem as medições das terras – excluía sumariamente divisões outras já existentes: aquelas dos habitantes das terras, territórios com lógicas fora dos parâmetros europeus, mas a partir das quais se formavam pactos e enfrentamentos.

Tais variáveis dão mostra da importância de precisarmos o estamos falando, afinal, *toda* Europa é bem diferente de *todo* o mundo católico europeu, assim como a América é apenas *parte* do Império Ultramarino Português, inclusive, parte menor e menos importante no período de criação da cidade do Rio de Janeiro e ainda durante um bom tempo depois.

A identificação de qual *todo* e de qual *parte* é importante para o texto, já que na apresentação de alguns deles se amplia o quadro de variáveis que torna mais significativa a relação entre a Igreja e a Coroa, numa perspectiva geral, e a Companhia de Jesus e o Rio de Janeiro numa perspectiva local.

História da Igreja

Não há intenção de voltar a primórdios romanos ou de estabelecer uma sequência explicativa que satisfaça um enredo: como mencionado, procura-se justamente fugir desse padrão. Tal subtítulo é apenas estratégia para trazer questões que acredito serem capazes de apontar sutilezas da experiência vivida no Rio de Janeiro, compreendendo o que os agentes pensavam e faziam. Para tanto, sigo Michel de Certeau que afirma que o primeiro gesto do historiador é o de separar.

Destacar a expressão ‘História da Igreja’ constrói um lugar diferenciado para os eventos fluminenses, pois nos induz a recuperar um tempo bem anterior, onde a instauração da Igreja católica em solo americano passa a ser apenas capítulo de um caminho muito mais longo. E ao identificarmos esse caminho mais longo, de imediato conseguimos imaginar distintos momentos dessa Igreja em seu processo de criação e sedimentação no mundo europeu. Consequentemente,

através da comparação, localiza-se com mais clareza a especificidade da criação do Rio de Janeiro, trazendo à tona a expansão marítima que estabeleceu a unidade do globo articulada à promoção de colonizações e a modernidade europeia com o cisma cristão e o protestantismo.

Ao focar a instituição, a expressão ‘História da Igreja’ destaca sua trajetória e um conjunto de distintos diálogos que a Igreja católica estabeleceu com o mundo, tornando mais evidente a diferença entre comportamentos e práticas. Materialização desse diálogo é expressa, por exemplo, na criação de ordens religiosas: constituídas em múltiplos momentos, as ordens incorporaram prerrogativas afins ao seu tempo, fazendo com que seus participantes tenham se devotado a diferentes ações. A prevalência monástica do período Medieval se contrapõe à extensão missionária da Época Moderna, dado importante ao pensarmos a atuação da Companhia de Jesus no caso do Rio de Janeiro.

Longe das lutas contra o paganismo greco-romano e das condições iniciais de formação da Igreja católica, o século XV europeu estava mergulhado em profunda religiosidade católica e, no caso ibérico, substantivada tanto pela expulsão dos muçulmanos mas também, em Portugal, pela obrigatória conversão de judeus em que desejassem ficar em solo luso depois de 1497, garantindo a religião como o mais forte laço da nação. O que permitiu a afirmação dos investigadores António Manuel Hespanha e Ana Cristina Nogueira da Silva, que definem que o pertencimento à República cristã estava no topo dos sentidos lusos fazendo com que ‘português’ e ‘católico’ se tornassem identidades inseparáveis.¹⁷

Quando se pensa nos avanços marítimos, no alargamento de domínios em África, Ásia e América, portanto, não se pode escapar desse valor: é através dele que as religiosidades locais serão tidas como heresias, assim como é por ele que existia uma preocupação de que reinos protestantes convertessem os povos desses distantes lugares, novos para os europeus. Estamos diante de um patamar específico para as intervenções da Igreja.

Fica fácil compreender o porquê das naus portuguesas partirem necessariamente com religiosos na tripulação ou o porquê da consagração do espaço descoberto com o fincar da cruz e a celebração de missa: eram ações imprescindíveis no assentamento dos homens no desconhecido. Como desenvolve Mircea Eliade, tais ritos faziam a passagem de mundo desconhecido ao conhecido, reconfigurando realidades.

“Um território desconhecido, estrangeiro, desocupado (no sentido, muitas vezes, de desocupado pelos ‘nossos’) ainda faz parte da modalidade fluida e larvar do ‘Caos’. Ocupando-o e, sobretudo, instalando-se, o homem transforma-o simbolicamente em Cosmos mediante uma representação ritual da cosmogonia. O que deve tornar-se ‘o nosso mundo’, deve ser ‘criado’ previamente, e toda a criação tem um modelo exemplar: a Criação do Universo pelos deuses”.¹⁸

¹⁷ SILVA, Ana Cristina Nogueira da & HESPANHA, António Manuel. “A identidade portuguesa”, In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*, vol 4. Lisboa, Estampa, 1998. pp 19-20

¹⁸ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, p. 34

Deste modo, fica em evidência que a atuação da Igreja Católica - sobretudo através da Companhia de Jesus - na cidade e na capitania do Rio de Janeiro obedecia a princípios que não se restringiram à experiência americana da colonização, pois diziam de sensibilidades incorporadas ainda na Europa, derivadas dos caminhos do cristianismo por lá.

Caminhos esses que impulsionaram o despertar missionário. A ideia de missão está presente deste seu início, porém, os diferentes povos além da Europa surgiam como um desafio à Igreja católica diante da promoção da universalidade do cristianismo. Como Nicola Gasbarro argumenta, "...o cristianismo das origens afirmou-se como 'religião verdadeira' contra as 'superstições' pagãs...".¹⁹ O sentido de unidade mundial que a expansão marítima proporcionou aos europeus demandou da Igreja um comprometimento para a efetivação da universalidade cristã, que se realizaria através da missionação. Seria ela a construir os vínculos entre sagrado e profano no mundo dos homens: "As missões não são apenas o cristianismo em ação, mas a 'civilização cristã' em ação, com suas estruturas de poder e seus limites de sentido. (...). Isso é tão mais válido na modernidade, depois da descoberta do Novo Mundo."²⁰ . Portanto, a 'missionação' para construção da 'civilização cristã' na época moderna é *parte* do *todo* da história da Igreja.

Acredito que, para os objetivos do texto, já se tenha identificado a importância de pensar *todo* e *parte* para a compreensão da experiência específica da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro. Por exemplo, quando se diz que a fundação da cidade foi um resultado político das guerras de portugueses com franceses que tomavam a região, será preciso ressaltar que a disputa com outra Coroa se assentava de modo especial no fato dela representar outra religião. A batalha de conquista territorial era simultaneamente - e sobretudo²¹ - batalha espiritual, onde católicos versus huguenotes expressa o quadro mais amplo aqui construído.

Ratifica-se, portanto, que os eventos no XVI e XVII em solo americano não se descolavam de sentidos existentes desde há muito na Europa. O foco na expressão 'História da Igreja' retira do Rio de Janeiro o 'marco zero' da narrativa sobre a Igreja no Rio de Janeiro e a coloca em outro espaço: de fato, Igreja no Rio de Janeiro não começa no Rio de Janeiro. A Igreja católica era um *todo* e as ações da instauração em solo americano é apenas uma *parte* das possibilidades de alargamento da fé no mundo moderno, onde ordens religiosas com perfil missionário ganharam destaque.

¹⁹ GASBARRO, Nicola. "Missões: a civilização cristã em ação". In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 68.

²⁰ Idem, p.74

²¹ A partir das investigações de Agnes Pastor é preciso muito cuidado na afirmação da chamada Guerra dos Tamoios como um enfrentamento entre Coroas europeias, porém a 'guerra americana' apresentava o religioso como uma de suas chaves. Cf. PASTOR, Agnes Alencar C. A. *Tamoios contra tupiniquins: guerras americanas, medos europeus*. Dissertação de Mestrado. História, PUC-Rio, 2015.

Rio de Janeiro

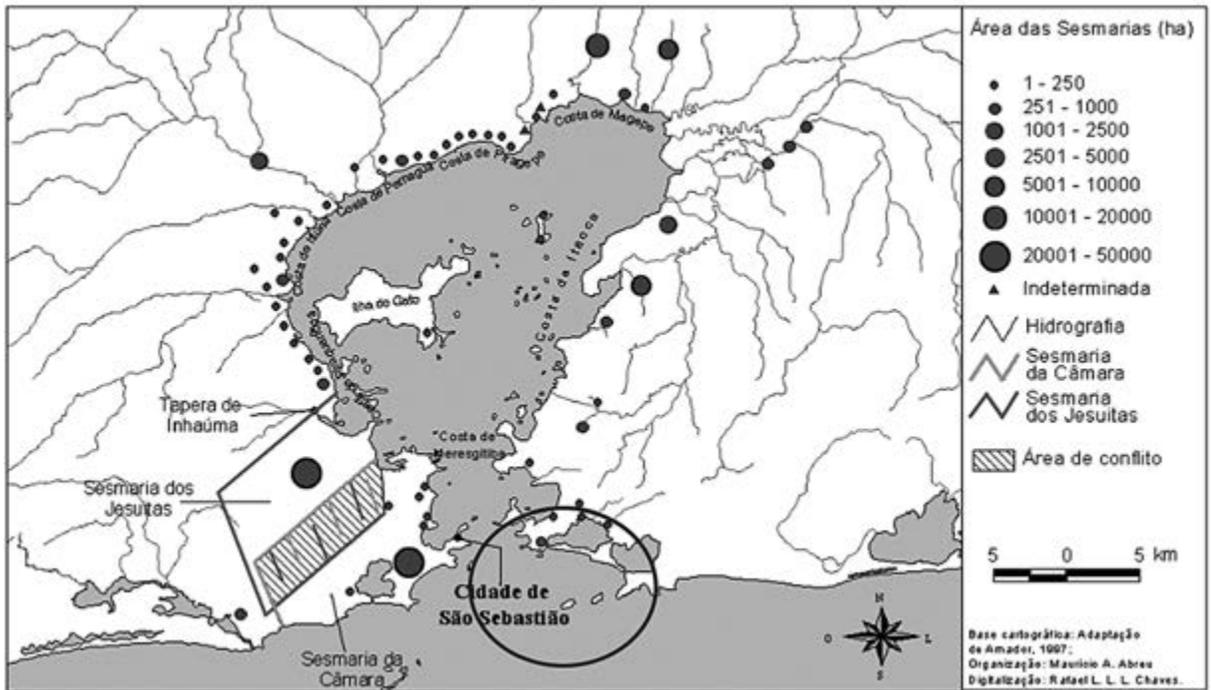
Desde o início do texto há o esforço para apresentar que não existia o Rio de Janeiro como é conhecido hoje, solicitando-se até o esquecimento do mapa que temos em nossa cabeça. O pedido foi para que o leitor se mantivesse aberto a acessar outra configuração, não apenas muito mais restrita no tamanho da cidade, mas também muito diferentemente articulada. Para compreender: na atual República do Brasil faz sentido falar em região Sudeste em função da contiguidade de terras, similitude do clima e, sobretudo, pela historicidade das experiências que definiram capitalidade política e econômica à região, mas...

Nos séculos XVI e XVII o *todo* do qual o Rio de Janeiro era *parte* era o Império Ultramarino Português e não o Brasil, deste modo, eram outros os critérios que promoviam uniões entre a cidade e as *partes* do Império espalhadas pelo globo. No caso, pode-se pensar o Rio mais perto de Angola do que da Bahia em função das trocas de tabaco e giribita por escravos. Sendo assim, devemos compreender que o termo 'Rio de Janeiro' indica um espaço físico integrado ao Império, o que significa vê-lo como ponto de interseção a outros espaços.

É interessante perceber que a ideia de ponto de interseção entre diferentes espaços e que possui um núcleo externo serve tanto ao modelo da Coroa com suas colônias como ao modelo da Igreja Católica, caso destaquemos a centralidade do Papado, que se desdobra em pontos de reconhecimento cristão e conexão espalhados mundo afora, como as prelações e os bispos. A observação não traz, de modo imediato, um ganho para o argumento do texto, porém nos ajuda a acessar aquele tempo de dois modos. Primeiro, torna o leitor mais próximo dos critérios daqueles homens, ativando a compreensão de que eles se guiavam dentro de recortes diferentes e superpostos; depois pelo delicado processo de desnaturalização, permitindo explorar a ideia de que a cidade não era apenas a cidade.

Começo com a observação da intenção de ocupação do território através da distribuição de sesmarias. Na perspectiva lusa, o dito 'direito de conquista' definia que as terras americanas eram da Coroa, que manteve a prática europeia de distribuição de terras aos vassalos para que produzissem: o sistema de sesmarias. O geógrafo Maurício Abreu observou que o processo de distribuição de sesmarias na região do que conhecemos como Rio de Janeiro – efetivado por Estácio de Sá em nome do Rei – fora iniciado em 1564, antes, portanto, da criação da cidade e que novo lote de distribuição iniciara quatro meses depois da fundação, sendo a primeira sesmaria concedida justamente à Companhia de Jesus em 1º de julho de 1565. Cabe aqui expor um mapa apresentado por ele:

Mapa 1 – Capitania do Rio de Janeiro – Distribuição de sesmarias (1565-1566)



A imagem permite destacar que a fundação da cidade, estabelecida numa dinâmica de defesa frente a franceses invasores, constituiu um paradigma territorial: o resguardo da baía. O que isso significa? De modo prático, que a permanência da cidade recém-criada dependia diretamente da articulação com outros espaços da capitania que não eram a cidade estrito senso. Duas referências sobre isso expressam a importância da Companhia de Jesus. A primeira diz respeito à criação do aldeamento de São Lourenço, no que hoje se apresenta como a cidade de Niterói; a segunda, ao volume e continuidade da ocupação das terras da cidade propriamente dita.

No caso de São Lourenço é importante para o argumento desenvolvido saber que ele se realizou a partir de ação coordenada entre a Igreja, através da Companhia de Jesus, e a Coroa, através do governador Mem de Sá. O Governador teria negociado as terras defronte da cidade, do outro lado da baía, para garantir um possível cerco diante da entrada de invasores. As terras das “bandas de lá” já teriam dono, António de Marins, provedor da fazenda real, mas ele foi convidado a renunciá-las em nome de outras compensações para que Mem de Sá pudesse dispor delas segundo seu interesse estratégico.

As negociações, entretanto, não se limitaram a essa liberação de terras. A ideia era ocupá-las com guerreiros que pudessem rapidamente tomar a baía ou atravessá-la para socorrer os da cidade e, no caso, o perfil ideal recaía sobre os indígenas aliados, visto suas habilidades de nado, navegação e luta, notadamente quando da ausência de portugueses. Foi assim que em nova negociação, Mem de Sá convenceu a Araribóia – chefe Tupiniquim batizado como Martim Afonso de Souza – a não retornar para suas terras (no atual Espírito Santo) e permanecer no lote designado a ele e sua parentela em nome dessa defesa. Observe-se que Araribóia tinha sido uns dos chefes guerreiros

deslocados para lutar contra franceses e Tamoios, atuando ao lado dos portugueses. Sua trajetória torna visível o tipo de experiência que o texto procura expressar. Indígena natural da região onde hoje é o Espírito Santo, segue com uma comitiva guerreira para a região que hoje é São Paulo alinhado aos interesses de domínio territorial português. Dentro desse mesmo interesse, se abstém de retornar à comunidade primeira e fica no que hoje é o Rio de Janeiro. Movimentos que unem lugares distantes, mas que, sem as definições territoriais de hoje, faziam parte de um mesmo nexo que poderia ter resultado em outras circunscrições.

A possibilidade de defesa dependia do volume e continuidade de ocupação citadina e da região de seu entorno, ou seja, dependia de gente. Boa parte dessa garantia foi consolidada pelos inacianos com a construção do Colégio de São Sebastião e a criação de fazendas e aldeamentos em áreas que hoje não correspondem estrito senso à cidade do Rio de Janeiro, sendo muito mais amplas. Deste modo a Igreja é agente colonizador, mas que opera através da arregimentação e controle de braços, especialmente indígenas. E de onde vinham esses indígenas?

O mapa de Maurício Abreu é um bom suporte para apagarmos referências que temos hoje e recuperarmos que os limites da cidade eram outros. Recuperar que aqueles homens apenas margeavam o espaço e que foram avançando gradualmente para os sertões, desenhando os perímetros atuais. Mas suporte também para recuperar que outras lógicas regiam a dominação portuguesa. Atualmente todo contrato de posse tem definição milimetricamente especificada, porém, naquele tempo tanto havia limites no valor dessa precisão matemática (fundamental para cartógrafos, mas não aparece com rigor, por exemplo, no controle de entradas e saídas comerciais) como havia o efetivo desconhecimento do espaço. A prática usual de garantia de sesmarias com a medição de terras realizada por pilotos profissionais não ocorria na colônia com a frequência / facilidade da metrópole: eles eram poucos profissionais para a extensão das terras que estavam sendo tomadas e custavam caro.

Essa fragilidade se une à preocupação extremada na concessão de terras para uma efetiva ocupação garantindo o controle régio dentro vastidão do Império Ultramarino. Concretamente, não era incomum disputas entre partes que tinham superposição de limites nas sesmarias concedidas. O mapa, assim, materializa a distribuição simultânea no afã da ocupação, as fragilidades de controle, mas também, ponto importante para o texto, a interdependência entre Coroa e Igreja nas estratégias régias para colonização.

Interdependência, palavra chave nesse mundo. Não só entre Coroa e Igreja, mas como estratégia dentro da própria Companhia de Jesus. Com um 'modo de proceder' que viabilizava adaptações dentro de realidades diversas, na América portuguesa, para atingir os objetivos esperados por El Rei, ou seja, a catequese e controle dos nativos, a ordem criou os aldeamentos e, para se sustentar, desenvolveu fazendas. Para que novo Colégio fosse criado, um anterior dava suporte: o Colégio da Bahia teve suporte do Colégio de Santo Antão, em Portugal, e depois deu suporte à criação daquele do Rio de Janeiro. Os alimentos produzidos nas fazendas circulavam entre as diferentes unidades jesuítas, seguindo a necessidade da ordem, sendo possível dizer que não apenas os Colégios estabeleciam uma rede, mas também cada um deles estava também articulado em rede com os aldeamentos, fazendas e casas professoras.

A menção a tal conexão é importante para o leitor ser mais uma vez convidado a desapegar de seus pressupostos espaciais e se aproximar de outros modos de pensar e gerir. Esse princípio de interdependência de *partes* segundo um determinado *todo* – a Coroa ou a Igreja – materializa vivamente a necessidade de problematizarmos os termos que estamos acostumados a usar, pois apesar dessa estreita união estabelecida pelo Padroado ou pela conexão direta da Companhia de Jesus com a Coroa, quando analisamos as jurisdições e os recortes delas derivados observamos que as da Coroa não são as da Igreja, ou vice-versa. Não é simples lidar com compreensões de outras temporalidades, mas podemos sintetizar na frase: o Rio de Janeiro da Coroa não é o da Igreja. É fato que a sesmaria da Companhia foi concedida pela Coroa e tem uma dada extensão, mas a Igreja não se organizava unicamente por tais territorialidades. O mesmo sentido de interdependência acionado para dizer da conexão intestina entre colégios, fazendas e aldeamentos deve ser considerado quando dos recortes religiosos tais como bispados e prelazias. A prelazia do Rio de Janeiro, instituída em 1575, abraçava desde a capitania do Porto Seguro ao Rio da Prata, numa espacialidade muito diversa que não era a da cidade ou da capitania.

Acredito que essas muitas variáveis consideradas tragam clareza à afirmação de que o Rio de Janeiro não era a unidade substantiva que conhecemos hoje, mas uma superposição de recortes muito mais corporificados nos agentes sociais do que um território definido. Ele era o por vir que as pessoas estavam construindo.

A percepção desses diferentes recortes que se superpõem e dialogam na experiência colonial, viabiliza de modo mais concreto aludir a outros tantos recortes que muitas vezes passam despercebidos tais como identificar que o Rio de Janeiro dos franceses ou o Rio de Janeiro dos grupos indígenas não eram os mesmos daqueles da governança portuguesa ou da Igreja católica. Torna-se cada vez mais evidente, na chave do espaço, a necessidade de identificarmos a que *todo* e a que *partes* nos referimos quando mencionamos o nome Rio de Janeiro, exigindo do investigador, considerações que ultrapassam em muito o mapa da cidade.

O Rio de Janeiro e a Companhia de Jesus

O Rio de Janeiro se fez sob a égide de uma Coroa católica, com intervenção intensa da Companhia de Jesus e sua ação missionária, portanto, podemos sugerir um dos muitos capítulos da trajetória da Igreja católica, porém, no XVI e na primeira metade do XVII, ele é como dito antes, apenas um porvir quando comparado ao que existe hoje. É uma intenção de agências diferentes que aos poucos vai ganhar substância particular e que se a Igreja é uma delas, sua ação só tem significado na chave da colonização.

A expansão marítima e comercial iniciada pelas Coroas católicas definiu uma articulação entre cristianização e colonização que justifica a presença do clero na América. Sendo assim, não há como compreender a presença da Igreja – através da Companhia de Jesus – no Rio de Janeiro

fora da história das colonizações modernas. Ainda é preciso que se diga que essa presença não era mera justificativa para outros interesses – como as possíveis riquezas dos lugares conquistados –, mas uma demanda da fé, das crenças dos homens, de um entendimento de si mesmo que era impossível caso fosse apartado de Deus. Ou seja, era imperativo que conquistas de terras por parte de católicos resultassem numa cristianização das gentes encontradas.

Tal princípio era caro aos lusos, afinal, desde a Batalha de Ourique, a defesa e a expansão do catolicismo eram percebidas como seu destino divino. Conquistar e, sobretudo, colonizar, implicaria na articulação entre sagrado e profano, como expressa a instituição do Padroado. Deste modo, os novos domínios exigiam a missão e o caso do Rio de Janeiro não se afastou desse paradigma, pois a criação da cidade, a distribuição de sesmarias, a facilitação da Coroa para a criação do Colégio de São Sebastião, tudo fora estabelecido no receio da tomada francesa-protestante de espaços tidos como luso-católicos e lidava, no cotidiano, com as negociações com os gentios.

Mas como a missão funcionaria? Na frota cabralina os sacerdotes eram franciscanos, mas foi tímida sua no início da colonização. Entretanto, em 1534 um grupo de religiosos se uniu na Europa como uma nova ordem que mantinha como um de seus principais propósitos justamente a missão diante de hereges, gentios e pagãos.²² Em 1540, a congregação foi reconhecida por bula papal, mas mesmo antes houve aproximação com a Coroa portuguesa, resultando num pacto de ação missionária da Companhia em domínios ultramarinos: já em 1542 Francisco Xavier SJ fora enviado ao Oriente e em 1549 a Ordem chegava à América junto com o primeiro Governador Geral, sendo Manuel da Nóbrega o superior da missão.

Desde então, a Companhia atuou de modo intenso e importante na função principal que lhe foi encarregada – a evangelização dos indígenas –, mas também no amparo de portugueses católicos diante da ausência numérica de sacerdotes seculares ou de outras ordens que garantissem as práticas regulares como missas e sacramentos. Entretanto, é preciso destacar que para tal atuação, os inicianos se tornaram proprietários responsáveis por várias datas de terra e agiram em consonância com expectativas régias ou de seus representantes na América. Assim é que, além de se deslocarem para a catequese indígena, firmando-se nos aldeamentos, foram alicerces da educação e da medicina nas vilas e cidades. E, como exemplos da aliança entre Coroa e Companhia, podemos citar a disposição da última assumir encargos de povoação para garantia de fronteiras da Coroa – como foi o caso de Cabo Frio – ou disponibilizarem suas propriedades e se tornarem guardiões da pólvora d’El Rei – como foi o caso do Colégio de São Sebastião do Rio de Janeiro.

Tais elementos permitem algumas conclusões e uma delas é que a Companhia agia como eixo articulador entre duas *totalidades*, o Papado e a Coroa lusa, visto ser *parte* da Igreja e *parte* do processo colonizador. Como parte da Igreja, é bom recuperar que as regras que ordenavam

²² “... sobretudo fundada para, de um modo principal, procurar o proveito das almas, na vida e doutrina cristã, propagar a fé...” A Fórmula do Instituto é o documento fundador da ordem. Elaborada por Inácio de Loyola, foi aprovada pelo papa, constando da Bula que legitimou a criação da Companhia de Jesus. LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo I, Lisboa/Rio de Janeiro, Portugália/Civilização Brasileira, 1938, p. 6.

seus propósitos como ordem religiosa casavam de modo singular com as expectativas do século XVI seja na intenção de cristianizar os inúmeros povos que a expansão marítima e comercial desbravara e tornara próximos como no desejo de retomar espaços rendidos ao recente, mas acelerado, processo de avanço protestante. Muitas ordens foram criadas desde os primórdios da Igreja e muitos foram seus modos de estar no mundo, mas a Companhia de Jesus respondia às dinâmicas de seu tempo, podendo ser interpretada como uma das estratégias na trajetória histórica da Igreja. Como parte do processo colonizador, é fundamental lembrar que os jesuítas chegam à América portuguesa com o primeiro Governador Geral (que trazia em seu Regimento especificações pontuais sobre a cristianização e a forma de lidar com os nativos) e que, desde logo, assumiram prerrogativas missionárias sobre os indígenas.

No que tange à cidade do Rio de Janeiro estrito senso, a engrenagem Companhia-Coroa se manifesta muitos modos, inclusive antes de sua fundação, quando pensamos que a cidade se constituiu em boa medida para defesa da baía a partir da ocupação de Villegagnon e o projeto da França Antártica e Manoel da Nóbrega e José de Anchieta foram enviados como mediadores na guerra que se travou.

Ainda que haja registro da passagem dos padres já em 1552 – quando ainda era parte da Capitania de São Vicente –, a fundação da primeira “casa” pelo padre Gonçalo de Oliveira data de 1565 e está associada à citada participação dos jesuítas nas disputas contra tamoios e franceses, especialmente com o encaminhamento de índios para lutarem ao lado dos portugueses. Quando Mem de Sá transfere o sítio da cidade para o Morro do Castelo em 1567, os jesuítas ficam encarregados da pequena igreja que se ergue, iniciando, junto a ela a construção do edifício do futuro Colégio.

Além da cidade, pode-se mesmo dizer que a Companhia foi personagem importante na consolidação da capitania. Simultânea à organização do Colégio foi a formação do aldeamento de São Lourenço e já foi dito aqui que o aldeamento foi resultante também dos desdobramentos daquelas lutas contra tamoios e franceses, na intenção de resguardo da baía de Guanabara. É, portanto, nítida a imbricação e complexidade das relações entre Coroa e Companhia, diferentes totalidades que agiam articuladamente. Imbricação que era reconhecida à época, exigindo que pensemos que as escolhas e movimentos dos jesuítas, mesmo quando não coordenados pela Coroa e seus representantes, repercutiam além do propósito evangelizador.

A sesmaria doada aos religiosos cobria área bem mais extensa do que as terras do Morro do Castelo e, dentro do perímetro urbano, na várzea da cidade, desde logo foram montados currais e engenhos que produziam basicamente para o sustento da Companhia, podendo, entretanto, ir além dela.

Meia légua da cidade tem duas léguas de terra em quadro das melhores terras; nelas se fazem mantimentos e roçaria e residem os escravos e Índios da casa que são mais de 100, de Guiné e Índios da terra com suas mulheres e filhos, e uma igreja em que lhes ensinam a doutrina cristã, e destes a maior parte granjeiam aquela fazenda e outra que têm a sete léguas

da cidade, que é muito maior e mais fértil, de três léguas em largo e quatro para o sertão, e outros são carpinteiros, carreiros, etc.²³

A informação de Anchieta expõe que existiam nas propriedades jesuíticas escravos e indígenas que ‘granjeavam’ para os padres. E não apenas na área próxima, pois o gado e as roças localizavam-se nas grandes fazendas que os padres constituíram: em 1573 a Fazenda de Macacu ou Papucaia, fornecedora de farinhas, e em 1590 a Fazenda de Santa Cruz, fornecedor de carne.

Apesar de enfrentamentos, os domínios da Companhia foram alargados por vezes com o apoio de colonos. Por exemplo, a Fazenda de Macacu – que deu suporte ao aldeamento de São Barnabé – foi erigida em terras doadas por Miguel de Moura em 1571 (tomaram posse efetivamente em 1573), já a Fazenda de Santa Cruz resultou tanto da doação de terras, em 1590, de Marquesa Ferreira e sua filha, como de posterior compra de léguas contíguas.

A malha de propriedades inicianas permite que imaginemos uma rede em atuação: supor pequenas embarcações saindo da enseada de Sepetiba, onde se localizava a Fazenda de Santa Cruz e, em navegação de cabotagem, chegando ao porto do Rio com carnes para o Colégio. Podemos imaginar as frutas e hortaliças no lombo de trabalhadores, escravos e livres, percorrendo os caminhos do Engenho Velho ou do Engenho Novo até o Colégio. E podemos imaginar também o fluxo contrário, quando os padres saíam do Colégio e, provavelmente em suas pequenas embarcações – indico a existência de uma ‘casa das canoas’ do Colégio –, visitavam o aldeamento de São Lourenço, que durante várias décadas não teve padre-morador, ou ainda, quando os padres levavam de sua botica o remédio necessário em outras paragens.

Homens em ação, homens em movimento é imagem poderosa para a consolidação do território que se constituía na cidade e na capitania do Rio de Janeiro. A percepção do movimento é caminho privilegiado para compreender o processo em andamento, portanto, ainda não definido, aberto, conectando áreas muito distantes e completamente fora das configurações da atualidade. A largueza das definições também pode ser percebida quando se pergunta, de onde vinham os índios?

Como parte da história da Igreja, a ação missionária jesuítica trazia inúmeras almas para a cristandade com o batismo e a catequese, mas, simultaneamente, o batismo agia em prol do processo colonizador, pois através dele tornava os indígenas vassalos do rei.

Agindo em nome de duas totalidades – Igreja e Coroa -, a Companhia terá respaldo para suas prerrogativas, tais como a cessão imediata de terras quando da prontificação do reitor do Colégio de São Sebastião em assumir a ocupação da região do Cabo Frio para evitar novas investidas francesas. Mas também assumirá encargos nos projetos da governança local como quando o padre Francisco Carneiro, solicitado pelo capitão mor Martim de Sá, aceita ser o responsável em trazer da região da Laguna dos Patos índios que servissem como guerreiros na defesa da cidade.

²³ ANCHIETA, José. “Informação da Província do Brasil para o nosso Padre”, 1585. *Cartas Jesuíticas*, vol. 3, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 421.

O avanço para o interior das terras d'El Rei devia ser pedido e muitas foram as vezes que foi negado, porém aqui a situação se inverte, é um representante régio que precisa desse avanço e confia aos jesuítas a tarefa. Martim de Sá estava no Reino e recebera a ordem de voltar para o Rio de Janeiro para descer índios e garantir a defesa da costa, não apenas do Cabo Frio, mas também das capitanias de Santos e de São Paulo. Para o norte e para o sul da capitania do Rio de Janeiro, a autoridade imbuída a Martim de Sá fora lavrada em 1618 e teve desdobramentos imediatos na relação com a Companhia de Jesus, pois de imediato o capitão Martim de Sá afirma que sem o apoio dos religiosos seria impossível fazer descer mais índios.

Os inacianos iriam buscar indígenas para catequizarem (em área que hoje está em Santa Catarina) não apenas com aval da Coroa, mas com seu financiamento. No *Processo relativo às despesas que se fizeram no Rio de Janeiro por ordem de Martim de Sá (1628-1632)*²⁴ são arrolados vários documentos, mostrando que o provedor-mor - Jerônimo de Souza Vasconcelos - , responsável pelos pagamentos da empreitada que seria feita, dera vistas a precatório do “capitão e governador Martim de Sá” e duas cartas d'El Rei que diziam para se desse mantimento aos índios descidos de Patos “com os reverendos padres da Companhia de Jesus por ordem e missão do dito governador e por mandado de Sua Majestade”.

A região de Patos era conhecida por sua grande ocupação de Carijós e, da idealização de Nóbrega sobre este gentio – “(...)irem uns navios a um gentio que chamam Carijós, que estão além de São Vicente, o qual dizem que é o melhor gentio desta costa e mais aparelhado para fazer fruto”²⁵ – à notícia de sistemáticos assaltos de paulistas, os jesuítas desejavam há muito ali fazer missão. De fato, imagina-se que tentavam fixar-se desde 1597, quando se tem informação de terem erigido uma capela, porém muitas foram as missões posteriores que não vingaram e resultaram na morte dos religiosos.

Entretanto, todas as missões anteriores não haviam recebido apoio da Coroa, seguindo apenas nas possibilidades da Companhia. Agora, a situação era outra: demandada pelo capitão-mor, o descimento de indígenas se fazia com o fornecimento de farinha, objetos para resgate e mesmo outros indígenas que poderiam defender aos padres, tudo às custas da fazenda real. Podemos dizer que a empreitada foi vitoriosa pois o jesuíta Francisco Carneiro voltou vivo, trouxe mais de 400 índios e ainda teve oportunidade de voltar a Patos e trazer outros mais em 1631.

Não apenas trouxe as centenas de indígenas como permaneceu com eles por quase 4 anos na Ilha da Marambaia, outra baía ameaçada pela presença estrangeira. Permaneceu até quando deixou de ser sustentado pelo governo da capitania, sendo impelido a seguir outras lógicas de ocupação do território, fazendo com que os nativos se abrigassem em Itinga, num aldeamento no continente que daria suporte à Fazenda de Santa Cruz, a maior e mais importante fazenda dos jesuítas na capitania.

²⁴ “Processo relativo às despesas que se fizeram no Rio de Janeiro por ordem de Martim de Sá (1628-1632)”, In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. MEC: Rio de Janeiro, no 58, 1937.

²⁵ LEITE, Serafim (org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do Padre Manuel da Nóbrega*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1955. p. 33.

Há indícios que indígenas de Patos ficaram anos na Marambaia, mas mesmo que não tenham ficado e tenham todos se transferido para o aldeamento, nada aqui desfaz a articulação entre o governo da capitania e a Companhia, pois o espaço estaria ocupado/defendido tal como o Cabo Frio e os registros indicam que aqueles indígenas do aldeamento de Itinga efetivamente circulavam pela capitania em função das necessidades dos colonos:

(...) durante todo o período em que o aldeamento de São Francisco Xavier de Itinga – que estava anexado à Fazenda de Santa Cruz e, posteriormente, seria chamado de Itaguaí – foi administrado pelos religiosos da Companhia de Jesus, os índios eram usados nas obras públicas, no transporte de mercadorias para o abastecimento da cidade do Rio de Janeiro e para impedir o estabelecimento de escravos fugidos nas imediações.²⁶

Necessidades também vinculadas à defesa, ainda que em outras paragens: instruídos nas artes da guerra como desejava Martim de Sá, talvez tenham circulado nas fortalezas de Santa Cruz e de São João²⁷, pois no *Processo* - de abril de 1630 - há uma listagem nominal de indígenas aldeados servindo nas fortalezas e consta da mesma 39 indígenas de São Francisco Xavier, havendo ainda a informação suplementar de serem na lista 43 Carijós. Além da listagem, os registros de fins da década de 20 e da década de 30 do século XVII espelham o medo e o preparo para combater os holandeses, com um oscilante contingente nas ditas fortalezas. Consta da certidão de Martim de Sá em 1630:

Martim de Sá capitão-mor e governador desta cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro superintendente nas matérias de guerra nesta repartição sul (...) certifico que tendo aviso do capitão mor da capitania de Pernambuco de como o governador da ilha de Santiago do Cabo Verde o avisara vinham para esta capitania ou para a de Pernambuco setenta e sete naus de inimigos a que se confirmou por carta do governador geral deste Estado Diogo Luis de Oliveira e de Sua Majestade ordenei ao provedor e mais oficiais da fazenda se comprasse mantimentos de farinha da terra e pescado para se meterem nas fortalezas da barra para estarem de respeito para o que sucedesse e para este efeito se comprou a farinha peixe conteúdo no mandado atrás que se foi gastando com os índios e outras pessoas que estavam esperando o inimigo por tempo largo (...).²⁸

O contingente das forças auxiliares indígenas nas fortalezas havia diminuído, por certo porque a tomada da baía não se realizara e vida continuava com a necessidade daqueles braços que, em grande volume, não voltou à Lagoa dos Patos.

Para pensarmos a configuração do Rio de Janeiro - a possibilidade de existência bem como a continuidade da cidade consolidando o território da capitania – não são precisos detalhes dos

²⁶ ENGEMANN, Carlos; RODRIGUES, Cláudia & AMANTINO, Marcia. “Os jesuítas e a Ilustração na administração de Manuel Martins do Couto Reis da Real Fazenda de Santa Cruz (Rio de Janeiro, 1793-1804)”, *In: História Unisinos*, 13(3): 241-252, Setembro/Dezembro 2009.

²⁷ “Processo relativo às despesas ...”, *In: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. MEC: Rio de Janeiro, no 58, 1937, pp 70-71.

²⁸ Processo relativo às despesas ...”, *In: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. MEC: Rio de Janeiro, no 58, 1937, p. 104.

resultados singulares para a Companhia derivados do descimento realizado por Francisco Carneiro, mas sim as viagens realizadas, antes e depois da solicitação de Mém de Sá, interessam os caminhos abertos e a permanência daqueles Carijós no Rio de Janeiro, interessa observar que tais indígenas e tais caminhos foram meios da cidade e da capitania resistirem a adversidades e prosperarem e que ao focarmos ou destacarmos o movimento dos jesuítas como estratégia de defesa da cidade, podemos alegar uma ‘extensão’ do território que outras histórias, no depois, se superpuseram e apagaram.

As almas indígenas recolhidas em Patos, assim, formam contingentes de defesa e mão de obra do Rio de Janeiro: a garantia da cidade e a ocupação da capitania se faziam, portanto, a partir de espaços distantes, alargando espacialidades fluminenses, afinal aquela região da atual Santa Catarina tornara-se sertão carioca, sertão onde se iam buscar os negros da terra.

As almas indígenas recolhidas em Patos materializam o papel de eixo articulador assumido pela Companhia, pois incorpora a *parte* da história da Igreja católica, através da missionação, e a *parte* da história das colonizações portuguesas com a coordenação dos nativos em prol dos desígnios lusos. Assim como os indígenas de Patos expressam a impossibilidade de pensarmos a cidade do Rio de Janeiro (ou mesmo a capitania) nos mapas que hoje encerram a espacialidade carioca.

A experiência da história, portanto, nos exige despir dos pré-conceitos que poderíamos ter quando da proposição de uma narrativa sobre o lugar e a atuação da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro: fugir da naturalização do mapa que temos em mente ou de perspectivas exclusivamente religiosas quando da identificação das ações da Companhia de Jesus. É preciso voltar à incipiência ocupacional, à variação de sentidos e de limites territoriais que eram vividos pelos agentes sociais como Rio de Janeiro, pois foi a experiência histórica que apagou os caminhos e movimentos jesuítas como significativos para o mapeamento atual. Como o período de foco é o antes e, nesse antes, os sentidos do governo da cidade conectavam a baía de Guanabara à Lagoa dos Patos, é preciso rever as referências, no caso, a localização de *todos* e *partes* que ali estavam sendo agenciados.

Fontes e referências

Fontes

CARNEIRO, Francisco. “Resposta a uns capítulos, ou libelo infamatório, que Manuel Jerônimo procurador do Conselho na cidade do Rio de Janeiro com alguns apaniguados seus fez contra os Padres da Companhia de Jesus da Província do Brasil, e os publicou em juízo e fora dele, em Junho de 640”. In: Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, tomo 6, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.

“Carta de Sesmaria de uma légua de terra”, In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. MEC: Rio de Janeiro, vol. 82, p.322.

NÓBREGA, Manuel da. LEITE, Serafim (org.). *Cartas do Brasil e mais escritos do Padre Manuel da Nóbrega*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1955.

RODRIGUES, Jerônimo. “A Missão dos Carijós, 1605-1607. Relação do P. Jerônimo Rodrigues”, In: LEITE, Serafim (org.). *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

SÁ, Martim de. “Processo relativo às despesas que se fizeram no Rio de Janeiro por ordem de Martim de Sá, para defesa dos inimigos que intentavam cometer a cidade e o porto (1628- 1632)”, In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. MEC: Rio de Janeiro, no 58, 1937.

SÁ, Martim de. “Carta do capitão mor Martim de Sá dirigida ao Rei Filipe II, na qual se refere à ordem que recebera de partir para o Brasil, de fazer descer o gentio ao litoral do Cabo Frio, de fundar aldeias e defender a costa das capitanias do Rio de Janeiro, Santos e São Paulo dos navios estrangeiros que ali tentassem aportar. Lisboa, 20 de abril de 1617”, In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. MEC: Rio de Janeiro, no 39, 1917, pp. 2-3.

Referências bibliográficas

ABREU, Maurício de Almeida. *Geografia histórica do Rio de Janeiro (1502 – 1700)*. Vol 1, Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio, 2010

AMANTINO, Marcia. “Relações sociais entre negros e índios nas fazendas inicianas – Rio de Janeiro, século XVII”, In: *Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/marciaamantino.pdf>

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O mármore e a murta: sobrea inconstância da alma selvagem”, In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, v. 35, p 21-74.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.

ENGEMANN, Carlos; RODRIGUES, Cláudia & AMANTINO, Marcia. “Os jesuítas e a Ilustração na administração de Manuel Martins do Couto Reis da Real Fazenda de Santa Cruz (Rio de Janeiro, 1793-1804)”, In: *História Unisinos*, 13(3):241-252, Setembro/Dezembro 2009. Disponível em: <http://www.google.com.br/>

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. “Lugares índios e limites fluminenses: a mediação jesuítica na construção do Rio de Janeiro colonial”, In: FERNANDES, Eunícia (org.). *A Companhia de Jesus na América*. Rio de Janeiro: Contra Capa/ Editora da PUC-Rio, 2013.

FRAGOSO, João. “A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (séculos XVI e XVII)”, In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima(orgs). *O Antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 68

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/ Civilização Brasileira, 1938.

MÄDER, Maria Elisa Noronha de Sá. *O vazio: o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII*. Dissertação (Mestrado)-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 1995.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

MONTEIRO, John. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

PASTOR, Agnes Alencar C. A. *Tamoios contra tupiniquins: guerras americanas, medos europeus*. Dissertação de Mestrado. História, PUC-Rio, 2015

PUNTONI, Pedro. *O Estado do Brasil. Poder e política na Bahia colonial 1548-1700*. São Paulo: Alameda, 2014.

RIBEIRO, Silene Orlando. *De Índios a Guerreiros Reais: A Trajetória da Aldeia de São Pedro do Cabo Frio – Séculos XVII–XVIII*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense: Niterói,2005.

RICUPERO, Rodrigo. “Poder e patrimônio: o controle da administração colonial sobre as terras e a mão-de-obra indígena”, In: SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Júnia Ferreira & BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009.

SILVA, Ana Cristina Nogueira da & HESPANHA, António Manuel. “A identidade portuguesa”, In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*, vol 4. Lisboa, Estampa, 1998.

Santo Antônio, herói militar do Rio de Janeiro colonial

Cesar Augusto Tóvar Silva (Colégio Santo Inácio)

Na história do Império Português, Antônio de Lisboa (1195-1231) foi um dos santos de maior popularidade e prestígio. Modelo de súdito e cristão, o santo foi alçado à condição de herói militar no contexto da Restauração do século XVII, decorrente do processo de afirmação da soberania lusitana após os anos da União Ibérica. No Rio de Janeiro, sua maior consagração se deu por ocasião da luta contra a invasão francesa à cidade em 1710, ocasião em que o santo recebeu patente militar que lhe garantiu soldo destinado à promoção de sua devoção. O presente texto pretende refletir sobre o processo em que se realizou tal consagração, tomando como parâmetro de modelo episódios anteriores verificados na colônia e que conduziram a semelhante condição.²⁹

O Convento de Santo Antônio

No Rio de Janeiro colonial, a devoção a Santo Antônio, segundo santo em importância entre os franciscanos, antecedeu ao estabelecimento da própria ordem dos frades menores na cidade. Já no século XVI, havia nessas terras uma ermida dedicada ao santo. Embora pouco se saiba acerca de sua origem, é fato que já no final do século sua existência havia justificado os nomes pelos quais ficaram conhecidos tanto o outeiro onde a capela se localizava, quanto a lagoa que existia defronte: morro e lagoa de Santo Antônio.

Em 1591, com a chegada dos religiosos carmelitas à cidade, sesmeiros da região em que se localizava a ermida cederam terras para que nelas os religiosos se estabelecessem. Conforme a escritura de doação por parte de Crispim da Cunha Tenreiro, então provedor da Fazenda, e sua esposa, Isabel de Mariz, firmada em novembro desse ano, a presença da capela já era uma significativa referência. No documento, a terra é identificada como “hum chão (...) no outeiro da lagoa defronte de Santo Antonio”³⁰. Contudo, os carmelitas optaram por se fixar na ermida de Nossa Senhora do Ó, localizada próxima ao mar (na atual Praça Quinze), ao que parece porque

²⁹ Este artigo foi adaptado da dissertação de mestrado intitulada *A Plasticidade de Santo Antônio*, defendida no Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 2010, sob a orientação da Prof^a Dr^a Eunícia Barros Barcelos Fernandes.

³⁰ “Treslado da Escritura da doação das sesenta braças de terra no caminho que vai p.^a o boqueirão da Carioca a mão esquerda – 1591”, In: Tombo dos bens pertencentes ao Convento de Nossa Senhora do Carmo, na capitania do Rio de Janeiro, *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. 57, p. 235-236.

as terras de Santo Antônio eram por demasiado longe, fora dos limites urbanos. Durante algum tempo, a transferência da posse fez com que o morro também passasse a ser conhecido como Outeiro do Carmo. O nome antigo, entretanto, acabaria por prevalecer. É o que se pode verificar em Cartas de Sesmarias referentes ao período em que o morro esteve sob a posse carmelita e que, no entanto, permaneceu sendo designado como Morro de Santo Antônio.³¹

No início de 1592, chegaram ao Rio de Janeiro frei Antônio dos Mártires e frei Antônio das Chagas, os primeiros franciscanos encarregados de preparar o estabelecimento definitivo da ordem seráfica na cidade. A mando de frei Melquior (Belquior) de Santa Catarina, primeiro Custódio dos franciscanos na colônia, os dois frades antecediam o grupo definitivo que aqui se instalaria, a fim de escolher, entre os sítios oferecidos pela municipalidade, aquele em que seria erigido o seu convento. Conforme a escritura de doação do terreno, entre os locais ofertados aos frades estava Santo Antônio:

Salvador Corrêa de Sá, capitão e governador nesta cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro, e os Oficiais da Câmara desta cidade, que este ano de 1592 servimos, etc. Fazemos saber aos que esta carta de doação para sempre virem, e o conhecimento dela por direito pertencer, que vindo a esta terra os muito Reverendos em Cristo Fr. Antônio dos Mártires, e Fr. Antônio das Chagas, seu companheiro da ordem dos frades menores do Seráfico Padre S. Francisco, Capuchos da Custódia de S. Antônio do Brasil, por mandado de seu Prelado Fr. Belquior de Santa Catarina Custódio, Comissário da dita Custódia pelo Reverendo Padre Geral para verem o sítio de Santo, que lhes havia oferecido para edificarem o seu mosteiro, e não sendo conveniente para isso aceitarem outro nesta cidade, que acomodado lhes parecesse, assim para o seu recolhimento, como para se aproveitar o povo da sua doutrina, e Divinos Ofícios: e mostrando-lhes o sítio de Santo Antônio, e outras partes, que nesta cidade há, lhes pareceu suficiente lugar a ermida de Santa Luzia, cita abaixo do baluarte da Sé desta cidade, para o qual nós de consentimento do mui ilustre S. Bartolomeu Simões Pereira, administrador dela, com autoridade, que nisso outorgou (...).³²

Os dois frades, porém, deram preferência ao sítio correspondente à “ermida de Santa Luzia, cita abaixo do baluarte da Sé”. Conforme o documento, entre os terrenos oferecidos para o convento não houve nenhum outro “que acomodado lhes parecesse, assim para o seu recolhimento, como para se aproveitar o povo da sua doutrina, e Divinos Ofícios”. Ou seja, na escolha do terreno, os religiosos consideraram se o local era próprio para o recolhimento e se permitia o acesso dos fiéis. Tais parâmetros de escolha revelam fidelidade à tradição franciscana que Jacques Le Goff apontou como “alternância cidade/solidão”, característico de São Francisco, que buscava recolhimento na solidão e, entretanto, optava pelo apostolado nas cidades.³³ A Ordem franciscana, que nascera das críticas aos valores advindos do desenvolvimento comercial e urbano da Baixa Idade Média, desenvolvera sua ação missionária a partir das atitudes tanto de aproximação quanto de afastamento em relação à sua sociedade.

³¹ Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, *Tombo das Cartas das Sesmarias do Rio de Janeiro: 1594-1595/1602-1605*, p. 91, 105-107, 113-115, 159-162, 210-213.

³² “Escritura da doação de 28 de fevereiro de 1592”, Apud Basílio Röwer, *O Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro*, p. 21.

³³ Jacques le Goff, “Franciscanismo e modelos culturais do século XIII”, In: *São Francisco de Assis*, p. 188.

Para se manter livre dos vícios da sociedade, era necessário se afastar dela; para combater tais vícios, era necessário atuar junto a ela.

No contexto carioca, o recolhimento, sobretudo que oferecesse a possibilidade da ação contemplativa da natureza, seria possível tanto em Santa Luzia, diante da praia, quanto sobre o Outeiro de Santo Antônio, de onde se avistava a baía. O acesso aos fiéis também era possibilitado aos dois sítios através de caminhos já existentes em função das respectivas ermidas. Para Santa Luzia, o caminho era a continuação de uma rua que circundava o morro do Castelo pela beira do mar. Para Santo Antônio, seguia-se também pelas faldas do Castelo, porém rumo ao interior. Em seguida, dava-se a volta pela margem Norte da lagoa, afastando-se do núcleo urbanizado da cidade.

Logo, a segurança pode ter sido um dos critérios envolvidos na escolha, afinal Santa Luzia estava localizada “abaixo do baluarte da Sé”, enquanto Santo Antônio estava fora dos limites da cidade, numa região onde ainda dominava a mata e pela qual os carmelitas já haviam mostrado pouco interesse.

Conforme atesta o mesmo documento, a existência de uma confraria na dita ermida significava a existência de obras prévias suficientes para a instalação dos religiosos. Dessa forma, escolhido o sítio, foi efetuada a doação da propriedade assim delimitada:

(...) e assim mais por seu recolhimento, e clausura lhe damos todo o chão, que há, começando de uma cruz, que está antes da dita ermida, vindo pelo caminho de baixo partindo com os chãos de Gonçalo Gonçalves, e daí irão correndo ao longo da cerca dos padres da Companhia, até o forte já dito, que está abaixo da Sé à mão direita o caminho e rua pública, e dito baluarte, irão correndo pelo trato desta cidade, partindo com ele pela banda de baixo, até os chãos de Ana Barrosa, e daí rumo direito ao mar, ficando sempre o caminho livre, e serventia pela praia ao longo, e pela parte do mar, e daí irá correndo diretamente à cruz, donde começamos a demarcação (...).³⁴

Conforme a descrição, Santa Luzia não oferecia possibilidade de expansão. Localizada numa estreita faixa de terra entre o Morro do Castelo e o mar, a área não era própria para o desenvolvimento da cerca conventual em que os frades poderiam criar animais, cultivar sua horta e garantir o abastecimento de água. Além disso, a localização “ao longo da cerca dos padres da Companhia” poderia lhes trazer problemas. Conforme colocou Charles Boxer, ao se referir sobre as tensas relações entre as ordens religiosas no Império colonial português, “a rivalidade entre os franciscanos e os jesuítas, por exemplo, atingiu proporções perigosas em vários momentos e regiões”.³⁵

Após a posse da ermida, os dois frades partiram para a Capitania do Espírito Santo, ficando em aberto a construção do convento. Frei Antônio de Santa Maria Jabotão, em seu *Orbe seraphico*

³⁴ Röwer, *op. cit.*, p. 22.

³⁵ Charles R. Boxer, *A Igreja militante e a expansão ibérica*, p. 87.

novo brazilico (1761), explicou a demora na retomada das obras da Ordem no Rio de Janeiro pelo impedimento, em função de doença, do Custódio em empreender viagem de Pernambuco para cá.³⁶ Assim, se passaram alguns anos para que a questão relativa ao sítio destinado à construção do convento fosse reavaliada.

Somente em 1607, chegou à cidade frei Leonardo de Jesus, quinto Custódio da Província de Santo Antônio do Brasil, para dar andamento à instalação da Ordem na Capitania do Rio de Janeiro. No entanto, não lhe agradou o local outrora escolhido para a edificação do convento, pois não considerou Santa Luzia “sítio, e lugar conveniente, assim para seu modo, e recolhimento, como para ficar acomodado ao serviço deste Povo”.³⁷ Assim, efetuou-se a troca pelo sítio que lhes fora originalmente ofertado em 1592, ou seja, o localizado no morro de Santo Antônio ou outeiro do Carmo. Com a posse por parte dos franciscanos, o morro se tornou definitivamente de Santo Antônio.

Conforme anteriormente sugerido, a proximidade da ermida de Santa Luzia às terras dos jesuítas poderia gerar conflitos. Entretanto, também é importante considerar que nessa época a Santa Casa de Misericórdia já tinha levantado seu hospital na vizinhança de Santa Luzia. Aliás, foi onde temporariamente se hospedou o grupo de religiosos liderados por frei Leonardo de Jesus quando aqui chegou. Logo, havia outra instituição que, tendendo à expansão, poderia causar problemas aos franciscanos. Portanto, se os conflitos eram iminentes, a troca do sítio se fazia necessária.³⁸

Na nova Carta de Doação, datada de 19 de abril de 1607, os dois argumentos que consideravam a coexistência do retiro e da ação urbana foram reforçados. O local deveria ser isolado para permitir o recolhimento, mas também deveria permitir o fácil acesso do povo, sem o qual uma ordem mendicante não existiria:

E não parecendo ao ditto Padre Custodio o sitio, e lugar conveniente, assim para seo modo, e recolhimento, como para ficar accommodado ao serviço deste Povo; nem outro sim outros mais, que lhe foraõ apontados, e elegendo o sitio, e lugar que se chama o outeiro do Carmo defronte da varzea, e bairro de Nossa Senhora sobre a lagoa de S. Antonio, por ser mais conveniente para o ditto effeito, e ficarem os Religiozos no ditto lugar algum tanto separados, e mais recolhidos, nos pedio lhe quizessemos fazer doaçaõ do ditto sitio para nelle edificarem caza do titulo, e invocação de S. Antonio.³⁹

Com a nova concessão, os franciscanos, ganharam a posse de boa parte do morro, garantindo não apenas a água, mas a pedra necessária à construção do convento. Além disso, as autoridades

³⁶ Antônio de Santa Maria Jaboatão, *Novo Orbe Serafico Brasilico*, parte II, livro III, p. 425. Originalmente, a obra de Jaboatão foi intitulada *Orbe seraphico novo brazilico* (1761). Em 1858-62, o IHGB a publicou sob o título *Novo Orbe Serafico Brasilico*.

³⁷ “Carta de doação de 19 de abril de 1607”, Apud Jaboatão, *op. cit.*, parte II, livro III, p. 426-429.

³⁸ José Vieira Fazenda, “Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro”, In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, v. 142, p. 205.

³⁹ “Carta de doação de 19 de abril de 1607”, Apud Jaboatão, *op. cit.*, parte II, livro III, p. 426-427.

se comprometiam a abrir uma rua que desse para o mar e uma vala que pudesse escoar a água da lagoa. No entanto, Fania Fridman lembra que, nesse aspecto, os Governos Gerais dedicavam-se apenas às obras defensivas e que as Câmaras não se responsabilizavam pelas obras de melhoria urbana, “cabendo à população, isto é, aos foreiros, moradores ou instituições religiosas a responsabilidade pela produção de grande parte dos serviços públicos.”⁴⁰ Por essa lógica, as obras de urbanização relativas ao morro de Santo Antônio e suas cercanias devem ter sido realizadas pelos próprios frades e seus colaboradores, ou seja, membros das confrarias de devoção franciscana, cuja existência prévia à chegada dos religiosos é confirmada pelo mesmo documento de 1607, a saber, a “confraria do Seráfico Padre São Francisco, situada na Sé desta cidade, como da de S. Antônio, situada na sua Ermida ao pé do monte”.⁴¹

No dia 25 de abril de 1607, dia da festa de Nossa Senhora dos Prazeres, os franciscanos se transferiram para o novo sítio, e aí passaram a residir provisoriamente em casa cedida pelo antigo sesmeiro Fernando Afonso junto à ermida de Santo Antônio. Antes do convento, ergueram uma residência provisória de forma que pudessem administrar de perto as obras a serem executadas no morro. Era uma construção térrea, constituída por claustro modesto e capela. Ainda nesse ano, retornou frei Leonardo de Jesus ao Norte, deixando frei Vicente do Salvador como Guardião⁴² e responsável pela construção do convento e de sua igreja. Este, porém, permaneceu pouco tempo no Rio de Janeiro. Em junho de 1608, de volta à cidade para a cerimônia de lançamento da pedra fundamental do Convento, frei Leonardo de Jesus levou consigo frei Vicente, com a incumbência de dirigir os estudos recém inaugurados no convento de Olinda. Sucedeu-lhe no guardianato frei Estevão dos Anjos, cujo testemunho da dita cerimônia foi assim registrado:

Em 4 de junho de 1608, véspera de *Corpus Christi*, se lançou a pedra na igreja desta Casa de Sto. Antônio do Rio de Janeiro em cima pelo Sr. Administrador Mateus da Costa Aborim e o Capitão-mor e Governador da Cidade Afonso de Albuquerque e Martim de Sá seu antecessor, e o P. Reitor do Colégio de Jesus, que então era o P. Pedro de Tolêdo, e o P. Martim Fernandes, Vigário da Sé. Levaram em uma charola a pedra, e Sto. Antônio em cima em solene procissão, e acompanhamento do povo, estando presente o Ir. Frei Leonardo de Jesus, Custódio a segunda vez que aqui veio, sendo eu Frei Estevão dos Anjos Presidente, que fiquei correndo com as obras até me suceder o Ir. Frei Antônio da Madre de Deus, confessor, em 15 de dezembro de 1612.⁴³

Tal documento consiste no mais antigo registro de uma procissão de Santo Antônio na cidade. Significativo em sua descrição é o fato da imagem do santo ser transportada sobre a pedra fundamental.⁴⁴ Trata-se de um simbolismo que confere força à estrutura sob a qual se erguerá o Convento, principal monumento da obra franciscana na cidade. A procissão identificava o santo à rocha de sustentáculo, caracterizando a proteção conferida pela devoção que se estabelecia

⁴⁰ Fânia Fridman, *Donos do Rio em nome do Rei*, p. 21.

⁴¹ “Carta de doação de 19 de abril de 1607”, Apud Jaboatão, *op. cit.*, parte II, livro III, p. 428.

⁴² *Guardião* é o superior responsável por um convento franciscano.

⁴³ Röwer, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁴ Conforme Frei Basílio Röwer, presume-se que esta imagem seja a que ficava na ermida primitiva que deu nome ao morro. *Ibid.*, p. 258.

no templo a ser construído. Em concordância a essa ideia, antigamente podia-se ler pintadas no forro do salão da portaria do Convento as seguintes palavras, tiradas do Ofício de Santo Antônio: *Domus ab Antonio / supra petram posita / firmiter perstabit*, ou seja, “A casa de Antônio / a colocada sobre a pedra / firmemente persistirá”.⁴⁵

Ainda na época das primeiras fundações do convento carioca, teve início a construção do muro que cercaria as terras dos religiosos. Certamente nesses tempos nos quais os espaços de cada sesmaria ainda estavam sendo definidos, um muro poderia ser de grande utilidade, pois poderia estabelecer a extensão do terreno de modo a diminuir possíveis disputas pela terra com a vizinhança. Além disso, um muro também contribuiria para garantir a “alternância cidade/solidão” aos frades, delimitando os limites daquilo que os religiosos já haviam deixado claro quando escolheram seu sítio primitivo e, depois, o trocaram pelo definitivo: o isolamento necessário para o recolhimento e a possibilidade de acesso pelos fiéis. Portanto, a construção do muro garantiria a preservação do espaço reservado apenas aos religiosos sem, no entanto, afastar do convento a população, cujo livre acesso era permitido através das ladeiras que conduziam à igreja na subida do morro.

O muro foi gradualmente construído ao longo da primeira metade do século XVII. Seu trecho inicial correspondia ao trecho que percorria desde a lagoa até a chamada “Porta do Carro”. Esta, que ficava situada nas proximidades da antiga rua da Guarda Velha (atual Treze de Maio), permitia a entrada das carroças que traziam de um armazém que os franciscanos montaram junto à sacristia da igreja de São José, os gêneros doados pela população aos esmoleres do convento. Eram tais gêneros que sustentavam os frades. Mais uma evidência da intensa dependência da Ordem para com seus fiéis.

Santo Antônio de Lisboa

Santo Antônio não nasceu Antônio. De origem fidalga, filho de Martinho de Bulhões e Maria Teresa Taveira, o santo veio ao mundo em Lisboa no dia 15 de agosto de 1195⁴⁶, sob o reinado de D. Sancho I (1154-1211). Batizado como Fernando Martins de Bulhões e Taveira, estudou com os padres da Sé lisboeta em cujas paredes ainda se encontra um sinal de cruz que, conforme a tradição, o jovem estudante traçara com o dedo diante de uma constante tentação, que lhe perseguia sob a forma de uma bela mulher.⁴⁷ Do episódio parece nascer a tradição à pureza do santo representada pelo lírio em várias de suas representações iconográficas.

⁴⁵ Röwer, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁶ Marcos de Lisboa, *Crônica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco*, f. 141. Embora não seja certo o ano do nascimento do santo, optei aqui pela tradição firmada no século XVI pela obra de Frei Marcos de Lisboa.

⁴⁷ Fernando Tomás de Brito, *Vida e milagres de Santo Antônio*, p. 10.

Por volta de 1210, o jovem Fernando entrou para o Mosteiro de São Vicente de Fora da Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho onde permaneceu por quase dois anos. Segundo a *Legenda Assidua*, sua primeira hagiografia, a proximidade do lar e dos amigos, “importunos para os espíritos piedosos”⁴⁸, o levaram a solicitar sua transferência para o Mosteiro de Santa Cruz, em Coimbra, onde, provavelmente, foi sagrado sacerdote.⁴⁹ Aí, na então capital do reino, teve acesso a uma das mais importantes bibliotecas da Europa, onde se aprofundou no estudo das obras dos doutores da Igreja, cuja erudição fundamentaria suas pregações nos anos futuros.⁵⁰

Em 1219, como porteiro do mosteiro, Fernando conheceu os missionários franciscanos – Bernardo, Otton, Pedro, Adjuto e Acúrsio – que, a caminho da África, se hospedaram em Santa Cruz. Ao que parece, o encontro provocou em Fernando profundo interesse pela causa franciscana. O martírio desses missionários no Marrocos e o retorno de suas relíquias a Santa Cruz, em 1220, teriam sido determinantes a um novo pedido de transferência do religioso, dessa vez para a Ordem de São Francisco.

A trajetória até então trilhada por Fernando parecia seguir os moldes da própria história da construção da santidade no Ocidente. Conforme os estudos de André Vauchez, entre os vários modelos de santidade que vigoraram na Europa medieval, nos séculos VI e VIII havia se estabelecido uma crença segundo a qual “um santo só pode ser nobre e de que um nobre tem mais possibilidades de vir a ser santo do que qualquer outro homem”.⁵¹ Entre os séculos X e XI, desenvolvera-se entre os clérigos um ideal de santidade cujo caminho era a vida monástica. O claustro era, então, considerado “a antecâmara do paraíso”.⁵² Contudo, nos séculos XII e XIII – contexto no qual Antônio viveu –, desenvolveu-se no mundo mediterrânico uma concepção de santidade identificada com um tipo de vida e um modelo de comportamento cujas bases se encontravam na pobreza e na renúncia.⁵³ Ora, Fernando, de linhagem nobre por nascimento, havia inicialmente buscado a perfeição cristã na vida monástica. Sua transferência para a ordem franciscana, porém, significava a opção pela pobreza e pela renúncia, conforme propunha o novo padrão de santidade.

Como franciscano, Fernando passou a se chamar Antônio. Conforme a *Assidua*, a mudança de nome prenunciava sua ação pregadora nos anos que viriam:

Antônio, pois, significa por assim dizer aquele que atoa os ares. E na realidade a sua voz, qual trombeta portentosa, quando expressava entre os doutos a Sabedoria oculta no mistério de Deus, proclamava com ênfase tais e tão profundas verdades das Escrituras, que mesmo, e nem sempre, o exegeta poderia compreender a eloquência da sua pregação.⁵⁴

⁴⁸ *Legenda Assidua* II, 6.

⁴⁹ Lisboa, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁰ *Legenda Assidua* III, 5-6.

⁵¹ André Vauchez, “O Santo”, In: LE GOFF, Jacques, *O homem medieval*, p. 215

⁵² *Ibid.*, p. 217.

⁵³ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁴ *Legenda Assidua*, p. 27. Segundo outros hagiógrafos, Fernando teria adotado o nome Antônio em homenagem a Santo Antão, orago da ermida em que se instalou em Olivais.

Após um breve período na ermida de Santo Antão, nos Olivais, frei Antônio partiu para o Marrocos em companhia de frei Filipino de Castela, pois segundo a tradição franciscana, eram aos pares que viajavam seus missionários. A “sede de martírio” o motivava⁵⁵. Contudo, seu trabalho missionário não chegou aí a se concretizar, uma vez que, acometido de uma enfermidade, decidiu voltar à terra natal. Uma tempestade, porém, acabou por conduzir sua embarcação à Sicília.

Em terras italianas, Antônio procurou outros franciscanos. Após seu restabelecimento numa ermida próxima a Messina, partiu com os outros frades para Assis onde seria realizado um Capítulo Geral da Ordem. Nessa grande reunião franciscana, realizada no final de maio de 1221, por ocasião de Pentecostes, seria apresentada uma nova Regra à Ordem.

Nos anos seguintes, designado para o eremitério de Montepaolo, no norte da península, Antônio se notabilizou como orador e combatente às heresias, o que lhe valeu a notabilidade popular como “Arca do Testamento” e “Martelo dos Hereges”⁵⁶ e a nomeação de mestre de teologia da Ordem pelo próprio Francisco de Assis.

Ainda na Itália, Antônio teria escrito os esboços de seus sermões, nos quais demonstrou a erudição adquirida nos anos de estudo em Coimbra. Foi também o responsável pela fundação das primeiras escolas franciscanas destinadas à preparação de frades.

Em 1224, com a missão de renovar os estudos teológicos dos irmãos franciscanos, bem como combater a heresia albigense, Antônio foi enviado à França onde permaneceu até 1227. Seu retorno à Itália justificou-se pela convocação ao Capítulo Geral que nomearia o sucessor de Francisco, que havia morrido no ano anterior.

Seus últimos anos foram vividos na Itália, onde crescia sua fama de orador e taumaturgo. Em 1231, Antônio morreu a caminho de Pádua. No ano seguinte, a 30 de maio, foi reconhecido santo pela bula *Cum dicat Dominus*, que estabeleceu o dia 13 de junho, dia de sua morte, como data de sua festa comemorativa. Foi o mais rápido processo de canonização da Igreja. Como santo, passou a ter como referência as cidades do início e do fim de sua jornada, conforme atestou Antônio Vieira:

A um português italiano, e a um italiano português, celebra hoje Itália e Portugal. Portugal a Santo Antônio de Lisboa; Itália a Santo Antônio de Pádua. De Lisboa, porque lhe deu o nascimento; de Pádua, porque lhe deu a sepultura.⁵⁷

Em Pádua, a sepultura que os italianos deram a seu santo se converteu na construção de uma grande basílica, para onde, em 1263 foram transferidos os restos mortais de Antônio. Conta-se que,

⁵⁵ *Legenda Assidua* V, 1.

⁵⁶ Além dessas denominações, Santo Antônio também se tornou conhecido como “Farol da Igreja”, “Defensor da Fé”, “Chave de Ouro”, “Oficina de Milagres”, “Padroeiro dos Impossíveis”, “Protetor dos Noivos”, “Doutor Evangélico”, “Santo dos Casos e das Coisas Perdidas” e “Santo Casamenteiro”. Roberto Ruiz, *Antônio*, p. 12-13.

⁵⁷ Antônio Vieira, “Oitavo Sermão de Santo Antônio (1671)”, In: *Santo Antônio luz do mundo*, p. 279.

ao abrir o caixão, encontraram a língua do santo incorrupta, vermelha como viva. Esta, guardada em um relicário, passou a simbolizar o grande pregador que Antônio foi enquanto vivo.⁵⁸

De santo deparador a protetor nacional

Em Portugal, a canonização de Antônio foi seguida pela disseminação da devoção ao santo, tanto oficial como popular. Conterrâneo, o santo logo se tornou íntimo dos portugueses e, no passar dos anos, passou a ocupar lugar de honra em igrejas, altares domésticos e nichos de fachadas. A longa lista de seus milagres contribuiu para que a ele fossem dirigidos os mais diversos pedidos e, entre as várias atribuições, o santo se tornou conhecido como médico, advogado, intercessor, amigo, protetor e, sobretudo, deparador – palavra, atualmente em desuso, que significa aquele que depara, ou seja, que encontra ou restitui o que foi perdido. No século XVII, a essa lista se somaria o título de protetor nacional, como herói militar.

A crise que se instalou no reino português a partir do desaparecimento de D. Sebastião, último monarca da casa de Avis, na batalha de Alcácer-Quibir, em 1578, havia determinado o início de um período sob o domínio castelhano conhecido como União Ibérica (1580-1640).

Em 1581, Felipe II foi aclamado rei de Portugal, sob o título de Felipe I. Embora seu comprometimento diante das Cortes de Tomar em manter a administração do Reino nas mãos dos próprios portugueses, esta acabou sob influência direta da Espanha.⁵⁹ Nos reinados seguintes, a situação tendeu a piorar, “com a crescente provincialização do reino”, por meio da nomeação de espanhóis para cargos administrativos portugueses, bem como da instituição de medidas que afetavam diretamente suas colônias.⁶⁰ Em Portugal, a insatisfação culminou na Restauração de 1640, que marcou a reconquista da independência portuguesa seguida de um período de conflitos militares com os espanhóis, de forma a que esses reconhecessem a autonomia de Portugal sob o reinado de D. João IV, da Casa de Bragança. Dentro desse quadro se verificou a culminância da esperança messiânica representada pela crença sebastianista, segundo a qual o rei desaparecido em Alcácer-Quibir retornaria para “a recuperação dos tempos de glória de Portugal”.⁶¹ Para tanto, foi de fundamental importância a atuação dos religiosos, com destaque para os jesuítas que, com seus sermões, exortavam à resistência contra os castelhanos.⁶²

⁵⁸ Em 1946, Santo Antônio foi declarado Doutor da Igreja – o primeiro da Ordem Franciscana – através da bula *Exulta, Lusitania Felix*, de Pio XII.

⁵⁹ Jacqueline Hermann, “União Ibérica”, In: Ronaldo Vainfas, *Dicionário do Brasil colonial*, p. 572.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Hermann, “Restauração”, In: Vainfas, *op. cit.*, p. 506.

⁶² Entre os prováveis motivos desse empenho jesuíta, Ronaldo Vainfas aponta: “no mínimo porque o finado D. Sebastião havia sido educado pelos inicianos e, no máximo, porque o período filipino reforçaria imensamente o poder da Inquisição no reino, ofuscando o dos jesuítas.” Ronaldo Vainfas, “Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política”, In: *Revista USP*, n. 57, p. 33.

Já em 1634, o jovem padre Antônio Vieira (1608-1697) estimulava a esperança dos portugueses em recuperar seu rei e sua independência.

Na luta pela conquista e afirmação de sua autonomia, os portugueses apelavam a seus advogados celestes, ou seja, o Cristo, a Virgem, os anjos e os santos. Santo Antônio, que a essa época havia se popularizado sobretudo como deparador, se tornaria também o responsável na luta pela reparação da liberdade perdida de Portugal durante o domínio filipino. Nas palavras de Rafael B. dos Santos, ocorreu

uma atualização dos atributos que o santo demonstrava em vida, quando recuperava objetos perdidos e, de modo mais destacado, estava sempre pronto a enfrentar os que ameaçavam sua Pátria. O inimigo a ser enfrentado agora não era mais o herege, mas os castelhanos que ameaçavam a autonomia da terra natal de Santo Antônio.⁶³

No primeiro dia de dezembro de 1640, D. João IV foi aclamado rei de Portugal em cerimônia realizada na Sé de Lisboa. Na mesma hora, o braço da imagem do Cristo crucificado da igreja de Santo Antônio, em frente à Sé, se desprende da cruz em direção à porta do templo. Tal fato foi logo interpretado como sinal da providência divina na Restauração portuguesa da qual Santo Antônio era eleito como santo protetor.⁶⁴ No mesmo ano, em sermão de frei João da Natividade, proferido no Convento de Santo Antônio dos Capuchos, o santo era referido como soldado da defesa do reino:

E o que eu lhe acho, he pera mostrar que S. António he Alferes mor desta milícia do Ceo. E se a bandeira a [sic] Christo he sua Cruz, pintarem a Sancto Antonio com ella fica tam bem em fauor de meu pensamento. E que melhor prova pode este ter que o sucesso que muitos viraõ, & todos sabeis, quando aquelle retrato, & imagem de Christo posto na Cruz despregou o braço direito, não em qualquer rua da cidade, senaõ à porta de S. António? que auemos de dizer foi isto, senaõ fazer diuino capitaõ sinal & chamar a esse seu grande Alferes e que viesse fazer seo officio tomando a bandeira, & estandarte Real da cruz pera como São Portugues animar a quella soldadesca espiritual, & a toda a sua patria, & Reyno de Portugal.⁶⁵

O sermão de frei João da Natividade não fora o primeiro entre os muitos que no mundo português destacaram as virtudes de Santo Antônio e o conduziram à sua carreira militar. Contudo, no vasto repertório sermonístico lusitano que tanto enalteceu as qualidades do santo como protetor dos portugueses, especial destaque merece ser dado aos sermões escritos por Antônio Vieira que, para Ronaldo Vainfas, “talvez tenha sido o artífice da elevação de Santo Antônio, não apenas à condição de padroeiro dos portugueses, mas à posição de mentor político das guerras de resistência contra os inimigos de Portugal.”⁶⁶

⁶³ Rafael Brondani dos Santos, *Martelo dos hereges*, p. 67.

⁶⁴ Hermann, *No reino do Desejado*, p. 276.

⁶⁵ João da Natividade, “Sermão no Convento de Santo Antônio dos Capuchos no IV domingo do Advento, 1640”, Apud João Francisco Marques, *A parenética portuguesa e a Restauração*, v. 1, p. 145.

⁶⁶ Vainfas, “Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política”, In: *Revista USP*, n. 57, p. 33.

Da cerca de duzentos sermões escritos por Vieira, nove foram dedicados a Santo Antônio. Nesses o santo lusitano aparece, entre muitas alusões, como *Lux Mundi*, pois nasceu para o mundo, daí ter nascido em Lisboa e morrido em Pádua; sal da terra, pois conserva os bens conquistados e preserva o povo português da corrupção; deparador, pois recupera o que foi perdido, no caso, a soberania do reino português.

Quando teve início a militarização de Santo Antônio em Portugal, a história não deixa claro. Para Evaldo Cabral de Mello, seu primeiro recrutamento ocorreu no terço de Lisboa nos últimos anos da guerra contra os espanhóis, antes de iniciar a campanha de 1665.⁶⁷ De fato, conforme a tradição popular, por ocasião da batalha dos Montes Claros (1665), durante o reinado de D. Afonso VI (1656-1667), o santo já havia sido feito soldado, conforme evidenciam as *Redondilhas a Santo António alistarse por soldado na occasiam da Campanha do alem-Tejo no anno de 1665*, de autoria de Sebastiam da Fonseca e Paiva.⁶⁸

Em 1668, nos tempos da regência do príncipe D. Pedro (1668-1683), Santo Antônio foi alistado como soldado no regimento de Infantaria de Lagos, no Algarve. Anos depois, em 1683, época em que o príncipe passara a reinar como D. Pedro II (1683-1706), o santo foi promovido a Capitão, conforme o seguinte documento:

Attesto e certifico a quantos virem estas presentes, (...) que o Senhor Santo António, por outro nome o grande Santo António de Lisboa (commum e falsamente chamado de Padua) foi alistado e teve praça n'este regimento, sempre desde 24 de janeiro do anno de N. S. J. C. 1668, como se evidenciará mais particularmente abaixo (...). Que a 24 de janeiro de 1668, por ordem de S. M. D. Pedro II (que Deus tem na gloria) então príncipe regente do reino de Portugal (...), foi Santo António alistado como soldado raso n'este regimento de infantaria de Lagos, logo no principio que se formou, por ordem do mesmo príncipe; e de tal entrada no serviço militar se formou um registro (...) onde deu por fiador a Rainha dos Anjos, que se tornou responsável em como não havia de desertar do seu regimento, mas pelo contrário se conservaria sempre como bom soldado junto das suas bandeiras; e assim santo continuou a servir, e afazer serviço na qualidade de soldado raso no regimento até 12 de setembro de 1683, no qual dia o mesmo príncipe regente foi elevado a rei de Portugal, pelo fallecimento de seu irmão D. Afonso VI; e n'este mesmo dia S. M. promoveu Santo António ao posto de capitão no regimento, por se ter pouco antes posto corajosamente à frente dum destacamento do regimento, que estava marchando de Jorumenho para a guarnição de Olivença, ambas na província do Alemtejo (...).⁶⁹

O documento permite refletir sobre a relação de dependência que se desenvolvera entre a defesa militar portuguesa e o divino. Uma vez alistado, era necessário garantir a permanência do santo no Exército português. Para tal garantia, recorreu-se à Virgem, que se tornou a fiadora

⁶⁷ Evaldo Cabral de Mello, *Rubro veio*, p. 281.

⁶⁸ Sebastiam da Fonseca e Paiva, "Redondilhas a Santo António alistarse por soldado na occasiam da Campanha do alem-Tejo no anno de 1665", Apud José Pinto de Aguiar, *Santo António de Lisboa*, p. 15-17.

⁶⁹ "Atestado de D. Hercules Magalhães Homem sobre o alistamento de Santo António, 1777", Apud Aguiar, *op. cit.*, p. 27-32.

responsável por garantir que Santo Antônio “não havia de desertar do seu regimento”. Embora garantir por meio de fiadores a fidelidade de seus soldados fosse prática comum no regimento, nenhum outro soldado tinha a Virgem como responsável. Para o regimento, isso significava as bênçãos protetoras não apenas de Santo Antônio, mas também de Maria.

Ainda no reinado de D. Pedro II, a pedido dos oficiais e soldados do Regimento de Infantaria de Peniche, o rei concedeu a Santo Antônio o posto de alferes com direito a soldo mensal de 6\$000 réis. Em 1702, foram aprovados os estatutos da Irmandade de Santo Antônio do Regimento de Lagos, de onde se conclui que a essa época o regimento já tinha no santo o seu padroeiro. Por carta régia de D. João V (1707-1750) dirigida no ano de 1733 ao juiz e presidente dessa irmandade, Santo Antônio passaria a receber soldo de capitão, cuja divisa o mesmo havia adquirido por ordem de D. Pedro II em 1683, conforme o documento anteriormente transcrito.⁷⁰

Santo militar na América portuguesa

Conforme Jaboatão, no ano de 1595 uma frota francesa liderada por protestantes, cujo propósito era tomar a cidade da Bahia, aportou primeiro na costa africana e tomou a fortaleza de Arguim, de domínio português. Do saque à cidade e destruição de suas igrejas, teriam preservado uma imagem de Santo Antônio que, conduzida a uma das embarcações, servira de alvo à hostilidade dos marinheiros contra os portugueses. Conta o religioso que a imagem teria sido mutilada com diversos golpes de espada e que os franceses a teriam atado com pregos e cordas ao gurupés, o mastro da proa, ordenando que os guiasse à Bahia.⁷¹ Jaboatão não economizou palavras para descrever os infortúnios que acometeram os franceses no prosseguimento da viagem: perderam a água e o vinho embarcados, foram acometidos de “doença mortal” que vitimou muitos. Os sobreviventes, ao chegarem à costa brasileira, decididos a se entregar aos portugueses, para que “não vissem os católicos o mau tratamento do Santo, acordaram de o lançar ao mar, perto da altura de um rio que se chama o Morro de São Paulo, quatorze léguas da Bahia”. Presos, os franceses foram enviados ao Governador D. Francisco de Souza. No caminho, “viram ao Santo Glorioso na praia do mar doze léguas antes de chegar à Bahia, em pé de maneira que lhe não podia chegar a maré se não fosse preamar”. Diante de tal visão, conta Jaboatão que os prisioneiros teriam confessado como haviam trazido a imagem de Arguim e a lançado ao mar “mais de trinta léguas donde estavam”. Os portugueses se certificaram que, ao redor da imagem do santo, não havia pegada, de forma a tirar toda dúvida que “pudesse contradizer a tão grande maravilha”.⁷² Feito isso, tomaram a imagem e a depositaram numa ermida no caminho

⁷⁰ Sobre outros processos de militarização de Santo Antônio, ocorridos após a década de 1710 em Portugal e seus domínios na África e Ásia, ver: Aguiar, *op. cit.*

⁷¹ Jaboatão, *op. cit.*, parte II, livro I, p. 81 et seq.

⁷² *Ibid.*, p.83-84.

de Salvador.⁷³ Na cidade, “publicaram as maravilhas do Senhor em seu Santo”. Os franciscanos, ao tomarem conhecimento do ocorrido, foram buscar a imagem e a “puseram em o Mosteiro de S. Francisco dos ditos frades capuchos onde está em seu próprio altar.”⁷⁴

Tal história, privilegiando o maravilhoso, foi encarada como um milagre. Além de se tratar de um santo, cujo culto era combatido pelos protestantes, a imagem havia sido motivo do escárnio dos franceses por se tratar da representação de um português. O desfecho do episódio foi tomado pelos baianos como um sinal de que a Providência estava do lado dos portugueses. A imagem se tornou objeto de veneração local. As marcas dos golpes de espada contribuíram para maior sensibilização dos fiéis, que as viam como sinais de martírio: “É uma imagem muito formosa, e muito mais o parece martirizada com as cutiladas, e feridas rubicundas”.⁷⁵ Cabe lembrar que o santo, ao abandonar sua terra natal a caminho da África, havia desejado o martírio. Voltava agora da África para terras conquistadas pelos portugueses com as marcas do tão desejado martírio.

A cidade não tardou a se colocar sob a proteção de Santo Antônio: “A Câmara, e toda a Cidade tomou o Santo por padroeiro, e ele tomou à sua conta a defesa da Cidade.”⁷⁶ Primeiro padroeiro da cidade de Salvador, Santo Antônio de Arguim, forma pela qual ficou conhecido, passou a ter “soldo de praça de soldado intertenido na Fortaleza de S. Antônio da Barra”⁷⁷, o que pode significar a primeira incorporação do santo ao exército português. Porém, a falta de uma data documentada impede tal afirmação.

No ano de 1624, sob a liderança do comandante Jacob Willekens, os holandeses invadiram Salvador. A ocupação restringiu-se aos limites além dos muros da cidade. Recuperada no ano seguinte por tropas luso-espanholas, a Bahia ainda sofreu várias ameaças de segurança nos anos seguintes. A 16 de abril de 1638, sob o incentivo da Companhia das Índias Ocidentais, Maurício de Nassau, que administrava os domínios holandeses no Nordeste brasileiro desde o ano anterior, empreendeu um mal sucedido ataque à Bahia. A vitória contra os invasores foi interpretada como resultado da intervenção divina a favor dos luso-brasileiros, na qual Santo Antônio, protetor oficial da cidade, teve papel de destaque. No dia 13 de junho, alguns dias após o episódio, Antônio Vieira pregou o primeiro de seus sermões dedicados a Santo Antônio. Nele o jesuíta conferiu o mérito da vitória sobre os estrangeiros a Deus e ao santo português:

A cidade da Bahia é Cidade do Salvador, e Bahia de Todos os Santos, e assim como, enquanto cidade do Salvador, pertence a defesa da cidade ao Salvador; assim enquanto Bahia de Todos os Santos pertencia a defesa a Santo Antônio. E por quê? Mais admirável ainda é o porquê,

⁷³ A praia onde foi parar a imagem de Santo Antônio era Itapuã e a ermida em questão correspondia à capela da casa da Torre de Francisco Dias d’Ávila. Cf. Ignacio Accioli de Cerqueira e Silva, *Memórias históricas e políticas da província da Bahia*, v. 4, p. 127.

⁷⁴ Jaboatão, *op. cit.*, parte II, livro I, p. 84.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Silva, *op. cit.*, v. 4, p. 129. O mesmo autor esclarece que, na sua época (1836): “não é a imagem que presentemente existe, a mesma encontrada nas praias de Itapuã, por isso que um guardião do convento, reputando-a assaz disforme, a substituiu pela atual, doando a primeira a João de Couros Carneiro.” *Ibid.*

que a mesma resposta. Porque, sendo a Bahia, Bahia de Todos os Santos, a todos os santos pertencia a defesa dela. Logo, se a todos os santos pertencia a defesa da Bahia, por isso a defendeu Santo Antônio, porque Santo Antônio, sendo um só, é todos os santos. Ora vede.⁷⁸

As palavras de Vieira – um “malabarismo teológico”, segundo Evaldo Cabral de Mello – contribuiriam para a construção da imagem militar de Antônio, até então um santo deparador.⁷⁹ Trata-se, contudo, de uma reconsideração de significado. O santo permaneceria como deparador, porém de uma causa maior ameaçada a ser perdida: a soberania.

Em 1645, época em que Pernambuco ainda estava sob domínio holandês, a Câmara baiana encomendou uma missa a ser rezada no altar de Santo Antônio. Justificava-se esta por “ação de graças em razão dos muitos benefícios que esta Cidade tem recebido deste Santo”.⁸⁰ Na ocasião oficializou-se o seguinte compromisso:

(...) e outrossim está acordado nesta Camara que sendo cazo que Deos seja servido Restaurar e Restituir a nosso domínio a Capitania de Pernambuco e as mais da banda do Norte nos obrigamos com Voto perpetuo em todos os annos no proprio dia em que se recuperar a povoação do Recife a se fazer dita Cidade, húa festa solemne no dito Convento de São Francisco com Porção Pregação e Missa Cantada de Canto de Órgão em honra e Louvor de Santo Antonio, e assim mais prometeo, e votou o mesmo Tribunal de mandar fazer ao mesmo húa Imagem de vulto passado, digo vulto vazado toda de prata do mesmo tamanho do que de presente há em seo altar (...).⁸¹

De fato, a promessa foi cumprida. Em 1654, restaurado Pernambuco, realizou-se a dita festa em homenagem a Santo Antônio. Em 1705, os termos desse compromisso foram retomados para justificar o pedido da Câmara junto ao governador para que o santo fosse promovido. Alegava-se que:

(...) hoje mais que nunca necessitamos dos favores do dito santo, não só pelas grandes guerras, que de prezente há em Portugal, senão tambem pelas que se prezume poderá haver na Bahia, e ser o dito santo o primeiro protector desta cidade: me pedia o dito senado, que, em commutação do dito voto, mandasse assentar praça ao glorioso santo Antonio de capitão intertenido do forte de Santo Antonio da barra, donde tinha a de soldado razo (...).⁸²

A promoção foi confirmada por Carta Régia de 1707. Nela, D. João V (1707-1750) determinava que os soldos aos quais o santo faria direito “se aplicarão, ou à festa, em que se celebra o

⁷⁸ Vieira, “Primeiro Sermão de Santo Antônio (1638)”, In: *op. cit.*, p. 35-36.

⁷⁹ Mello, *op. cit.*, p. 275

⁸⁰ “Assento que se fez para haver dizer húa Missa no altar de Santo Antonio que está na Igreja do Convento de São Francisco desta Cidade, aqual hade dizer o Reverendo Padre Vigario Felipe Vinegas, as quartas-feiras do anno”, Apud José Carlos de Macedo Soares, *Santo Antônio Militar no Brasil*, p. 28.

⁸¹ *Ibid.*, p. 29.

⁸² “Portaria do Governador D. Rodrigo da Costa promovendo Santo Antonio de Lisboa a Capitão”, Apud Soares, *op. cit.*, p. 30.

mesmo santo, ou para ornato da sua mesma capela”.⁸³ Da leitura da mesma carta, percebe-se a preocupação real em que a prática do pagamento ao santo pudesse vir a servir outros interesses. Quanto a isso, o rei advertia os oficiais da Câmara: “não deveis fazer semelhantes despesas pela vossa autoridade, sem primeiro me dares conta, pois os efeitos que administrais, são da fazenda real, que não podeis distribuir sem permissão minha”.⁸⁴

A carreira militar de Santo Antônio prosseguiu na Bahia, além da segunda década do Setecentos, recorte temporal contemplado nesta pesquisa.⁸⁵ Por hora, porém, é preciso retornar ao século XVII, quando outras patentes militares foram concedidas ao santo.

Em Pernambuco, onde desde o século anterior a devoção antoniana havia justificado a construção de capelas e conventos, a identificação do santo como protetor e libertador se deu durante as lutas para expulsão dos holandeses, que dominaram a capitania a partir de 1630. Antônio Vieira, no sermão de Santo Antônio de 1638, já aqui citado, suplicara ao santo que libertasse Pernambuco:

Lembrai-vos, glorioso Santo, dos muitos templos e altares em que éreis venerado e servido naquelas cidades, naquelas vilas, e em qualquer povoação, por pequena fosse, e que nos campos e montes onde não havia casa só vós a tínheis. Lembrai-vos dos empenhos e grandiosas festas com que era celebrado o vosso dia e, sobretudo, da devoção e confiança com que a vós recorriam em suas perdas particulares, e do prontíssimo favor e remédio com que acudíeis a todos. O mesmo sois, e não menos poderoso para o muito que para o pouco. Apertai com esse Senhor que tendes nos braços, e apertai-o de maneira que, assim como nos concedeu esta vitória, nos conceda a última e total de nossos inimigos.⁸⁶

Em Pernambuco, tal qual se deu na Bahia, a construção da imagem militar do santo partiu da narrativa de um episódio considerado milagroso. O fato teria ocorrido no engenho Santo Antônio, propriedade de João Fernandes Vieira, reinol que liderava tropas luso-brasileiras durante a Insurreição Pernambucana. Conta-se que, certa manhã de maio de 1645, o zelador do engenho encontrou abertas as portas da capela que sempre trancava a chaves. O ocorrido se repetiu por vários dias. Religiosos e outras pessoas chamadas para presenciar o ocorrido verificaram que, mesmo com a fechadura selada, as portas amanheciam abertas e o selo intacto. Tomou-se isso como um sinal divino. As interpretações, contudo, eram diversas. Para alguns, Santo Antônio convidava a sair campo afora e enfrentar o inimigo; outros entendiam que, ao mostrar suas portas abertas, o santo prometia seu apoio à causa pernambucana; para outros, o santo incitava a abandonar suas casas e buscar refúgio seguro.⁸⁷

⁸³ “Carta Regia de 7 de abril de 1707 confirmando o posto de Capitão a Santo Antonio de Lisboa”, Apud Soares, *op. cit.*, p. 30.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Sobre isso, ver: Soares, *op. cit.*, p. 16-22.

⁸⁶ Vieira, “Primeiro Sermão de Santo Antônio (1638)”, In: *op. cit.*, p. 60.

⁸⁷ Mello, *op. cit.*, p. 276-280.

Conta-se ainda que, no mesmo ano, um segundo sinal teria ocorrido na mesma capela. Na manhã de 13 de junho, dia de Santo Antônio, ao fim da missa por sua celebração, o dossel que ornamentava o altar teria se dobrado milagrosamente diante da imagem do santo.

Outra intervenção teria ocorrido na noite de 16 para 17 de agosto do mesmo ano. Em meio à luta contra os invasores, Fernandes Vieira havia parado com sua tropa no engenho do Curado para descansar. Adormecido, recebera uma “aparição” de Santo Antônio repreendendo-o por ter interrompido a marcha para combater o inimigo. Acordando do sonho, Vieira partiu imediatamente, o que lhe permitiu surpreender e derrotar os holandeses acampados na Casa Forte.

Santo Antônio teria se manifestado ainda mais uma vez por ocasião da batalha da Casa Forte (1645). Conta-se que, na capela do engenho de Fernandes Vieira, a imagem de Antônio suara devido ao cansaço da intercessão que o santo fazia junto a Deus pela vitória dos pernambucanos.

Tais fatos foram tomados como milagrosos sinais do apoio do santo à causa de Pernambuco contra os “hereges” holandeses. Segundo Evaldo Cabral de Mello, “Santo ‘achador’, estava especialmente habilitado a ser o padroeiro do movimento pernambucano. Deus dera o Brasil a Portugal; o batavo herege usurpara-o; Santo Antônio o restituiria a seu dono”.⁸⁸ Na “guerra da liberdade divina”, bordava-se a imagem do santo nas bandeiras das tropas luso-brasileiras. Desde a vitória em Casa Forte, celebrou-se o 13 de junho com festa, missa, procissão e salva de mosquetes e artilharia. Finda a guerra, a Câmara de Olinda manteve tal tradição e confiou ao santo a antiga guarita de João Albuquerque que, localizada na língua de terra que avança em direção a Recife, passou a se chamar Fortaleza de Santo Antônio do Buraco.

Durante a guerra contra os holandeses, Santo Antônio protegera e libertara o povo de Pernambuco. Somente em 1685, trinta e um anos após o fim da Insurreição Pernambucana (1645-1654), foi que ocorreu o primeiro registro do santo como militar na capitania.⁸⁹ Por ocasião da guerra que se promoveu para destruir Palmares, o governador D. João da Cunha Souto Maior mandou assentar praça de soldado a Santo Antônio, com direito a pagamento de soldo ao guardião do Convento franciscano de Nossa Senhora das Neves de Olinda.⁹⁰

A utilização do santo soldado como combatente de quilombo significava a integração de duas de suas facetas, a de guerreiro e a de capitão do mato. Ambas, contudo, consistiam na

⁸⁸ Ibid., p. 275.

⁸⁹ Uma vez que a história desconhece a data do assentamento do santo como soldado na Bahia, a patente pernambucana é a mais antiga que se tem notícia no Brasil.

⁹⁰ Em 1717, D. Lourenço de Almeida, governador de Pernambuco, promoveu Santo Antônio a Tenente. Em 1819, os franciscanos solicitaram sua promoção a Sargento mor, o que lhes foi negada pelo governador Luiz do Rego, alegando ser tal esmola excessiva, pois Santo Antônio era “oficial que nunca morre”. Cf. Fernando Pio, *O Convento de Santo Antônio do Recife e as fundações franciscanas em Pernambuco*, p. 27-28; Soares, *op. cit.*, p. 122-124.

Em 1751, a Câmara de Igarapé, alegando não possuir milícias que justificassem o pagamento de soldo a Santo Antônio, solicitou ao rei D. José I que o santo fosse assentado nos Livros do Senado para que pudesse receber a propina devida a cada um dos vereadores da vila. Em Carta Régia de 23 de novembro de 1754, o rei aprovou tal solicitação e Santo Antônio passou a ser vereador de Igarapé. Cf. Soares, *op. cit.*, p. 124-125.

atualização de uma atribuição mais antiga, a de deparador do que foi perdido. Como guerreiro, o santo devolve a liberdade ameaçada, como capitão do mato, a propriedade fugida. Nas palavras de Luiz Mott:

Ao se incorporar santo Antônio no serviço militar, laçao dos interesses ora da Coroa portuguesa em sua luta contra os estrangeiros hereges, ora dos colonos do Brasil na recuperação de seus escravos fugidos ou na destruição de quilombos, os devotos estavam atualizando seu carisma original de pavor dos infiéis e martelo das heresias.⁹¹

Ainda no período que antecedeu a militarização de Santo Antônio no Rio de Janeiro, local para onde converge o interesse maior deste texto, verificou-se a incorporação de Antônio nas forças militares da capitania da Paraíba do Norte. Aí, também é desconhecida a data do assentamento do santo como soldado. Sabe-se, porém, que, no início do século XVIII, já recebia soldo de soldado raso.⁹² Na época, o governador João de Maya da Gama, a pedido do guardião do Convento de Santo Antônio da Paraíba, expôs ao rei acerca da limitada praça do “Glorioso Santo”. Em resposta, D. João V determinou:

(...) Fui servido haver por bem de que o bem aventurado Santo Antônio vença nessa capitania duas praças de soldado, dobrando-se-lhe a que já tem, para que desta maneira se possam ajudar os seus Religiosos para a sua celebridade e culto do mesmo santo; de que vos aviso para o terdes assim entendido. (...) ⁹³

Não obstante as poucas informações disponíveis sobre o caso paraibano, sua comparação com os processos que ocorreram na Bahia e em Pernambuco permite observar algumas similitudes.

A primeira diz respeito aos fatos que precederam a militarização do santo, aos quais se conferiram aspectos de milagres. No caso da Bahia, o Santo Antônio de Arguim que apareceu de pé na praia; em Pernambuco, a série de acontecimentos tomados como “sinais” de apoio do santo na luta contra os holandeses.

O perigo – fosse francês ou holandês, presente ou iminente, – exigia que o povo se armasse de coragem. Para a sociedade colonial, impregnada de religiosidade, os milagres eram sinais de que a Providência divina estava do seu lado. Sob a proteção dos santos, quem os poderia derrotar?

Uma segunda semelhança pode ser percebida nos documentos que conferiram soldo ou seu aumento ao santo. Ao concedê-los, o rei determinava a finalidade desses vencimentos, ou seja, a promoção de uma devoção, o que poderia ser através da festa dedicada ao santo ou pela manutenção de sua capela. É o que pode ser verificado na Carta Régia de 1707 que promoveu Santo Antônio a capitão na Bahia (“se aplicarão, ou à festa, em que se celebra o mesmo santo,

⁹¹ Luiz Mott, “Santo Antônio, o divino capitão-do-mato”, In: João José Reis e Flávio dos Santos Gomes, *Liberdade por um fio*, p. 117.

⁹² Soares, *op. cit.*, p. 55.

⁹³ “Carta Régia de 13 de dezembro de 1709 ao governador da Capitania da Paraíba do Norte”, Apud Soares, *op. cit.*, p. 57-58.

ou para ornato da sua mesma capela”), bem como a Carta Régia de 1709 que dobrou o soldo do santo na Paraíba (“ajudar os seus Religiosos para a sua celebridade e culto do mesmo santo”).

Uma devoção implica na “sensibilização” de fiéis, num convencimento que apela, sobretudo, ao emocional.⁹⁴ Tal fenômeno, tão próprio à cultura do Barroco em que predominava o discurso da persuasão, foi recurso corrente da colonização portuguesa na qual a união entre a cruz e a espada, compreendia a formação tanto de súditos quanto de fiéis. Dessa forma, a devoção a um santo lusitano, como Antônio, ia ao encontro de tal anseio, pois conjugava “sensibilizações” em relação à religião católica e ao reino português.

No Rio de Janeiro, o processo de militarização do santo seguiria o mesmo caminho. Sendo precedido por um episódio considerado milagroso, a militarização de Santo Antônio conduziu à concessão de soldos para a promoção de sua devoção.

Santo Antônio do Relento, protetor do Rio de Janeiro

No dia 8 de dezembro de 1616 foi inaugurada a capela-mor da igreja do Convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro. Segundo frei Basílio Röwer, a imagem aí colocada deve ter sido a mesma que ocupava o altar simples da antiga ermida do morro e que havia sido transportada na procissão solene por ocasião do lançamento da pedra fundamental, oito anos antes, e da qual, infelizmente, não se possui mais vestígios.⁹⁵

Em 1621, época em que os retábulos originais da igreja haviam sido recém concluídos, o então guardião do convento, frei Luís de Santo André, incumbiu um religioso leigo da casa, considerado “perito nesses trabalhos”⁹⁶, a fabricar uma imagem do santo padroeiro para ser colocada no altar-mor. No primeiro Livro do Tombo Geral da Província da Imaculada Conceição, encontra-se anexado, antes do termo de abertura, um documento sob o título “Notícia da fundação deste Convento do Rio de Janeiro”. No verso deste documento, está registrado: “Em 1621 se collocou a Image de S.º Antonio, o corpo feito p.º hum Relig.º Leigo portr.º, e a Cabeça p.º hum, que pedio hua esmola p.º jantar, como se ve no Cartorio do Convento.”⁹⁷

Apesar desse registro, a tradição acabou por conferir à imagem uma origem de caráter miraculoso. Sobre isso, no início do século XIX, Monsenhor Pizarro escreveria:

Referiram escritos antigos de pessoas dignas de fé, e a tradição constante confirma, que formando um religioso capucho o corpo da existente imagem de S. Antônio, nunca lhe pôde

⁹⁴ Herbert Thurnston, “Devotion”, In: *The Catholic Encyclopedia*.

⁹⁵ Röwer, *op. cit.*, p. 258.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ “Notícia da fundação deste Convento do Rio de Janeiro”, In: *Tombo Geral da Província I*.

ajustar alguma das cabeças, que fizera, por saírem ou maiores, ou menores, da medida: e tocando em certa noite a campainha da portaria, se achara aí a cabeça do santo, que levada com grande admiração dos religiosos, perfeitamente se uniu ao corpo, como obra fabricada por mãos sobrenaturais.⁹⁸

Conforme o ocorrido na Bahia e em Pernambuco – e, certamente, em outros lugares do império – a configuração de um milagre aqui também parece ter se mostrado necessária. Entretanto, por se tratar de uma lenda, é quase impossível determinar quando ela teria sido criada. Do desconhecimento de seu registro no período que antecede a militarização do santo na cidade, paira a dúvida se ela não seria posterior, uma vez que seus relatos escritos conhecidos correspondem ao século XIX.⁹⁹

Construída em terracota, a imagem do santo, representado de forma rígida, não possui a graciosidade das esculturas trazidas de Portugal e mesmo de outras produzidas na colônia. Iconograficamente, foi construída à maneira da maioria das imagens antonianas da América portuguesa: hábito franciscano, cordão com três nós, sandálias e tonsura. Com o braço esquerdo, segura o Menino Jesus, em pé, sobre um livro. Em negação à tradicional crença de que a cabeça e o corpo do santo teriam resultado de dupla autoria, o olhar atento aos detalhes do rosto de Santo Antônio em comparação ao do Menino Jesus permite perceber que os traços fisionômicos, sobretudo olhos e bocas, se assemelham em feitio e expressão. A mão esquerda do santo foi moldada de forma a segurar o livro enquanto a direita, também sobre o livro, sustenta o Menino Jesus. Logo, a imagem não foi feita para segurar outros objetos, seja a cruz ou o lírio, conforme sua iconografia tradicional, e muito menos a espada ou o bastão de sua versão militarizada.

No início do século XVIII, essa imagem já havia sido substituída por outra na capela mor, razão pela qual concluo que, caso a crença de sua origem miraculosa já fosse corrente, ela não teria sido retirada do principal altar da igreja, a não ser que fosse transferida para outro espaço de similar sacralidade ou, então, para um de maior evidência, o que não ocorreu nessa ocasião. A história desconhece o local onde a imagem do santo ficou guardada até sua consagração como herói militar em 1710.

Nessa época, a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro era vista pelas forças europeias como “o prêmio mais desejável, em vista da grande riqueza canalizada através de seu porto, proveniente do ouro de Minas Gerais”.¹⁰⁰ Diante dessa condição, os franceses, que no passado já haviam tentado estabelecer uma colônia na Guanabara, voltaram a atacar. A posição diversa entre Portugal e França na Guerra de Sucessão Espanhola justificava tal ato. Conforme o Livro do Tombo, o ataque não ocorreu de surpresa:

⁹⁸ José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo, *Memórias históricas do Rio de Janeiro*, v. 7, p. 194.

⁹⁹ Tal tradição foi também recontada por Joaquim Manuel de Macedo em “Um passeio pelo Rio de Janeiro” (1862/1863).

¹⁰⁰ Charles Boxer, *A Idade de Ouro do Brasil*, p. 113.

A esta Cidade do Rio de Janeiro chegou hum Pacabote de avizo, que deo noticia em como se preparava em França huã Armada, que se entendia para as partes do Brazil, logo que chegou se compeo [*sic*] esta nova, e no mesmo instante o Governador General desta Praça Francisco de Castro e Moraes se preparou com muito cuidado e diligencia na fortificação da Cidade accodindo as fortalezas, fornecendoas de gente e dos mais aprestos necessarios (...) ¹⁰¹

Após uma frustrada tentativa de penetrarem na baía, cerca de mil e duzentos homens a bordo de seis navios, sob o comando de Jean François Duclerc, desembarcaram nas imediações de Guaratiba. Era 11 de setembro. Guiados por quatro negros fugidos de um engenho na Ilha Grande, os invasores marcharam pelo sertão até alcançar o engenho dos padres jesuítas nas imediações da cidade. Conta-se que, no caminho, teriam passado pela capela de Santo Antônio da Fazenda da Bica e, em afronta ao santo português, deixaram “uma espetada de carne” na mão de sua imagem. ¹⁰²

Ciente de que o inimigo invadiria por terra, a cidade preparou-se para a luta. A narrativa do Livro do Tombo prepara o caminho para a futura vitória, atribuindo caráter de milagre à rapidez com que se cavou uma trincheira nas proximidades do convento:

Logo se pôs a nossa gente no Campo e Igreja do Rozario; tratavaõ de se intrincheirar e com efeito fizeraõ hua boa trincheira desde o pé da Conceição até S.^{to} Antonio, e em todo este vaõ gastarão dous dias, que a não ser por milagre era obra de mais tempo. ¹⁰³

Conta a tradição que, na iminência do ataque, o governador Francisco de Castro Moraes recorreu à intercessão de São Sebastião e Santo Antônio para a proteção da cidade. Ao primeiro coube as praias, ao segundo o campo. Diante do iminente ataque francês, as tropas cariocas recorreram ao soldado Santo Antônio que recebeu do então governador a patente de Capitão de Infantaria. Era 18 de setembro de 1710.

Invocou o Nosso General a S. Sebastião, e a S.^{to} Antonio, encomendando a estes dous grandes Santos obom successo, regimen, e direcção das Armas portuguezas do Rio de Janeiro; e no dias seguinte mandou pedir ao Padre Guardiaõ do Convento de S.^{to} Antonio, que todas as missas daquelle dia se dicessem ao dito Santo por sua tenção, e bom successo da batalha, que se esperava; cuja deligencia taõbem mandou pedir, e encomendar a vários Conventos e Igrejas desta Cidade; e nesse mesmo dia, que foi véspera do conflictio mandou onosso dito General a Santo Antonio huã Patente de Capitaõ de Infantaria pago passando de Soldado razo, que até então era; e o intitulou General do Exercito nos Campos, e a S. Sebastião nosso Padroeiro nas praias. ¹⁰⁴

¹⁰¹ “Relaçam da Batalha que os Francezes deraõ na Cidade do Rio de Janeiro aos 19 de Setembro de 1710 em que ficaraõ vencidos”, In: *Tombo Geral da Província I*, f. 141v. Esse relato foi escrito logo após o episódio da invasão francesa de 1710, pois na época de sua redação Duclerc ainda se encontrava vivo: “O General está no Collegio, como fica dito, bem assistido, e mais alguns Cabos, e homens de mais porte, que fazem treze, ou quatorze.” *Ibid.*, f.143v.

¹⁰² José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo, *O Rio de Janeiro nas Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro*, v. 1, p. 105.

¹⁰³ “Relaçam da Batallha..”, In: *op. cit.*, f.142.

¹⁰⁴ *Ibid.*

Conforme o documento, Santo Antônio já era soldado no Rio de Janeiro. Como na Bahia, aqui também se desconhece quando seu assentamento tenha ocorrido.

Alguns anos antes, em 1705, o General Sebastião da Veiga Cabral, em passagem pelo Rio de Janeiro, havia ofertado um bastão a Santo Antônio, como agradecimento “quando com seu patrocínio triunfou do Castelhana” na Colônia do Sacramento.¹⁰⁵ Diante dos preparativos para a peleja contra os franceses, o Provincial frei Serafino de Santa Rosa mandou o bastão ao governador para que este lutasse em posse do objeto abençoado. Castro Morais, porém, após colocar o bastão sobre a cabeça e beijá-lo, o enviou de volta ao Provincial, solicitando que a imagem de Santo Antônio fosse colocada sobre a muralha do convento com o dito bastão nas mãos, para que daí o santo comandasse a luta.¹⁰⁶ Os religiosos obedeceram a ordem, porém não colocaram sobre o muro a nova imagem da capela mor. Santo Antônio foi representado pela antiga imagem, a qual estaria reservada um local de projeção na cidade.

Na manhã de 19 de setembro, a cidade foi atacada. Uma vez no núcleo urbano, Duclerc rapidamente ganhou campo em direção ao litoral, encontrando, porém, resistência dos regimentos formados pela milícia local, escravos e estudantes do Colégio da Companhia. No conflito que se deflagrou, diz o relato do Tombo que “foi a nossa gente mais afortunada, porque tinhaõ por si a razão, a justiça, e os Santos Capitaens.”¹⁰⁷ Enquanto a luta acontecia, os religiosos tocavam os sinos das igrejas, incentivando a defesa da cidade. No mesmo dia, os sinos anunciaram a capitulação dos franceses.

A vitória foi festejada por todos os conventos e igrejas da cidade e, como não poderia faltar na sociedade barroca, “por concluzaõ huã grande, e solemne procissaõ em acçaõ de graças, que sahio da Séé”.¹⁰⁸ A imagem de Santo Antônio, da muralha do convento, passou a ocupar o frontispício da igreja, colocada de forma a lembrar a cidade a vitória conquistada pela intervenção do santo e sua presença de forma a protegê-los de novos perigos. Diante dela, passou-se a manter sempre acesa uma lamparina durante a noite. Em 1779, com a reforma da entrada da portaria, construiu-se o nicho onde está a imagem até os dias de hoje. Por ficar do lado de fora da igreja, a imagem ficaria conhecida como Santo Antônio do Relento ou Santo Antônio da Garoa.¹⁰⁹ (Fig. 1)

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Röwer, *op. cit.*, p. 267

¹⁰⁷ “Relaçam da Batallha...”, In: *op. cit.*, f.142v.

¹⁰⁸ *Ibid.*, f. 144.

¹⁰⁹ Soares, *op. cit.*, p. 67.



Figura 1 – Santo Antônio do Relento. Foto do autor.

Embora não seja interesse maior desse estudo se deter na questão das invasões francesas à cidade, devo aqui acrescentar que a defesa local diante do ataque promovido por René Duguay-Trouin, em setembro de 1711, não teve o mesmo êxito do ano anterior, sendo a cidade saqueada e o convento invadido. No Livro do Tombo Geral da Província, o registro relativo à invasão de 1711 é menos rico em detalhes do que o de 1710. Seu texto revela tristeza diante do ocorrido:

Quem dicera que depois de tanta alegria como se vê, e pode considerar a relação passada, havíamos experimentar no seguinte anno tanta perda, tanta molestia, e tanta tristeza, e que tendo nós entãõ hum dia de tanta gloria, tivéssemos agora hum de tanta pena, de tanta trevoada e escuridaõ.¹¹⁰

Curiosamente, em 1711 o cronista não registrou palavra sequer sobre o saque ao convento e nem a respeito de Santo Antônio. Houve apelo pela proteção do santo militarizado como no ano anterior? Foi sua imagem colocada em local de destaque durante o ataque de Duguay-Trouin? São questões sem respostas na documentação do convento.

Não obstante a derrota de 1711, a participação de Santo Antônio na vitória de 1710 não ficou esquecida. Em Carta Régia de 21 de março de 1711, D. João V confirmava a promoção de Santo Antônio à patente de capitão que ocorrera na véspera da invasão de Duclerc.

¹¹⁰ “Relaçam da segunda entrada que fizeraõ os Francezes nesta Cidade do Rio de Janeiro aos 12 do mes de Setembro de 1711”, In: *Tombo Geral da Província I*, f. 144v.

Provedor da Fazenda da Capitania do Rio de Janeiro Eu El Rey Vos Imvio muito Saudar. Havendo Visto o q me escrevestes em Carta de trese de Novembro do anno paçado em Como nas Vesperas do asalto que deram os Francezes nessa Praça Achandosse o Povo della em Grande Comfuzão Vendo tam Visinho o Inimigo e tão imtrepido se Recorrera tambem aos Sanctos e Se mandara nesta ocasiam Sentar Praça de Capitam tendoa ja de Soldado o Glorioso Sancto Antonio mostrando se q neste conflicto desempanhara bem a abrigação de Seu posto. Me pareceo dizervos fui servido de aprovar esta Praça que se deu a Sancto Antonio de Capitam de Infantaria Com declaração q aimportancia destes Soldos se apliquem para a Sua festa e ornato da Sua Capella Cujos Soldos ham de ser os mesmos que se pagam a dinheiro aos mais Capitans (...).¹¹¹

Como determinado pelas cartas dirigidas à Bahia (1707) e à Paraíba (1709), também a Carta Régia que confirmou a promoção de Santo Antônio no Rio de Janeiro confirmava o interesse da Coroa em promover a devoção ao santo lisboeta por meio de sua festa e da manutenção de sua capela. O apoio, o incentivo a uma determinada devoção significava a difusão de um exemplo a ser seguido, um “modelo imitável”.¹¹²

Antônio, como santo e como português, significava, um duplo modelo a ser imitado – modelo de fé e de coragem. Era cristão, que se fez menor em pobreza e obediência, e era súdito fiel, que não temia pegar em armas para defender a terra em que nascera.

Em terras fluminenses, a carreira militar de Santo Antônio continuou nos próximos anos. Em 1810, o príncipe regente D. João, devoto ao santo, o promoveu a sargento-mor e, em 1814, a tenente-coronel. Somente com a República, o santo deixou de receber soldo.

Referências bibliográficas

AGUIAR, José Pinto de. *Santo António de Lisboa*. Lisboa: Sociedade Astória, 1952.

ARAUJO, José de Souza Azevedo Pizarro e. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. v. 7. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945-1951.

_____. *O Rio de Janeiro nas Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro*. v. 1. Rio de Janeiro: INEPAC, 2008.

BOXER, Charles R. *A idade de ouro do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

¹¹¹ Apud Soares, *op. cit.*, p. 80.

¹¹² André Joulles, “Legenda”, In: *Formas simples*, p. 40.

_____. *A Igreja militante e a expansão ibérica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRASIL. Ministério da Educação. “Tombo dos bens pertencentes ao Convento de Nossa Senhora do Carmo, na capitania do Rio de Janeiro”. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 57, 1939, p. 235-236.

_____. Ministério da Justiça. *Tombos das cartas das sesmarias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1967.

BRITO, Fernando Tomás de. *Vida e milagres de Santo Antônio*. São Paulo: Artpress, 2001.

THURNSTON, Herbert. “Devotion”. In: *The Catholic Encyclopedia*. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/>> Acesso em: 23 ago. 2018.

FAZENDA, José Vieira. “Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo 88, v. 142, 1920.

FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do Rei*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

JABOATÃO, Antônio de Santa Maria (OFM). *Novo Orbe Seráfico Brasílico*: crônica dos frades menores da província do Brasil. (1761). Rio de Janeiro: IHGB, 1858-62.

JOLLES, André. *Formas simples*. São Paulo: Cultrix, 1976.

LEGENDA “Assidua”. In: *Fontes Franciscanas III*: Santo António de Lisboa. v. 1. Braga: Editorial Franciscana, 1998. p. 27-100.

LE GOFF, Jacques. (Dir.) *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

_____. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LISBOA, Marcos de (OFM). *Crônicas da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.

MARQUES, João Francisco. *A parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668)*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica / Centro de História da Universidade do Porto, 1989.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro veio*. São Paulo: Alameda, 2008.

MOTT, Luiz. “Santo Antônio, o divino capitão-do-mato”. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. (Org.) *Liberdade por um fio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 110-138.

PIO, Fernando. *O Convento de Santo Antônio do Recife e as fundações franciscanas em Pernambuco*. Recife: Diário da Manhã, 1939.

RÖWER, Basílio (OFM). *O Convento Santo Antônio do Rio de Janeiro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

RUIZ, Roberto. *Antônio*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SANTOS, Rafael Brondani dos. *Martelo dos Hereges: militarização e politização de Santo Antônio no Brasil colonial*. Niterói, 2006. 160 p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense.

SILVA, Cesar Augusto Tovar. *A plasticidade de Santo Antônio: devoção, imagens e cultura barroca no Rio de Janeiro colonial*. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira e. *Memórias históricas e políticas da província da Bahia*. Bahia: Typ do Correio Mercantil, 1836.

SOARES, José Carlos de Macedo. *Santo Antonio de Lisboa militar no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1942.

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

_____. “Santo Antônio na América Portuguesa: religiosidade e política”. *Revista USP*, São Paulo, n. 57, p. 28-37, mar./mai. 2003.

VIEIRA, Antônio (SJ), *Santo Antônio, luz do mundo: nove sermões*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 93-116.

Manuscrito

Tombo Geral da Província I. Arquivo da Província Franciscana da Imaculada Conceição.

O 1º Seminário Tridentino do Brasil é o do Rio de Janeiro

Edvino Alexandre Steckel (PUC-Rio)

Procurando, primeiramente, ter uma visão da situação dos seminários em Portugal, Espanha e vizinhanças européias, afim de entender sob quais modelos estes poderão surgir no Brasil, ou melhor, no Rio de Janeiro. Pode-se dizer, quanto aos “Seminários Tridentinos”¹¹³ em Portugal, que estes chegaram ao limiar do século XIX alcançando o número de 13 estabelecimentos, sendo que 5 destes foram fundados no século XVIII e os outros 8 ainda entre os séculos XVI e XVII. Na verdade, trata-se de uma página também sofrida da história da Igreja portuguesa pelas dificuldades¹¹⁴ inúmeras encontradas, seja na fundação e desenvolvimento primeiro, seja

¹¹³ Fundados a partir do “Decretum De Reformatione” (15 de julho de 1563), do Concílio de Trento (1545-1563), promulgado sob o Papa Pio IV, na sessão XXIII, cânon XVIII iniciado pelas palavras “Cum adolescentium aetas”, que estabeleceu a fundação em cada Diocese de seu próprio Seminário, tanto quanto fosse possível. Cf.: G. ALBERIGO – J. A. DOSSETTI – P. P. JOANOU – C. LEONARDI – P. PRODI, ed., *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 750-753; H. JEDIN, “L’importanza del decreto tridentino sui seminari nella vita della Chiesa”, em *Seminarium* 15 (1963) 396-412; id, *La Conclusione del Concilio di Trento (1562-1563). Uno sguardo retrospettivo a quattro secoli di distanza*, Roma 1964. J. A. O’DONOHOE, *Tridentine Seminary Legislation. Its sources and its Formation*, Louvain 1957; BRASSELL, *Praeformatio Reformationis Tridentinae de Seminariis Clericorum*, Roehampton 1938; C. SANCHEZ ALISEDA, *La doctrina de la Iglesia sobre los Seminarios desde Trento hasta nuestros días*, Granada 1942; id, “Los Seminarios Tridentinos”, em *Razón y Fe* 131 (1945) 189-201; P. DELATTRE, “Les Jésuites et les Séminaires”, em *Revue d’Ascétique et de Mystique*, Paris 1953, 20-43; J. J. MARKHAM, *The Sacred Congregation of Seminaries and Universities of Studies*, Washington 1957. Entre outras obras que enfocam o clero com acento na formação que receberam e ainda dando notícias do ambiente de formação deste período indicam-se: P. TELCH, “La Teologia del Presbiterato e la formazione dei preti al concilio di Trento e nell’epoca post-tridentina”, em *Studia Patavia* 18 (1971) 343-389; P. MARCHISANO, “L’evoluzione storica della formazione del clero”, em *Seminarium* 25 (1973) 299-319; G. ANSTRUTHER, *The Seminary Priests. A dictionary of the Secular clergy of England and Wales (1558-1850)*, I: *Elizabethan 1558-1603*, Durham 1968.

¹¹⁴ Nem de longe este quadro de dificuldades se reduz a experiência portuguesa, pode-se apontar falimentos em toda parte, especialmente na falta de indivíduos carismáticos ou quando as resistências socioeconômicas se faziam demasiadas, cf.: A. SAMARITANI, “Tentativi seicenteschi per un seminario a Comacchio”, em *Ravennatensia* III, Cesena 1973, 115-119; M. MARCOCCI, *Le origini del collegio della Beata Vergine di Cremona, istituzione della Riforma cattolica (1610)*, Cremona 1974; G. GORDINI, “La formazione del clero faentino secondo i sinodi dei secoli XVI e XVII”, em *Ravennatensia* III, Cesena 1973, 169-181; I. M. OLAIZOLA ARRIETA, “El decreto tridentino sobre seminarios y su repercusión en la diócesis de Oviedo”, em *Hispania Sacra* 16 (1963) 347-371. Logo, no mundo Português, injustificável é o desleixo governamental do Padroado, e mesmo eclesiástico, em não aplicar as dízimas no incremento do clero, não obstante, estas negligências atinjam também muitos outros ambientes. Em contrapartida, verifica-se nos territórios onde abundavam as heresias uma reação do clero em favor dos Seminários: “Com’è ovvio, daprima ci si interessò del clero dei paesi infestati dall’eresia: “Fin dal 1548 la Formula reformationis di Carlo V prevedeva la restaurazione delle scuole, che egli denominò seminari”, cf.: L. WILLAERT, “Il Clero Diocesano: I Seminari”, em A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa, La Restaurazione Cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*, XVIII/1, Torino 1988, 103 e continua na nota 10 a respeito do uso de Carlos V da palavra seminari: “scholae seminaria sunt

na perseverança ou sustento integral¹¹⁵ da dita instituição. Na Espanha¹¹⁶, apesar de enfrentar, por vezes, dificuldades símiles, até o fim do século XVI já havia 20 seminários fundados, 8 no século XVII e 17 no século XVIII, fazendo um total de 45 até 1816¹¹⁷.

A ausência de modelos¹¹⁸ abalizados era um obstáculo a mais no surgimento dos seminários, mesmo que Pio IV tenha dado o primeiro exemplo, fundando em 1564 o Seminário

non praelatorum tantum et ministrorum Ecclesiae [...] De earum restauratione magna cura habenda est”, citado por A. DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Revolution*, I, Paris 1912; L. von PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, VII, trad. Ital., Roma 1910-34, 328s.

¹¹⁵ Por sustento integral se entenda não só as despesas econômicas de construção, manutenção e salários dos que lá trabalhassem, mas a dificuldade de achar pessoas preparadas para regerem a instituição segundo as indicações tridentinas, ou ainda um trabalho vocacional de convocação inexistente tornando magras as fileiras dos aspirantes. Cf.: M. GOMES, “Aspectos Sociológicos da Vida Religiosa do Alentejo ontem e hoje. O Clero Arquidiocesano de Évora”, em *Brotéria* 83 (1966) 182-196.

¹¹⁶ O Concílio de Trento foi logo publicado nos reinos católicos como lei a ser observada. Na Espanha, foi publicado por carta Real de Filipe II, em 12 de julho de 1564, sendo evidentemente publicado com todas as determinações sobre a ereção e manutenção dos Seminários, tanto é que percebendo um certo retardamento no cumprimento do que fora ordenado, o Rei insistiu em várias ocasiões nesta matéria, confiando ao Conselho Real o cumprimento das disposições já dadas para que os Seminários fossem eretos. Isto é o que se verifica nas Leis de 1586 e 1608 sobre esta temática e que deveriam ter tido uma incidência maior sobre o Governo Português, dada a união das Coroas. Outro forte impulso vem pela Carta Régia de 27 de maio de 1721. Tanta era a atenção dada aos Seminários que havia intervenções diretas da Santa Sé para regular os costumes dos seminaristas, cf.: a bula de Inocêncio XIII, “Apostolici Ministeri”, de 13 de maio de 1723, mandada “observar e cumprir” pelo Decreto Real de 9 de março de 1724, onde se ordenou que os seminaristas, na Espanha, ainda que devam sempre servir, enquanto clérigos, as procissões das catedrais, só o deveriam fazer caso estas fossem gerais ou para todo o clero, sendo derogados todos os costumes em contrário.

¹¹⁷ Segundo a “Lista de los seminarios existentes en España” publicado nas páginas 142 e 143 da *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Bilbao 1930, chega-se ao final do século XVIII com 44 Seminários fundados. Em 1804 já haveria 45 Seminários com a fundação do Seminário S. Fernando na Diocese de Orense, mas, segundo os autores que se seguem, só em 1816 se alcança a soma de 45 Seminários. Cf.: C. SANCHEZ ALISEDA, *La doctrina de la Iglesia sobre los Seminarios desde Trento hasta nuestros días*, Granada 1942; id, “Los Seminarios Tridentinos”, em *Razón y Fe* 131 (1945) 189-201; J. GOUJ, “Boletín Bibliográfico sobre Universidades, Colegios y Seminarios”, em *Hispania* 9 (1956) 429-448.

¹¹⁸ Antes do Concílio de Trento os seminários não existiam, ou seja, como os estudos universitários não eram acessíveis a todos os clérigos, procurava-se remediar a questão com a possibilidade dos candidatos viverem junto a párocos experimentados que depois deveriam apresentá-los aos Bispos, aprovando-os segundo seus critérios, chegando a ponto de, quando direcionados a regiões rurais, apenas ser verificado se os candidatos seriam capazes de “cantar a Missa em Latim”, somando a isto uma certa capacidade do candidato de perseverar diante das promessas de castidade e obediência a serem realizadas. Solução também paliativa eram as pequenas moradias junto das catedrais ou dos conventos e mosteiros masculinos, isto acontecia diante de Bispos zelosos que chegavam a formar cursos especiais dirigidos normalmente por religiosos, entretanto eram insuficientes, pouco uniformes, assim foi também no Rio, quando se tratava de clero nativo, até a fundação do Seminário São José pelo seu 4º Bispo, D. Fr. Antônio de Guadalupe. “Se il candidato al sacerdozio non seguiva i corsi di qualche univerità, godendo della libertà degli altri studenti, riceveva presso un prete qualunque un’istruzione sommaria sulla liturgia e quasi nessuna formazione dogmatica e morale”, cf.: A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa, La Restaurazione Cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*, XVIII/1, Torino 1988, 100, n. 3; A. DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Revolution*, I, Paris 1912, 147; E. HALKIN, “La formation du clergé catholique après le concile de Trente”, em *Miscellanea Historiae Ecclesiastica*, III, Louvain 1970, 109-125.

Romano¹¹⁹ e confiando sua direção aos jesuítas¹²⁰, este, como o em seguida fundado por São Carlos Borromeu em Milão¹²¹, restavam longe da metrópole Portuguesa, não obstante a participação ativa do Arcebispo de Braga no Concílio de Trento¹²², citado aqui como referencial maior, uma vez que o Bispo do Brasil fora dispensado de participar da Aula Conciliar¹²³.

¹¹⁹ Como exemplos remotos, mas a ponto de terem sido referência até para as decisões conciliares e por consequência influenciando na fundação de Pio IV, seriam os colégios universitários de Montaigu e Alcalá; os colégios episcopais de Tortona, Granada, Tortosa e Valência; os colégios romanos Caprânica (1475-1476) e Nardini (1480); o exemplo vizinho de S. João de Avila que havia projetado um modelo de colégio unindo formação espiritual e cultural, cf.: A. DE LA FUENTE GONZÁLEZ, “El B. Maestro Ávila y los Seminarios tridentinos”, em *Maestro Avila* 1 (1947) 153-71; J. ESQUERDA BIFET, “Escuela sacerdotal española del siglo XVI: Juan de Avila (1499-1569)”, em *Anthologia Annua* 17 (1970) 133-185; R. ARCE, *San Juan de Avila y la reforma de las Iglesias en España*, Madrid 1970. Como exemplos próximos para a origem dos Seminários seriam os colégios dos jesuítas, não em primeiro lugar o Romano, voltado para títulos acadêmicos, mas sim o Colégio Germânico (1552), fundado por Santo Inácio a pedido do Cardeal Morone como um instituto para a formação de bons sacerdotes alemães, cf.: P. SCHMIDT, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552-1914)*, Tübingen 1984. Junto ao testemunho dos colégios romanos esplendia o decreto XI da *Reformatio Angliae* (1556) do Cardeal Reginaldo Pole, onde ordenava que cada Igreja Catedral tivesse a sua escola para os jovens clérigos, preferivelmente pobres, cf.: A. DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Revolution*, I, Paris 1912. Inspirava-se na Escola de Acólitos aberta em Verona por Gibert, oferecendo um modelo jurídico de atuação já prescrito pelo Sínodo Nacional (italiano) de 1555 “ut in cathedralibus certus initiatorum numerus educetur, ex quo, tamquam ex seminario, eligi possint, qui digne ecclesiis praeficiantur”. De outro lado, Pio IV havia apreciado o decreto do Cardeal Pole, caso contrário, não teria enviado cópias, impressas a seu pedido, ao Concílio em janeiro de 1562. Os méritos não recaem só sobre o Cardeal Pole, pois também Morone, idealizador do Colégio Germânico, encorajou a assembléia conciliar a aprovar a obrigação de em cada Diocese ser instituído um Seminário, cf.: WETZER UND WWELTE, *Kirchenlexikon*, Freiburg/Br., III, 1882-1901, 615.

¹²⁰ Os jesuítas, com suas positivas experiências colegiais, tiveram suma importância no processo de amadurecimento da idéia de Seminário, mas antes ainda, estiveram entre os precursores, sendo o próprio Santo Inácio um pioneiro ao abrir em 1546, o primeiro “Colégio para a formação de seus clérigos e estudantes locais” em resposta imediata ao que fora decidido no decreto reformista “Super lectione et praedicatione”, V sessão, de 17 de junho de 1546, cf.: A. GALUZZI, “Appendice I: Formazione del clero: tentativi pre-tridentini e l’istituzione del seminario” em A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa, La Chiesa all’epoca del Concilio di Trento (1545-1563)*, XVII, Torino 1988, 645-58.

¹²¹ Cf.: C. MARCORA, “S. Carlo e il Seminario”, em *Diocese di Milano* 5 (1964) 642-647; H. WATRIGANT, *Les Exercices spirituels à la naissance des séminaires. Recherches historiques sur leur part d’influence*, Enghien 1912; R. MOLS, “Saint Charles Borromée”, em *Nouvelle Revue théologique* 79 (1957) 605. Mons. Pizarro cita as palavras de S. Carlos Borromeu por ocasião da instituição do seu Seminário: “Sunt igitur ea potissimum de causa Seminaria, erecta, ut in iis boni, strenuque operarii ad curationem animarum, quas suo sanguine pretiosissimo Christus redemit, instituantur; et quidem adolescentes (qui ob aetatem, cum tenera sit, et proclivior ad voluptates, et flexibilis etiam ad bonarum rerum impressiones admittendas, in operibus virtutum erudiri debent) ut eam vitae perfectionem adipiscantur, quae in iis, qui Doctores populorum futuri sunt, elucere debet, et superioribus disciplinae legibus coercendi” e continua citando o que o Concílio Provincial de Aquiléia, Part. III, Cap. I, celebrado em 1569, manifestava sobre o Seminário: “Seminariorum institutionem, conservationem, et promotionem in Ecclesia Dei summe fructuosam, qua Clericalis militiae propagatur ordo, et progressio, tantopere necessariam esse constat, ut stare Ecclesiastica disciplina sine illorum subsidio, et adminiculo vix possit”. Cf.: José de Souza Azevedo PIZARRO E ARAÚJO, *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*, v. VII, c. XV: Dos Seminários, e Aulas públicas para instrução da mocidade, Rio de Janeiro 1948, 173-174, n. 178.

¹²² M. de OLIVEIRA, “A presença de Portugal em Concílios Ecumênicos”, em *Seleção Documental*, LIX, Lisboa 1962.

¹²³ Cf.: Breve do Papa Pio IV, “Cum sicut nobis nuper”, pelo qual, a instância de el-Rei D. Sebastião, concedeu, aos Arcebispos: de Goa, de Cochim, de Malaca, de São Salvador, do Brasil, do Funchal “e das mais Ilhas e domínios distantes de Portugal”, a faculdade “para que fossem absolvidos de irem assistir” ao Concílio de Trento. Dado em Roma, 1561 Abril 24. Cf.: ANTT, Bulas, Maço 27, nº 20. O Brasil, juntamente com estas outras Dioceses do ultramar eram considerados territórios demasiadamente longínquos para se exigir sua participação que inclusive colocava tais Bispos em sério risco de vida, dada a necessidade de longas viagens, é o que se pode

Resta ainda delinear o Seminário Tridentino propriamente dito. Para isto, nada melhor que haurir do próprio decreto tridentino¹²⁴, que indicava a urgência em todas as Dioceses de instituir esta espécie de colégio episcopal¹²⁵ para a formação específica do clero secular¹²⁶, privilegiando

verificar também pelo Breve do papa Pio V, “Exigit incumbentis nobis”, pelo qual concebe ao Arcebispo de Goa e aos Bispos do Brasil, de Cochim, de Malaca e de Cabo Verde, por tempo de dez anos, a faculdade de “dispensar em diversos casos, censuras e irregularidades”. Dado em Roma, 1569 Agosto 4. ANTT, Bulas, Maço 28, nº 56.

¹²⁴ Sessão XXIII, decreto *De Reformatione*, cân. XVIII, *Cum adolescentium aetas*, e haurir também de algumas páginas que relatam o caminho percorrido para a promulgação deste cânón XVIII e de sua execução. Cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 750-753; C. J. HEFELE – J. HERGENRÖTHER – H. LECLERCQ – P. RICHARD – A. MICHEL, *Histoire des Conciles*, X, Paris 1907, 501-505; A. DEGERT, “La question des séminaires au concile de Trente”, em *Études* 127 (1911) 619; H. JEDIN, “L’importanza del decreto tridentino sui Seminari nella vita della Chiesa”, em *Seminarium* 15 (1963) 396-412; J. A. O’DONOBOE, “The Seminary Legislation of the Council of Trent”, em *Il Concilio di Trento e la Riforma tridentina*, Roma 1965, 157-172. Este último autor remonta ao pontificado de Paulo III, que havia instituído uma comissão para atuar reformas, inclusive abordando a problemática da formação do clero. Ressalta como fundamentos para a compreensão desta instituição a ereção do colégio Germânico, o esquema legislativo redigido pelo Cardeal Pole para o clero inglês, e o Pe. Claudio Le Jay, Jesuíta, que desde 1542-1545 e ainda no início do Concílio patrocinava a criação de Seminários Episcopais. Vale ainda observar que o Cardeal de Lorena foi ativo na comissão de redação do decreto, cf.: A. DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu’à la Revolution*, I, Paris 1912, 41s. Outrossim, sabe-se que existia em Roma uma comissão cardinalícia, presidida pelo Carmelengo, cuidando dos estudos na universidade da cidade, e foi baseando-se nesta que Sisto V criou a “Sagrada Congregação dos Estudos”, com seu campo de domínio amplamente definido pela Constituição “Immensa” de 22 de janeiro de 1588, ficando subordinados a esta todas as Universidades Católicas e Seminários.

¹²⁵ A idéia de “seminario clericorum” era demasiada recente, a primeira vez que aparece no Concílio de Trento é já no cânón VI da sessão XXIII em um contexto onde é tido como uma das possíveis origens dos candidatos para o recebimento das ordens maiores: “nisi beneficium ecclesiasticum habeat, aut, clericalem habitum et tonsuram deferens alicui ecclesiae ex mandato episcopi inserviat, vel in “seminario clericorum”, aut in aliqua schola vel universitate de licentia episcopi, quasi in via ad maiores ordines suscipiendos versetur”: cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 747, linhas 6-10. Havia a clara idéia de fazer algo distinto do que já havia, mas a linguagem era antiga, a idéia era de constituir um local só para os candidatos ao sacerdócio, com estudos direcionados para este fim, e não viver em um lugar reservado e ao mesmo tempo freqüentar alguma universidade. Também havia clareza que tal lugar não poderia ser interno a uma universidade ou colégio existente. Logo, o modelo mais próximo subsistia em algumas escolas episcopais da época, onde os candidatos viviam e estudavam compartilhando um mesmo ideal. “[...]sancta synodus statuit, ut singulae cathedrales, metropolitanae atque his maiores ecclesiae pro modo facultatum et dioecesis amplitudine certum puerorum ipsius civitatis et dioecesis, vel eius provinciae, si ibi non reperiantur, numerum in collegio, ad hoc prope ipsas ecclesias vel alio in loco convenienti, ab episcopo eligendo, alere ac religiose educare et ecclesiasticis disciplinis instituere teneantur”. Cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 750, linhas 30-36. Segue Mons. Pizarro introduzindo suas poucas páginas sobre o Seminário São José: “Haviam estabelecido, e ordenado os padres de Trento na Sess. 23, Cap. 18 de Reform. (repetindo a Constit. de Alexandre III p. 2 Cap. 18, e o Cap. 11 do Concílio Lateran. 2º) que as igrejas catedrais, e metropolitanas, e outras maiores fôssem obrigadas a manter em colégio, e a educar na religião e disciplinas eclesiásticas, certo número de meninos, como permitissem a possibilidade, e extensão das dioceses: porquanto a tenra idade dos jovens, sem direção, propensa sempre a seguir os deleites mundanos, se não é inclinada desde os primeiros anos à piedade, e religião, ou nunca, ou sem grande, e particular auxílio de Deus, persevera perfeita no estado católico”. Cf.: José de Souza Azevedo PIZARRO E ARAÚJO, *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*, v. VII, c. XV: Dos Seminários, e Aulas públicas para instrução da mocidade, Rio de Janeiro 1948, 173.

¹²⁶ Uma formação cujo centro fosse uma “vida pia preparatória para o estado sacerdotal”, reservando os candidatos dos contágios do mundo: “Cum adolescentium aetas, nisi recte instituat, prona sit ad mundi voluptates sequendas, et, nisi a teneris annis ad pietatem et religionem informetur, antequam vitiorum habitus totos homines possideat, numquam perfecte ac sine maximo ac singulari propemodum Dei omnipotentis auxilio in disciplina ecclesiastica perseveret: [...]alere ac religiose educare et ecclesiasticis disciplinis instituere teneantur”, cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 750, linhas 26-30 e 35s.

os órfãos¹²⁷ e assumindo-os desde os doze anos¹²⁸. A força deste decreto não vem só de sua autoridade conciliar, mas, além de ter sido construído sobre vastas experiências particulares, deu origem a uma estrutura que pretendia sanar o desastrosos estado do clero da época¹²⁹, e por isso veio ao encontro do impulso reformista que perpassava a Igreja, sendo objeto de ardente

¹²⁷ Por órfãos entenda-se “jovens desprovidos de bens”, sendo impossível para seus familiares pagar-lhes os estudos, portanto: “nascidos de legítimos genitores e preferivelmente pobres”, reunidos em um colégio, cujo ordenamento administrativo e financeiro fora fixado pelo Concílio. É preferencialmente para os “pauperum filius”, mas não exclusivamente “tamen[...] modo suo sumptu alantur”. Citando melhor o célebre cânon XVIII, *Cum adolescentium aetas*: “Pauperum autem filios praecipue eligi vult, nec tamen ditiorum excludit, modo suo sumptu alantur et studium prae se ferant Deo et ecclesiae inserviendi”, cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 750, linhas 39-41.

¹²⁸ “In hoc vero collegio recipiantur, qui ad minimum duodecim annos”, cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 750, linha 36.

¹²⁹ Não obstante a História do Clero do século XVI esteja ainda por ser escrita, alguns trazem a tona uma visão pessimista como a de J. ORCIBAL, *Les origines du jansénisme*, II, Louvain-Paris 1947, 5-9. Outros se aventuram por uma visão lá e cá otimista ou mais equilibrada, reportando-nos a uma compreensão da lógica complexa daquele século. Todavia, aqui nos interessa permanecer em diálogo com certas fontes principais, como o relatório entregue ao Papa Paulo III, no dia 9 de março de 1537, pela comissão de nove cardeais constituída pelo mesmo Papa para dar impulso a Reforma, ou ainda, o esquema preparado por dez Padres do Concílio de Trento encarregados do decreto final sobre a reforma. Cf.: A. DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Revolution*, I, Paris 1912, 2s e 6s; L. von PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, V, trad. Ital., Roma 1910-34, 103-115; *Concilium Tridentinum*, IV, 11s, 26. Para ulteriores aprofundamentos, após ter consultado o texto fonte de R. MOLS, *Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIV^e au XVIII^e siècle*, 3 v. Gembloux-Louvain 1950-56, ainda servem de guia seguro nesta empresa três autores: V. CARRIÈRE, *Introduction aux Études d'Histoire ecclésiastique locale*, 3 v., Paris 1930-36; G. LE BRAS, “Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France”, em *Bibliothèque de l'Éc. des Histoire Études*, Paris 57 (1942, 1945) 2 fasc.; L. FEBVRE, “Une sociologie de la pratique religieuse”, em *Annales, Économie, Sociétés, Civilisation*, 1 (1946) 350s. Para uma análise palpável da dramática falta de formação do clero, cf.: L. E. HALKIN, “La compétence criminelle des tribunaux ecclésiastiques liégeois au début du XVII^e siècle”, em *Annales d'histoire liégeoise* 5 (1956) 761-802. Havia todo um esforço para que o clero fosse melhor preparado, sendo de uso comum a máxima: “Poucos mas bons sacerdotes”, cf.: a observação de Inocêncio XI e o juízo de Saint-Cyran, em ORCIBAL, *Relazioni del Congresso di Roma del 1955*, v. 5, Firenze 1955, 121, n. 2. Sem dúvida, fruto do espírito reformista de Trento: “sacra Synodus censet super effrenato sacerdotum numero quos hodie turba contemptibilis reddit”, citado por A. DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Revolution*, I, Paris 1912, 14, n. 4. Para que não se pense que este quadro desastrosos se reduzia aos Padres, basta conferir os depoimentos conciliares sobre grande soma de Bispos que além de simoníacos, nem sequer residiam em suas Dioceses, como por exemplo o memorial redigido em 1534 pelo Cardeal Pietro Carafa, ele mesmo uma figura complexa típica de seu tempo: “... quasi tutte le Chiese cathedrali sono spogliate di lor pastore[...] alcuni tengono nelle lor chiese un frate strazza cappa sotto color di vescovo titular[...] e questi tali vescovi frati usciti affamati da li monasteri, non par che possano tirar tanto da la venditione de le cose sacre che basti a satiar la bramosa fame”. Citação de Alberigo em A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa, La Chiesa all'epoca del Concilio di Trento (1545-1563)*, XVII, Torino 1988, 614, n. 140. Eram tempos nos quais bastava saber “pronunciar o Latim” em meio aos rituais, ter alguma “renda” mínima mesmo que formada através de um patrimônio doado e “provar” ser filho legítimo para ser ordenado. Nada mais que uma conseqüência de um mundo simoníaco, mágico e cheio de bastardos. Cf.: L. MEZZADRI, *Storia della Chiesa tra Medioevo ed Epoca Moderna. Dalla crisi della Cristianità alle Riforme (1294-1492)*, Roma 1999, 177-190.

defesa do Papas¹³⁰, especialmente Pio V¹³¹, ao qual coube a desafiadora tarefa de levar a termo a reforma desejada pelos Padres conciliares, dando origem a inúmeras fundações¹³², cujos regimentos se adaptavam a necessidade de robustecer a formação pastoral essencial e de num espaço de dois anos percorrer os campos pastorais dos Casos de Consciência, dos alicerces da Dogmática, páginas de Sagrada Escritura, Oratória Sacra, Apologética, Liturgia e Moral¹³³, esta última se inspirava nas práticas vigentes dos exercícios espirituais e das congregações marianas. Além disto, já previa uma cura particular do Bispo que garantisse a celebração diária da Eucaristia, a confissão ao menos mensal e que os seminaristas recebessem o Corpo de Cristo de acordo com o juízo do confessor, colaborando ainda nos dias festivos com a Catedral e outras Igrejas locais¹³⁴.

¹³⁰ Pio IV, Gregório XIII e Clemente VIII que, em 1592, estimulou o zelo de quem se ocupava do Seminário, cf.: A. DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Revolution*, I, Paris 1912, 177. Algumas zonas, especialmente por motivos de guerras ou crises monetárias, padeciam de uma precariedade tamanha no que se refere aos recursos humanos para a formação do corpo docente e financeiros em vista da manutenção desta nova estrutura, que alguns Bispos chegavam a ter de realizar grandes esforços para manter um seminarista sequer em outra Diocese, cf.: F. CONDE, *España y los Seminarios Tridentinos*, Madrid 1948; A. DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Revolution*, I, Paris 1912, 25, 101-116. Mesmo em Roma, os ventos da escassez se faziam valer, a ponto de Urbano VIII, em bula de 26 de agosto de 1629, ter realizado uma lista das casas religiosas que estariam, a partir de então, obrigadas a contribuir com a manutenção do Seminário de Roma, Cf.: *Bullarium Diplomaticum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, Taurinensis Editio, XIV, Neapoli 1882, 79.

¹³¹ Este Santo Papa declarou repetidamente ser o decreto tridentino, no que diz respeito aos Seminários, era da máxima importância para a vida da Igreja, inclusive não hesitou em reprovar as atitudes dos Bispos que transcuravam este dever de constituir um Seminário na própria Diocese, ou ao menos estar ligado a algum existente em outra, cf.: L. von PASTOR, *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, VIII, trad. Ital., Roma 1910-34, 145-147.

¹³² Indica-se nesta nota as principais fundações pós-conciliares, objetivando uma maior compreensão do que ocorria no mundo para analisar em que medida Portugal e Brasil acompanhavam o deslanche reformador de Trento. Além do que já foi dito sobre os colégios nacionais em Roma, a Irlanda e a Inglaterra estavam em posição de vanguarda, protegidos por Filipe II e os Arquiduques residentes em Bruxelas, assim foram fundados em Douai (1568, 1593, dirigido por beneditinos: 1611), em Saint-Omer (1593), em Paris (Colégio de Arras, 1611), em Louvain (dirigido pelos Jesuítas: 1612 e seguidos de tantos outros Colégios), em Liege (dirigido pelos Jesuítas: 1626)... O mundo germânico respondeu muito positivamente a fundação de Seminários: Viena (1574), Dillingen (1576), Olmütz e Braunsberg (1578), Fulda (1584), Ingolstadt (1600), em Eichstadt (1564), Münster (1610) e Praga (1631). A França e a Bélgica demoraram, por motivos de guerra a engrenar neste empreendimento, mas a partir de 1620 houve uma primavera de novos Seminários ou impulso novo aos já precariamente iniciados: Reims (1567), Toulouse (1590), Metz (1608), Rouen (Joyeuse, 1612), Mâcon (1617), Lyon (1618), Langres (1619), Toul (Pont-à-Mousson (1579) e Avignon (1586). Sobre os Seminários normandos cf.: G. BONNENFANT, *Les séminaires normands du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris 1915. Para a Bélgica cf.: J. C. VAN DER LOOS, "De opleiding der geestelijkheid de Noord-Nederlandsche Missie sinds het cincilie van Trente", em *Haarlemsche Bijdr*, 50 (1941) 1-112. Mas, absolutamente por primeiro restam os Seminários italianos e espanhóis onde o decreto Tridentino ecoou com força, não obstante as sempre presentes resistências, que envolviam na maioria das vezes questões econômicas.

¹³³ "Ut vero in eadem disciplina ecclesiastica commodius instituantur, tonsura statim atque habitu clericali semper utentur, grammatices, cantus, computi ecclesiastici aliarumque bonarum artium disciplinam discent; sacram Scripturam, libros ecclesiasticos, homilias sanctorum, atque sacramentorum tradendorum, maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur opportuna, et rituum ac caeremoniarum formas ediscent". Cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 751, linhas 3-9.

¹³⁴ "...cathedrali et aliis loci ecclesiis diebus festis inserviant". Cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 751, linha 12.

Uma outra característica a ressaltar é o fato destas novas instituições terem sido constantemente confiadas a novos grupos de religiosos que surgiam com um carisma de educadores, no caso, muito atentos a formação e santificação do Clero¹³⁵.

Atendendo-nos mais à situação em Portugal¹³⁶, já em 1566 podemos ver D. Fr. Bartolomeu dos Mártires (1559-1581), Arcebispo Primaz¹³⁷ de Braga, reunindo os Bispos num sínodo de sua província no qual acordou com estes, não sem sua particular provocação, a fundação de um primeiro seminário como primeiro passo para a abertura de outros. Unidos, dividiram teoricamente as futuras vagas, 260, designando 30 para o Porto, 40 para Viseu, 40 para Miranda, 50 para Coimbra, restando 100 vagas para a diocese hospedeira¹³⁸. Até aí nada contrastava o projeto de construção do jardim ou sementeira¹³⁹ bracarense, mas o problema maior que surgia

¹³⁵ Principalmente os Jesuítas, os Oratorianos, os Lazaristas, os Sulpicianos e os Eudistas desbravaram este novo campo de trabalho na fundação e direção dos Seminários, mas também colaboraram com alguns Seminários de cunho nacional os beneditinos, os franciscanos e mais uma vez os Jesuítas, cf.: A. DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Revolution*, I, Paris 1912, 69 (Seminários Jesuítas), 84, 96, 133, 156 (Seminários Oratorianos), 160-164 (Seminários Oratorianos), 166, 167 (Seminários Eudistas), 173 (Seminários Oratorianos), 181 (Seminários Lazaristas), 189 (Seminários Sulpicianos). Indica-se como referência para o Brasil as seguintes obras: J. P. CALÓGERAS, *Os Jesuítas e o Ensino*, Rio de Janeiro 1911; A. A. B. de ANDRADE, "Lugar na História do Brasil para a Pedagogia dos Oratorianos", em *RIHGB*, 319 (1978), 65-120; E. LUNA, *A Congregação do Oratório no Brasil*, Petrópolis 1980; M. D. M. de AZEVEDO, "A Instrução pública nos tempos coloniais", em *RIHGB*, 55, t. IV, parte 2, 141-158.

¹³⁶ Marcello CAETANO, "Recepção e Execução dos Decretos do Concílio de Trento em Portugal", em *RFDUL* sep. do vol. 19 (1965) 1-87. Após a conclusão do Concílio tridentino, em 4 de dezembro de 1563, e a aprovação do seus Decretos por Paulo IV em 26 de janeiro de 1564, era necessário notificá-los ao orbe católico, a fim de se proceder a sua execução. Este artigo examina o que se passou em Portugal a tal respeito, limitando-se, a um aspecto em que se enfrentaram, mais uma vez, os dois poderes, secular e eclesiástico. Em síntese, a 2 de outubro de 1564, o Cardeal Dom Henrique, Regente do Reino e Legado Pontifício em Portugal, gozando portanto, na sua pessoa, dos dois poderes, escreveu ao Papa afirmando a sua decisão de fazer cumprir escrupulosamente os Decretos. Mais tarde, Dom Sebastião, já Rei, publicou uma Provisão, concedendo os mais latos poderes à autoridade eclesiástica, com prejuízo até do costume até então vigente, segundo o qual os juízes eclesiásticos não podiam pedir a ajuda do braço secular, sem autorização da autoridade civil que verificava a regularidade do processo e a legitimidade da sentença. Esta Provisão, inspirada pela extrema religiosidade de Dom Sebastião, provocou, naturalmente, reação diversa por parte dos juristas dos séculos seguintes. A conclusão a que chega este "Historiador do Direito" é a seguinte: "que os tribunais eclesiásticos executassem por autoridade própria quaisquer sentenças que visassem clérigos, admitia-se. Mas, quanto aos leigos, se a sanção produzia efeitos de ordem temporal, não. Aí havia que requerer a ajuda do braço secular, com submissão às formas processuais legalmente estabelecidas". Cf.: pág. 49.

¹³⁷ A primeira diocese portuguesa, fundada em 1070, foi também a precursora entre os seminários tridentinos nos domínios da Coroa portuguesa. Cf.: Dom Rodrigo da CUNHA, *História Eclesiástica dos Arcebispos de Braga*, II, Braga 1989; Mons. J. A. FERREIRA, *História abreviada do Seminário Conciliar de Braga*, Braga 1937.

¹³⁸ Na Europa houve uma grande variação no número de alunos nestas recentes fundações, com exceção de alguns, como o Colégio de Anversa, que se manteve constante em todo o decorrer do século XVII, cf.: A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa, La Restaurazione Cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*, XVIII/1, Torino 1988, 107, n. 30.

¹³⁹ É normal na retórica de púlpito o recurso às várias noções que decorrem desta palavra. Etimologicamente, a palavra no seu sentido eclesiástico "seminário" provém do Latim "semirarium, ii", substantivo neutro proveniente de "semen", de vasto uso entre os clássicos: M. Pórcio Catão (o Censor), C. Plínio Segundo (o Velho) e muitos outros significando sementeira, viveiro de plantas ou alfobre e almácego. Há também um segundo significado, figurado, de "viveiro": em Marcos Túlio Cícero "s. Catilinarum"; em L. Anneo Floro "s. hostilis exercitus"; e significando também "princípio": em Cícero "seminarium rei publicae"; ou ainda denotando "origem, causa, fonte e germen", e por fim, "escola e tirocínio": em Cícero, Tito Lívio e outros. Em S. Jerônimo assume o significado de origem de desavenças: "Seminarium rixarum". Já em Isidoro de Sevilha e em meio a tardia eloquência sagrada, é facilmente

era o aspecto impositivo da questão, decidindo-se pela taxaço sobre os rendimentos das igrejas e mosteiros, foi quando viu-se o pronunciar abertamente contrário dos renitentes cabidos e do clero de várias dioceses julgando a renovadora instituiço como onerosa e dispensável¹⁴⁰. Sem intimidaço, tratou o Arcebispo de ensaiar melhor a desafinada orquestra, podendo com grandes méritos inaugurar em Braga, nos idos de outubro de 1572, o Seminário Conciliar de S. Pedro. Antes ainda, o Cardeal de Lisboa já havia fundado em 1566 o Seminário de Santa Catarina¹⁴¹, feliz iniciativa, mas longe dos moldes tridentinos.

A falta de soliciude de alguns prelados levou o próprio Papa, S. Pio V, a adverti-los em 1569, assim consolidou o projeto da abertura, ainda naquele período, dos seminários de Viseu, Miranda, Guarda, Portalegre, Funchal e Goa¹⁴², todavia os historiadores são unânimes em apresentar traços de decadência logo depois do período de fundação e consolidação. Isto decorreu de múltiplas falhas, podendo-se apontar como a maior a falta de pessoas preparadas para assumirem os encargos, o que é facilmente compreensível, dada a novidade da experiência em gerir este tipo de instituiço ainda sem alicerces nos ambientes eclesiásticos. Subseqüente a este quadro é um certo declínio na motivaço em fundar Seminários nas Colônias, retardando em muito as iniciativas por serem metas quase heróicas dos Bispos.

Voltando-se para o território brasileiro propriamente dito, mas não sem antes ter clareza dos critérios universais para avaliar ou reconhecer as características precisas de um seminário tipicamente conciliar, e sendo notório que as dificuldades encontradas em Portugal na implantaço dos seminários refletiriam diretamente nos afastados rincões coloniais, ainda mais que o clero diocesano, com raras exceço, era todo português, conseqüência da inexistência de universidades ou centros de formaço, constata-se a precariedade própria de um território de missao e é a partir deste quadro complexo que se pode buscar nas fontes a reconstruçao da memória dos Seminários tridentinos no Brasil.

Já o primeiro Bispo do Brasil, Dom Pedro Fernandes (1551-1556), teve preocupaçao em realizar algo por em prol de uma melhor preparaço dos candidatos ao sacerdócio¹⁴³. Este

associado a Parábola do Semeador pela proximidade com o substantivo masculino latino: “seminator, oris”, que na antiguidade possuía também o significado figurado, em Cícero, de: “fonte, origem, princípio, causa e germen”. Com a mesma raiz proveniente de “semen” é o adjetivo latino “seminarius, a, um”, relativo às sementes ou ao que serve para semear, e de uso comum em Catão. Pouco a pouco, principalmente através do Latim Eclesiástico, foi assumindo o significado de escola ou colégio até chegar, depois do Concílio de Trento, a acepção de “Instituto para formaço de Padres”. Logo, os relativos sinônimos utilizados comumente nos sermões e aqui reportados no texto querem apenas haurir do seu longínquo sentido etimológico.

¹⁴⁰ O cabido de Braga chegou a dizer “que se devia escusar o dito seminário, e, quando a alguém parecesse necessário, devia sustentá-lo à sua custa”. Cf.: M. de OLIVEIRA, *História eclesiástica de Portugal*, Lisboa 1968, 255.

¹⁴¹ No sítio do Castelo, junto ao Convento de Santo Elói, mas os alunos estudavam em outro Colégio, freqüentando o de Santo Antão, também dos Jesuítas.

¹⁴² Cf.: M. de OLIVEIRA, *História eclesiástica de Portugal*, Lisboa 1968; A. FERREIRA PINTO, *Memória histórica do Seminário Episcopal do Porto*, Porto 1915; MONS. J. A. FERREIRA, *História abreviada do Seminário Conciliar de Braga*, Braga 1937. Veja ainda, *Os Seminários em Portugal*, estudo editado em Lisboa 1964, pela Comissão Episcopal para a Disciplina dos Seminários.

¹⁴³ Possível anacronismo seria pretender de um Bispo, anterior às decisões conciliares sobre o Seminário (decreto de reforma “Cum adolescentium aetas” de 15 de julho de 1563), a absurda fundação de um Seminário tridentino.

convivia com seus jovens clérigos sob um mesmo teto, comendo à mesma mesa, repartindo com estes suas gratificações e cuidando atentamente dos que manifestavam sincera vocação a ponto de, em seus poucos 5 anos de Brasil, ter conseguido ordenar inclusive nativos entre numerosos outros ¹⁴⁴, provenientes sobretudo dos meninos do coro, dos capelães da Sé e até de Cônegos minoristas. Muito de acordo com o clima pós-conciliar¹⁴⁵, não poderia deixar de dar continuidade a esta obra o seu sucessor, D. Pedro Leitão (1558-1573), ao qual coube a honra, em resposta ao Concílio de Trento e ao Rei D. Sebastião¹⁴⁶, de oficialmente ser o Bispo fundador do que “seria” o

¹⁴⁴ Cf.: A. RUBERT, *A Igreja no Brasil, origem e desenvolvimento século XVI*, I, Santa Maria 1981, 182-183. Pe. Arlindo Rubert, nas páginas apenas indicadas, faz descrição detalhada destas vocações, trazendo a tona os nomes dos numerosos ordenados dentro daquele precário quadro de então.

¹⁴⁵ O Papa Pio V não poupava esforços para fazer cumprir o “Decreta Super Reformatione”, seja incentivando a fundação de Seminários, seja chorando pelos motivos, especialmente pobreza, que levavam alguns Bispos a não efetuarem o que fora ordenado pelo Concílio. Garimpando-se em seus documentos, descobrem-se afirmações fortes como na carta súplica em prol da Diocese mexicana antequerensi, “Quo magis Maiestatis tuae”, dirigida ao Rei Filipe II, em 2 de abril de 1570: “Quia vero nuper ad nos allatum est Ecclesiam Antequerensem, quae est in partibus Indiarum in nova Hispania ad Maiestatis tuae ditionem spectante, ob exiguos illius redditus magna inopia laborare, sic ut ob eam causam neque institutum ab eius episcopo, ex Tridentini Concilii decreto, “seminarium hucusque absolvi potuerit” et divinus illic cultus non parvum detrimentum accipere cogatur. [...] sine quibus Ecclesiarum status consistere non potest...”. Cf.: ASV, arm. XLIV 15 f. 64r-65r; Ep. ad Princ. 3 f. 114r; *Raynaldus* 37 p. 196-197. Datada do mesmo dia, desta vez dirigida ao Arcebispo João Batista Castagna, Núncio junto a Coroa hispânica, é a carta em socorro da escassez da Igreja antequarense: “Magno cum animi nostri dolore” resumida nas seguintes palavras: “Magno cum animi dolore Summus Pontifex notitiam accepit, Ecclesiam Antequerensem tanta inopia materiali laborare, ut episcopus neque seminarium perficere neque missionarios sustentare poterit, ideoque cultus divinus non parvum detrimentum accipit, et hoc idcirco fieri quoniam quod populi illi decimarum nomine solvere solebant, id in tributum regium conferre coguntur. Summus Pontifex, nolens immediate regi Philippo de hac miseria referre, Nuntium suum in Hispania obtestatur, ut adhibita quadam quae adhiberi potest dexteritate, cum rege de hac re diligenter ageret”. Cf.: ASV, arm. XLIV 15 f. 71rv; Ep. ad Princ. 3 f. 126rv; *Raynaldus* 37 p. 197. J. METZLER, ed., *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, I-II, Città del Vaticano 1991, 830-831, 838-839.

¹⁴⁶ Em nota norteadora, Mons. Pizarro nos detalha a aplicação do Decreto Conciliar na Diocese do Brasil, segundo os meios jurídicos próprios do Padroado, e através de notícia obtida num tardio Alvará para o período aqui estudado: “Alv. de 10 de maio de 1805, § 7. Por execução ao que ordenou o Concílio de Trento na Sess. 23 Cap. 18 da Reforma mandou el-rei D. Sebastião fazer urna Junta Magna na Mesa da Consciência, e Ordens, não só com deputados dela, mas com outras pessoas literatas, e religiosas, em que além de outras providências precisas ao estabelecimento, e progresso da religião nos bispados, e províncias do ultramar, (como consta de muitos alvarás, e cartas régias, entre as quais é a de 29 de julho de 1568), foi uma a do estabelecimento dos seminários à custa da fazenda da Ordem de Cristo; e por carta régia de 12 de fevereiro de 1569, registrada a f. 14v. do Liv. 2º de Registro, assim se determinou para o bispado do Brasil (como para os outros bispados) recomendando el-rei tôda a formalidade em tais fundações, e concedendo aos bispos a nomeação dos reitores. Considerado e quanto importa a Igreja, e ao Estado, que o clero secular seja instruído na ciência teológica, foi entre outras providências dadas pelo alvará sobrecitado de 1805, ordenado no § 5 dele, que nas Igrejas, onde não houvessem seminários, os prelados das mesmas tratassem logo de fundá-los (conformando-se com as precedentes disposições), e os regulassem de modo, que se considerasse como escolas do clero diocesano, onde os ordinandos venham formar-se nas letras e nas virtudes para serem elevados ao sacerdócio, e empregados nos ministérios eclesiásticos”. Cf.: J. DE S. A. PIZARRO E A., *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*, v. VII, c. XV: Dos Seminários, e Aulas públicas para instrução da mocidade, Rio de Janeiro 1948, 300-301, n. 179.

primeiro Seminário Conciliar do Brasil¹⁴⁷, não fossem os poucos candidatos, a precariedade das instalações, a falta de um corpo docente organizado e o falimento mesmo da empresa¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Segundo alvará do Rei D. Sebastião, de 12 de fevereiro de 1569, sobre a fundação do Seminário Tridentino no Bispado da Bahia, cf.: ANTT, Chanc. O. Cr., L. 2, f. 14v.

¹⁴⁸ Não se pode classificar piedosas iniciativas como uma resposta a altura do que é indicado pelo Decreto tridentino para a fundação de um Seminário. “La storia dei seminari é molto oscura perché nel periodo qui studiato non sempre si distingue, come avviene presentemente, tra seminari minori e maggiori, ed anche perché quasi mai viene attuato il tipo di seminario [tridentino] che noi conosciamo, vale a dire un istituto autonomo ed autosufficiente sia per l’insegnamento delle scienze sia per la vita interna. Spesso gli alunni frequentano i corsi di una Facoltà, di un collegio o di un ordine religioso. Infine, numerosi seminari sono interdiocesani, mentre altri, aperti solo agli alunni che possono pagare, non rientrano nello schema, del decreto tridentino”, cf.: L. WILLAERT, “Il Clero Diocesano: I Seminari”, em A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa, La Restaurazione Cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*, XVIII/1, Torino 1988, 103, n. 9. Um documento de especial valor por nos conceder uma panorâmica de como o clero do Brasil era remunerado, especialmente o da Bahia e Rio de Janeiro, e que em muito prova a falta de incentivo dado ao Seminário soteropolitano, informando ainda que os que trabalhavam no Seminário já há muito não recebiam pagas e, após fácil comparação, que as côngruas estavam muito aquém dos outros serviços eclesiásticos prestados, é a Carta Régia pela qual se estabeleceu o aumento dos vencimentos dos eclesiásticos do Estado do Brasil, e o pagamento das ordinárias e fábricas das Igrejas: “D. Phelipe [...] faço saber aos que esta minha carta virem, que tendo respeito ao acrescentamento em que vai o preço e valia das causas do Estado do Brazil e o pouco ordenado que tem o Deão, Dignidades, Conegos e Cabido da Sé do Salvador da Bahia de todos os Sanctos, e outros Ministros ecclesiasticos do dito Estado e ao trabalho com que continuão a serventia de seus officios: Hei por bem e me pras de lhe fazer mercê de acrescentar suas porções e ordenados, e que hajão ao todo em cada hum anno com ordenado e porções que athe agora tiverão o seguinte: o Deão da dita Sé 120\$ rs. e a cada hum dos Conegos 80\$ rs., cada hum dos meios Conegos 40\$ rs., o Cura da dita Sé 50\$ rs., o coadjutor 30\$ rs. os mossos do côro 8\$ rs. cada hum, o Mestre da Capella 50\$ rs., o Tangedor dos Orgãos 30\$ rs. o Porteiro da Massa 20\$ rs., o Sachristão 30\$ rs., e hum só Chantre que mando se acrescente na dita Sé além dos Capellães que nella ha haverá em cada hum anno de ordenado 40\$ rs. e os Vigarios das Igrejas do dito Estado que tinhão 35\$ rs. de ordenado haverá cada hum delles 50\$ rs. ao todo cada anno; e cada huma das ditas Igrejas haverá de ordinaria 3 alqueires de farinha, 12 de azeite e huma arroba de cera, e o Vigario da Igreja Matriz de S. Salvador da Villa de Olinda, Capitania de Pernambuco, o qual sempre se á letrado graduado em Canones haverá 80\$ rs. cada anno e o Coadjutor 30\$ rs. e cada hum dos Beneficiados 25\$ rs. e o Thezoureiro 12\$ rs. e para que os Vigarios tenham com quem se confessar: Hey por bem e mando que se ponhão coadjutores em todas as Vigararias do dito Estado aonde os não houver e da mesma maneira nas Aldéas que estiverem distantes humas das outras mais de 2 leguas, e cada hum dos coadjutores haja cada anno 25\$ rs., de ordenado e servirão juntamente de Thezoureiros ou Sachristães; o Administrador do Rio de Janeiro haverá em cada hum anno 30\$ rs. de ordenado ao todo que são asy de acrescentamento 60\$ rs. e os Vigarios da jurisdição do dito administrador haverá cada hum anno 50\$ rs. como os mais e asy as mesmas ordinarias de farinha, vinho, Azeite e cera, e que da mesma maneira nas villas cabeças das Capitancias e nas Aldéas que estiverem distantes huma das outras por mais de 2 leguas se ponhão além dos vigarios coadjutores onde os não houver, que servirão juntamente de Thezoureiros ou Sachristães e cada hum dos ditos coadjutores haverá de ordenado 25\$ rs. por anno, os quaes ordenados haverão somente cada hum dos sobreditos que tinhão com o que agora lhe acrescento da maneira que não haverão mais que as quantias acima declaradas ao todo, e começarão a vencer o que conforme a esta lhe acrescento desde os 30 do mes de setembro passado deste anno presente de 1608 em diante, em que lhe fiz este mercê exceptos o Chantre e coadjutores que mando acrescentar, porque estes começarão a vencer seus ordenados do dia que lhe for dada a posse em diante e porque he justo que as Igrejas tenham renda certa para a fabrica dellas: Hei por bem que depois de provida a dita Sé da Bahia, assim no que toca ás obras como a ornamentos lhe fiquem para a fabrica em cada hum anno 80\$ rs. e que as mais Igrejas do Bispado hajão e se lhe dê cada hum anno a cada huma das que estiverem nas villas cabeças de Capitancias 8\$ rs. e ás das aldéas 6\$ rs. para fabrica asy das obras das capellas môres como de ornamentos e mais couzas necessarias ao culto divino e de todo o que montar no rendimento das ditas fabricas se fará marca da qual se proverão as ditas Igrejas do necessario conforme ao que fôr ordenado cada anno pela visitação do Bispo

De fato, esta extraordinária iniciativa merecia uma preparação mais elaborada há apenas seis anos do decreto conciliar. Parece não ter passado de uma rudimentar estrutura propedêutica de Seminário Menor, ou mesmo uma espécie de pré-Seminário¹⁴⁹, portanto, não classificado propriamente dentro das normas tridentinas almejadas¹⁵⁰. Outra voz a depor contra provém da

ou dos seus vizitadores, sem ter respeito á renda que cada huma tem, para a fabrica, se não a necessidade que tiver e que o que sobejar de hum anno se guarde para outro porque asy poderão ser melhor providas e para o dito effeito haverá hum recebedor de todo o dinheiro que será huma dignidade ou Conego da dita Sé de muita confiança, o qual será eleito pelo Bispo e Cabido, e na dita massa não entrarão os ditos 80\$ rs. de fabrica da Sé e pela mesma maneira: Hey por bem que a cada huma das Igrejas da jurisdição do dito Administrador do Rio de Janeiro se dê para a mesma fabrica 5\$ rs. cada anno do dinheiro, outrosy se fará massa para se dispender conforme as visitações do dito Administrador, que elegerá para recebedor hum clerigo de confiança, que tenha a cargo cumprir as ditas visitações e quanto ao Vigario da Parahiba que tem 200\$ rs. de ordenado, e aos do Rio Grande e Sergipe que tem 80\$ rs. não houve por bem que se acrescentasse couza alguma, por haver pouco que forão acrescentados e ser bastante o que ora tem, porém os que não tiverem ordinarias de farinha, vinho, azeite e cera, se lhe darão conforme ao que mando se dê para as outras Igrejas do dito Estado, como fica dito e outrosy: Hei por bem, que ao *Seminario da Bahia* se pague tudo o que se estiver a dever dos 120\$ rs. que tem de ordenado que se lhe pagará conforme as provizões que delle lhe forão passadas, para com isso se restaurar e reedificar na forma necessaria, de modo que fique capaz de haver nelle 12 collegiaes e hum clerigo de missa para Reitor e que para cada hum delles se dê cada anno 25\$ rs., que vencerão do dia que nelle entrarem, com declaração que da dita quantia farão todas as despezas necessarias, assim do seu mantimento, como dos moveis necessarios para serviço da Caza, os quaes ordenados pela maneira acima declarada serão pagos á custa da minha fazenda assim e da maneira que athe agora lhe pagavão os que tinhão e havião e se lhe fará o dito pagamento em dinheiro de contado aos quartéis do anno...” Este documento foi lavrado em Lisboa a 8 de novembro de 1608. Além deste quadro desolador a respeito do dito Seminário, deduzido das últimas palavras desta Carta Régia são as notícias posteriores de que nunca tais socorros ordenados chegaram a ser efetuados. Cf.: AHU, Rio de Janeiro, cx. 37, doc. n.º. 8.561 (anexo ao doc. n.º. 8.559); Eduardo de CASTRO E ALMEIDA, ed., “Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil Existentes no Archivo de Marinha e Ultramar”, VII (Rio de Janeiro 1729-1747), em *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, v. XLVI, Rio de Janeiro 1934, 195-196. Como observação final, após a leitura desta Carta Régia, é a constatação do quanto agiu bem o Bispo do Rio de Janeiro ao procurar primeiro construir um dote sólido em favor do Seminário que almejava fundar, aliás, o fez com senso administrativo exemplar, e só depois de ao menos cinco anos de esforços efetuou a fundação.

¹⁴⁹ Aliás, há, inicialmente, uma incerteza geral do que seria propriamente um seminário nos moldes conciliar, tanto que decorre disto uma problemática sem fim para a composição de uma lista cronológica dos vários institutos fundados logo depois do Concílio de Trento. A dificuldade maior deriva do significado incipiente da palavra seminário: “Data la diversa accezione del termine “seminario”, è impossibile presentare un ordine rigorosamente cronologico della fondazione delle varie case di formazione per i chierici”, cf.: A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa, La Restaurazione Cattolica dopo il Concilio di Trento (1563-1648)*, XVIII/1, Torino 1988, 105.

¹⁵⁰ A esta altura, faz-se mister recordar que o fundamentado historiador A. Rubert parte dos documentos de fundação do Seminário da Bahia, ordenado por Alvará Régio de 12 de fevereiro de 1569, para defender a tese de que este seria já um Seminário Tridentino, levado a efeito por D. Pedro Leitão e seu sucessor D. Fr. Antônio Barreiros, infelizmente já extinto nos inícios do século XVII. Cf.: Pe. Arlindo RUBERT, *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, III, Santa Maria 1988 275. Opção contrária é defendida aqui, pois das notícias daquela fundação verifica-se facilmente o quanto essa distava na prática do ideal Conciliar. De fato, a ingrenagem do Padroado limitava o empreendimento destas fundações, basta citar o próprio Rubert ao depositar sobre a estrutura do Padroado toda culpa no desmoronamento da iniciativa baiana: “Após a fundação do primeiro seminário tridentino na Bahia nas últimas décadas do século XVI, depois desfeito por falta de recursos, “por culpa do padroado” houve grave omissão na construção e dotação dos seminários prescritos pelo Concílio de Trento e urgidos por diversos bispos. Infelizmente, só no século XVIII é que se fundaram alguns seminários por iniciativa do respectivo bispo ou de algum sacerdote zeloso, dependentes do ordinário do lugar”, cf. id., ib. pág. 273, ou ainda, a argumentação desenvolvida na pág. 275, depois do falimento na Bahia: “passou-se mais de um século até

temporariedade da empresa, pois o pior estava por vir: quase desmoronando em sua simples estrutura de taipa, apesar dos contínuos pedidos de socorros dos Bispos e ordens dos Reis, nenhum auxílio da burocracia do Padroado chegou¹⁵¹. Sendo extinto alguns decênios depois da iniciativa tomada¹⁵². Tantas outras se seguiram sem nenhum resultado, sendo atravessado todo o século XVII sem um Seminário sequer no Brasil¹⁵³.

que fosse estabelecido um seminário diocesano segundo a mente do Concílio de Trento. Não que faltasse ânimo em muitos bispos do Brasil, mas faltavam os meios, pois no regime do padroado dependia do rei a autorização e a ajuda necessária para a construção dos edifícios e cômputo dos professores. E sabe-se como a Corte era remissa em fazer novas despesas, principalmente no ultramar. Daí se pode compreender a luta e dificuldades enfrentada pelos poucos bispos que tiveram a coragem de levar a efeito a pia instituição. Por isso, não é de estranhar que foram poucos e insuficientes os Seminários Tridentinos no tempo colonial”. Ora, nestas páginas, parte-se justo desta argumentação para evidenciar a precariedade daquela primeira estrutura e assim não classificá-la no senso estrito de “Seminário” indicado por Trento.

¹⁵¹ Digna de nota, no contexto social brasileiro, era a dificuldade de se fundar um curso superior ou mesmo inscrever-se em algum. Como exemplo de esforço para seguir os estudos superiores no Brasil: cf.: A. J. R. RUSSELL-WOOD, “Educação Universitária no Império Português: relato de um caso Luso-Brasileiro do século dezassete”, em *Studia* 35 (1973) 7-38.

¹⁵² Uma outra característica essencial, contrária à classificação de “Seminário Tridentino”, é justamente o cunho não perene desta fundação, que pode ser compreendida mais como “escola” ou “colégio episcopal”, pois o próprio Concílio parte desta perpetuidade para distinguir ou melhor definir o Seminário por ele proposto. Assim, define-se que esta instituição deve ser dividida por classes que tenham em conta a idade, o número e o nível de estudos, devendo o Bispo permanecer zeloso no preenchimento das vagas: “Hos pueros episcopus in tot classes, quot ei videbitur, divisos, iuxta eorum numerum, aetatem ac in disciplina ecclesiastica progressum, partim, cum ei opportunum videbitur, ecclesiarum ministerio addicet, partim in collegio crudiendos retinebit, aliosque in locum eductorum sufficiet, ita ut hoc collegium Dei ministrorum perpetuum seminarium sit”. Cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 750 (linha 41)-751 (linha 3).

¹⁵³ A exemplo de quanto Roma sabia da não existência de Seminário algum no Brasil é a insistência em recordar nas provisões de nomeação dos Bispos a necessidade do quanto antes se realizarem tais fundações, assim ocorre também com D. Pedro da Silva Sampaio, sob o papado de Urbano VIII, quando a 6 de novembro de 1632 recebeu provisão para a Igreja de São Salvador no Brasil: “**Feria 2.^a** die 6 Septembris habitum fuit consistorium secretum in loco suprascripto [Palatio Apostolico Montis Quirinalis] [...] in quo [...] ad relationem Rev.^{mi} card.^{is} Barberini, S.D.N. Ecclesiae S. Salvatoris in provincia Brasiliae vacan. per obitum Michaelis Pererii [D. Miguel Pereira morreu a 16 de agosto de 1630 em Lisboa, antes de embarcar para o Brasil], providit de persona R.D.Petri de Silva de S. Paio, a Rege Catholico uti Portugalliae et Algarbiae Rege nominati, ipsumque dictae Ecclesiae praefecit in episcopum et pastorem etc. cum decreto ut apud Regem eiusque ministros pro dictae Ecclesiae praefectione, sacrarii ornatu, sacrae supellectili attributione novarumque campanarum confectione quamprimum efficaciter insistere teneatur, eius conscientiam onerando. Item cum decreto ut praebendas theologalem et poenitentiarum ac “seminarium ad praescriptum Sac. Concilii Tridentini in eadem Ecclesia quamprimum erigi curet, et cum retentione compatibilium” etc”. Cf.: ASV, AC 17 f. 20r, reportado aqui conforme foi publicado em J. METZLER, ed., *Documenti pontifici nell’Archivio Segreto Vaticano riguardanti l’Evangelizzazione dell’America: 1592-1644*, III, Città del Vaticano 1995, 610. Faz-se mister recordar a importância desta data, pois mesmo em períodos de relacionamento estressados, Roma não hesita em recordar este empenho em prol dos Seminários.

Diante deste quadro desolador, heroicamente¹⁵⁴ surge o Seminário de São José¹⁵⁵, fundado por iniciativa incansável¹⁵⁶ do 4º Bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antônio de Guadalupe, pela provisão

¹⁵⁴ Explicava-se esta heroicidade pelo caminhar institucional contra corrente que esta empresa exigia, pois, a ação do Padroado português, dificultava pela sua burocracia e consequente desvio de verbas (com muitos exemplos a citar. cf.: CEHILA, *História da Igreja no Brasil*, tomo II/1, Rio de Janeiro 1977), o avanço da evangelização. Caso visível é o da fundação dos Seminários, retardada por mais de um século, “por culpa do Padroado”, cf.: PE. A. RUBERT, o. c., III, 275-276.

¹⁵⁵ Sua dedicação a São José ilustra a vontade do fundador de invocar a proteção do educador de Jesus, seu pai putativo, sobre os que se preparam para repetir em suas vidas o Sacrifício da Cruz. Hoje possui o nome de “Seminário Arquidiocesano de São José”, conseqüente à sua reabertura pelo então Arcebispo-coadjutor do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, em 1924, à praia de São Roque, na Ilha de Paquetá, pois na ocasião a Diocese do Rio de Janeiro já havia sido elevada à Arquidiocese, o que justifica a variação no nome. Muitas outras notícias poderiam existir destes aspectos fundacionais, não fosse a perda de parte dos documentos eclesiásticos, seja por ocasião das várias mudanças de endereços que sofreu esta instituição ao longo de sua história, seja pelos transportes do Arquivo da Cúria, causando até o extravio da “Bula de Fundação” da própria Diocese do Rio de Janeiro, atribuído por Mons. Schbert à saída do Palácio Episcopal da Conceição. Cf.: Mons. Maurílio César de LIMA, “O Seminário arquidiocesano de São José”, em Mons. Guilherme SCHUBERT, *A província eclesiástica do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1948 157-16; *Roteiro histórico e turístico do Palácio e Fortaleza da Conceição*, Rio de Janeiro s.d.

¹⁵⁶ Depois de desgastes até mesmo com membros do Clero para levar a termo sua obrigação episcopal de fundar um Seminário Eclesiástico, ao contrário de um falimento, adquiriu o Bispo uma autoridade incontestável diante do objetivo que perseguia na ocasião da fundação. Isto era de reconhecimento público, e exemplos de sua influência foram às várias desavenças em torno da *Capela de N. S. do Desterro*, a ponto de haver uma certa proteção social para evitar discordar do Prelado neste seu ideal. Cita-se aqui um documento que nos propõe soluções de época onde se opta, mesmo que discretamente, pela razão de fundação do Seminário, trazendo a tona o pensamento de parte do povo e da nobreza convocados para solucionar o problema de um lugar para moradia dos capuchinhos. Trata-se de um Auto que mandou lavrar a Câmara do Rio de Janeiro da reunião que convocara para os representantes da nobreza e povo emitirem o seu parecer sobre a instalação do Hospício dos Padres Barbadinhos no edifício que estava junto da *Ermida de N. S. da Ajuda*. “Anno do nascimento de N. S. J. C. de 1738, aos 16 dias do mez de agosto do dito anno nesta cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro, em os Paços do Senado da Camara, estando em meza o dr. Prezidente do dito Senado e mais officiaes delle abaixo assignados, forão convocadas e juntas ao som da campa tangida as pessoas da Governança, nobreza e povo, tão bem abaixo assignadas e sendo com effeito congregadas se lhe propôz a carta do Exmo. General desta Capitania, S. Paulo e Minas *Gomes Freire de Andrada* e a ordem se S. M. de que trata a mesma carta, cujo theor he o seguinte: Dom João [...]. Faço saber a vós *Gomes Freire de Andrada* Governador e Capitão General da Capitania do Rio de Janeiro, que vendo o que me escrevestes em carta de 17 de agosto de 1736 acerca dos 2 religiosos Barbadinhos que assistem na *Capella de N. S. do Desterro*, pouco distante d’esta cidade, os quaes vos requererão lhe mandassem concertar huma caza, em que vivem, apartada da mesma Capella; e pelo incommodo de hirem a ella de muitas vezes chovendo, lhe mandásseis fazer a caza ao pé della, representando-me que estes religiosos pela sua exemplar vida e fructos que produz a sua doutrina se fazião merecedores da minha attenção e porquanto eu fui servido fazer mercê da dita capella e seu rendimento ao Bispo dessa Capitania para erigir hum *Seminario*, por cuja cauza não pode ter lugar o que insinuaes, e mais perto dessa Cidade se acha principiado hum convento na *Ermida de N. S. da Ajuda*, destinado para religiosas Capuchas, o qual está desabitado: me pareceo ordenarvos por resolução de 9 deste prezente mez e anno, em consulta do meu Conselho Ultramarino, que ouvindo os officiaes da Camara, nobreza e povo, e não allegando duvida attendivel, entregueis interinamente a estes Religiosos a *Ermida de N. S. da Ajuda* e edificio feito junto a ella. Elrei N. S. o *mandou* [...] Lisboa occidental, 16 de abril de 1738. E ouvida a dita ordem de S.M. e as mais do dito Senhor ácerca do Convento referido das freiras que o dito Senhor tem consentido por sua real permissão haja nesta Capitania, responderão todos uniformes que suposta a clemencia e piedade de S. M., que bem se verificava da sua rezolução real, querendo ouvir aos seus humildes e leaes vassallos, como elles erão, a fim de obviarlhes todo o prejuizo que podesse a cidade ter o os mesmos vasallos em alguma circumstancia que obstasse a efectuar-se a obra para que lhe tinha dado facultade, não convinhão que os Religiosos de que trata a ordem acima transcripta, passassem para a Egreja de *N. S. da Ajuda* e edificio junto a ella e seria esta passagem urgentíssimo motivo para nunca se concluir a obra do dito Convento, de que tanto carecia a cidade, de cuja falta resultão clamores e gravissimas circumstancias em deservico de Deus, de S. M., utilidade publica e conveniencia destes moradores, porque

de 5 de setembro de 1739, depois de ter perseguido por anos esta causa¹⁵⁷. Para tanto, comprou uma

o mesmo seria ver o povo no convento os Religiosos referidos, que perderem a esperança da conclusão de huma obra tão apetecida e precisa, e como o por-se esta na sua ultima perfeição tem dependencia do mesmo povo, era preciso desterrar-lhe toda consideração ou motivo que lhes podesse cauzar o menor receio de se embaraçar a mesma obra em tal forma, que por trazer a provisão da faculdade para ella a clausula de que para os lugares das religiosas que houvessem de entrar no dito convento se havia de recorrer ao Conselho Ultramarino, bastou esta circumstancia para que desanimados os moradores de que terião difficuldade na entrada de suas filhas e parentas, não tratassem de concorrer para o sobredito convento athe que crescendo cada vez mais a sua necessidade á vista de naufragios, precipicios, desastres e lastimosos prejuizos, que por falta do dito convento tem havido, se rezolverão novamente a porem a execução de qualquer sorte a obra mencionada, na qual além da antiga que já havia, tem-se acrescentado muita, e estão todos de acordo da concluíla com a maior brevidade, cousa porque havião poucos dias tinhão requerido ao Brigadeiro *José da Silva Paes* quizesse examinar o dito convento e todo o mais edificio com elle contiguo, para ver a despeza, que era necessaria, para se concluir a mesma obra, cujo exame se fez, e se agora estando todos animados a continuarem logo a obra virem incidente da passagem dos Religiosos Barbadinhos [ainda que interinamente se fizesse] tornaria este povo a ceder do zêlo com que novamente está, e as pessoas que houverem de fazer testamentos, e intentarem aplicar as esmolas para o dito convento deixarão de o fazer, o que tinhão os sujeitos convocados por sem duvida, suposto o que geralmente ouvirão nesta materia..." Ao final, o documento é assim datado, Rio de Janeiro, 16 de Agosto de 1738. Cf.: AHU, Rio de Janeiro, cx. 44, doc. n.º. 10.409 (Anexo ao doc. n.º 10.408); Eduardo de CASTRO E ALMEIDA, ed., "Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil Existentes no Archivo de Marinha e Ultramar", VII (Rio de Janeiro 1729-1747), em *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, v. XLVI, Rio de Janeiro 1934, 326-327.

¹⁵⁷ Já em Lisboa, a 3 de agosto de 1735 (após uma leitura atenta do d. ms. percebe-se um erro ao reportar da data do mesmo na publicação de Castro e Almeida, pois este dá como data para este d. 3 de dezembro de 1735), há uma Consulta do Conselho Ultramarino relativa à concessão da Capela de N. S. do Desterro para a instituição de um "Seminário Eclesiástico" na Cidade do Rio de Janeiro: "Por decreto de 7 de junho deste presente anno he V. M. servido declarar que tendo consideração a representar-lhe o Bispo do Rio de Janeiro achar-se vaga naquella cidade huma Capella chamada N. S.ª do Desterro a que são annexas algumas propriedades, de que este Conselho mandou tomar posse por parte da Corôa a requerimento do Procurador da mesma, pedindo a V. M. fosse servido applicar os rendimentos da dita Capella para dote de hum Seminario ecclesiastico, que desejava erigir na mesma cidade por ser obra muito útil e recomendada assim no Concilio Tridentino, como nas Bullas do seu provimento. Havia por bem V. M. conceder-lhe licença para a erecção do dito Seminario e fazer-lhe mercê para dote delle da referida capella com todos os bens, que lhe pertencerem e os fructos que se acharem cahidos, que applica para a despeza do edificio, com declaração que não terá effeito esta mercê, não o tendo a dita erecção e succedendo extinguir-se o dito Seminario, se incorporará novamente na Corôa a dita capella com todos os seus bens, na forma que ao presente está. E que o Conselho o tenha assim entendido, e lhe mandará para os despachos necessários em observancia do referido Decreto..." Cf.: AHU, Rio de Janeiro, cx. 37, DMss. no. 8.596; Eduardo de Castro e Almeida, ed., "Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil Existentes no Archivo de Marinha e Ultramar", VII (Rio de Janeiro 1729-1747), em *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, v. XLVI, Rio de Janeiro 1934, 198-199. Outro documento de capital importância que se pode manusear no AHU é o requerimento de Dom Antônio de Guadalupe, no qual pede a S. M. "licenças" para comprar, infelizmente sem citar com que dinheiro, casas e terrenos para aumentar o dote do Seminário que pretendia erigir: "Diz por seu bastante Procurador [...] Bispo da Capitania do Rio de Janeiro, D. Antonio de Guadalupe que V. M. foi servido por sua Real grandeza, e piedade, fazer-lhe mercê de huma capella com a invocação de N. S.ª do Desterro, cita nos suburbios da Cidade de S. Sebastião, á qual são annexas varias propriedades, tudo para dote de hum seminario ecclesiastico, que o supplicante desejava erigir na mesma Cidade por ser obra utilissima e recomendada assim no Concilio Tridentino, como nas Bullas do seu provimento e porque deseja que o dito Hospicio tenha toda a commodidade e cresça nas rendas para melhor poderem viver os que nelle assistirem e por detraz da Igreja de S. Pedro (sitio aonde se pretende erigir o dito seminario, se achão humas casas terrias e entre ellas huns cháos, [...] em beneficio do dito Seminario comprar as ditas casas, [...] para aumentar o dotte deste, e como o não pode fazer sem permissão de V. Magestades". O texto manuscrito é antecipado pela sua data, 23 de julho de 1738, ao fim e a esquerda, recebe uma observação de outra mão, datada de 21 de agosto de 1738. Logo abaixo do texto e mais a direita, com a mesma grafia do corpo central, segue um resumo do pedido dirigido à S. M. para "conceder licenças para poder comprar [...] casas terrias, e chaós para aumentar o Dotte do Seminario que se pretende erigir". No texto há dez rubricas ilegíveis pertencentes a cinco pessoas uma vez que são duplicadas, três acima,

chácara com prédio já construído, pagando por esta 2.000 cruzados ao alferes Manuel Pereira¹⁵⁸.

duas junto à margem esquerda superior e cinco inferiores dispostas horizontalmente da esquerda até a metade da folha muito bem conservada. Cf.: AHU, Rio de Janeiro, cx. 42, doc. n.º 9947; Eduardo de CASTRO E ALMEIDA, ed., “Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil Existentes no Archivo de Marinha e Ultramar”, VII (Rio de Janeiro 1729-1747), em *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, v. XLVI, Rio de Janeiro 1934, 298-299. Seguido a este documento, na mesma caixa 42 e com n.º 9.948, vem o requerimento do Bispo do Rio de Janeiro, no qual pede que se passem as ordens necessárias para a desistência da demanda que o Procurador da Mitra intentara para a reivindicação da Capela de N. S. do Desterro. No original logo se lê a data: 25 de junho de 1738 seguido de quatro rubricas indecifráveis, repetidas na margem inferior da folha, somando-se a estas oito uma diversa na margem esquerda na altura média da folha. Eis o texto: “ Diz o Bispo do Rio de Janeyro por seu bastante Procurador o desembargador Francisco Pereyra da Costa, que correndo o Procurador da Mitra daquelle Bispado demanda no Juizo dos feitos da Coroa com o Procurador dito sobre a revendicação da Capella de N. S. do Desterro da mesma Cidade, foy V. M servido por [...] de 17 de outubro de 1735 tomada com consulta da Mesa de Consciencia e Ordens serem merce ao [supp.te] da dita Capella com todos os seus bens para o dote de hum Seminario, e pedindo a V. M. por este Tribunal se [heparassem] as Ordens necessarias requereo o Procurador Regio, que devia o [suppte. dezertir] da demanda, que com elle corria, e com efeyto [sefor] o termo da desistencia [...], que o dito Procurador Regio impugnou pella falta de procuração para o mesmo efeito, e vindo esta [sefor] novo termo, de que sedeu vista ao Meritissimo Procurador da Coroa actual, que por equivocação não respondes ao segun do termo, que se acha na sentença [...] na forma da procuração junta em que se verá satisfeyta a sua duvida, e porque a demora hé prejudicial ao [supp.te]”. Segue um típico resumo final: “A V. M. se faça mmandar se junte esta ao dito requerimento, e se de vistas ao Procurador da Coroa para que satisfeyto da duvida se passem as Ordens necessarias”. Segue a datação das vistas anotadas na parte esquerda inferior: “[...] de outubro de 1738”. Em anexo estão uma procuração do Bispo (doc. n.º 9.949, autenticado com as devidas rubricas repetidamente em 1736, a partir do verso do doc. em 1737, 1738, novamente em 17 de maio de 1738 e uma última em terceira página, segundo a dobra da folha que a subdivide em quatro páginas, datada de 20 de junho de 1738), as informações do Procurador do Bispado do Rio de Janeiro correspondendo aos documentos n.º 9.950-9.951 (datados respectivamente de 28 de junho de 1737 e 19 de [...] 1736), e as informações do Juiz dos feitos da Coroa e Fazenda, doc. n.º 9.952 (datado de [...] de junho de 1736). Também em anexo ao doc. n.º 9.948 é o 9.953, sendo uma breve “Provisão do Conselho Ultramarino” pela qual ordenou que o Juiz dos feitos da Coroa informasse sobre a pretensão do Bispo, foi datado em Lisboa, a 23 de fevereiro de 1736. Muito importante, no entanto, é o doc. n.º 9.954, também apresentando-se anexado ao 9.948. Trata-se de uma Portaria pela qual se mandou passar Provisão ao Bispo do Rio de Janeiro para a ereção de um seminário: “Ao Reverendo Bispo da Capitania do Rio de Janeiro se há de passar Provisão para a erecção de hum Seminario para dotte do qual lhe fez S. M. mercê de huma Capella por invocação N. S.ª do Desterro e de varias propriedades, que lhe são annexas e de seus fructos cahidos, applicados para a despeza do edificio e para pagar o novo [...] se lhe passem este bilhette. Lisboa, a 21 de julho de 1738”. O breve documento é seguido de ordens de pagamentos e quatro longas assinaturas, todavia, quase ilegíveis.

¹⁵⁸ Cf.: Mons. Maurílio César de LIMA, “O Seminário arquidiocesano de São José”, em Mons. Guilherme SCHUBERT, *A província eclesiástica do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1948 157-16. Diferente parece ser a fonte complementar de Pe. Arlindo, pois afirma que o “zeloso e dinâmico Bispo”, D. Fr. Antônio de Guadalupe “desde 1734 vinha lutando para conseguir o patrimônio inicial, pleiteando a igreja de N. Sra. do Desterro e seu parco patrimônio. Após certos embaraços, o rei, por duas provisões, datadas respectivamente a 27/10/1735 e 06/08/1738, outorgou o dito patrimônio” cf.: Pe. Arlindo RUBERT, *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, III, Santa Maria 1988 276. Segue Mons. Pizarro informando: “Sendo portanto os seminários o centro da instrução de todo o clero em cada uma das dioceses, desejava-se esse estabelecimento na diocese do Rio de Janeiro, onde a falta de meios para sustentá-lo retardava a sua fundação; mas o Bispo D. Fr. Antônio de Guadalupe, que meditava sobre esse artigo com assaz vigilância, lançando mão da oportunidade, em que a ermida de Nossa Senhora do Destêrro (hoje convento de Santa Teresa) e seus bens, se julgaram devolutos à Coroa em 1734, apesar da rija impugnação do Juízo Eclesiástico, cujo direito patrocinavam títulos justos, e assaz provados, [n. 180: “A resposta do vigário-geral, Gaspar Gonçalves de Araújo, dada no recurso sobre esse negócio (que o autor das presentes Memórias, conserva no seu original, e é mui digna do prelo) manifestou mui juridicamente os fundamentos, por que o Juízo Eclesiástico, teimava em sustentar o seu direito sobre a ermida, e seus bens: mas sendo diferentes os juizes dos homens, e livres (servatis servandis) os dos julgadores, não quis o ouvidor da comarca ceder à sua teimosa opinião sentenciando a causa a favor da Coroa.”] em representação sua de 12 de abril

de 1734 (registrada a f. 146 v. do Liv. de Reg.) suplicou a el-Rei a doação desse parco patrimônio, que as provisões de 27 de outubro de 1735 e de 6 de agosto de 1738, lhe permitiram para o projetado fim, pensionando apenas o novo seminário com uma missa à Nossa Senhora em todos os sábados do ano. Auxiliado com essa graça, deliberou o sobredito Bispo lançar os alicerces a tão profícua obra do Seminário Episcopal de São José, que fundou em provisão de 3 de fevereiro de 1739, a benefício da mocidade, e do Estado, isentando-o da jurisdição paroquial”. E o mesmo autor dá notícias inclusive sobre a fundação de um outro Seminário (dos órfãos) dedicado a São Pedro: “Ao mesmo tempo que se trabalhava naquela casa colegial, continuou a ultimar os zeloso Bispo a primeira por ele fundada para educação e instrução da desgraçada e desvalida mocidade de meninos órfãos, e pobres do Bispado, a quem a falta de mestres, de protetores, e de outros meios mais prontos; negava a esperança de serem úteis a si mesmos, à pátria, e às sociedades, tanto eclesiástica, como civil. [n. 181: “Conhecendo Pio 5.º, que a cristã instrução e santa educação dos meninos, tem muito vigor, para que finalmente “vitam pudicam, honestam, et exemplarem, ac aliquando sanctam agant: e converso autem parentum carentia seu paupertate, aut incuria vel ignavia, non sic educati, persaepe ducantur in exitium, et quod pejus est, secum ducant plures in interitum” admoesta, na constituição, “Ex debito”, 137 in Bull. Rom, a todos os ordinários, que nas suas respectivas dioceses: “tot Societates seu Confraternitates, quot ad hoc tam sanctissimum opus exercendum oportune videbuntur, autoctortate Apostolica erigant, et instituant.”]. Com esse fim comprou ao Padre Manuel Marques Esteves o terreno contíguo à igreja de São Pedro, e nêle fundou seminário, que se dizia dos órfãos de São Pedro [cf.: n. 182] por provisão de 8 de junho de 1739: e para habilitar os novos colegiais a diferentes modos de vida, a que os chamassem as suas vocações, nos estatutos dados em conformidade de outros para o colégio semelhantemente estabelecido na cidade do Pôrto. Criou as lições de Gramática Latina, Música, e de Cantochão, cometendo à vigilância do Padre Sebastião da Mota Leite, promovido no cargo circumspecto de reitor, [cf.: n. 183] o cuidado da nova casa, e de seus habitantes, que ficaram isentos da jurisdição paroquial”. Cf.: J. DE S. A. PIZARRO E A., *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*, v. VII, c. XV: Dos Seminários, e Aulas públicas para instrução da mocidade, Rio de Janeiro 1948, 174-176, 300-301, n. 180 e 181. A respeito do Seminário de S. Pedro dos Órfãos como uma destas iniciativas não identificáveis aos parâmetros tridentinos, mas extraordinariamente promovidas pelos Prelados fluminenses, escreve Rubert citando especialmente Pizarro: “fundado contíguo à igreja de S. Pedro dos Clérigos, construída pela respectiva irmandade, por iniciativa particular e aprovado por provisão de D. Fr. Antônio de Guadalupe a 08/06/1739. Não era estritamente um Seminário Tridentino. Contudo, antes do mais, se destinava a candidatos ao estado eclesiástico, tendo preferência os pobres e os órfãos, no qual se ensinava gramática latina, música e canto-chão. Foi seu primeiro reitor o benemérito Pe. Sebastião da Mota Leite, que doou uma chácara para patrimônio da casa. Substituiu-o o Cônego Manuel Freire (1741-1750), que beneficiou com bens e alfaias a igreja e a Irmandade de S. Pedro dos Clérigos. Seguiram-se como reitores o Pe. Luiz Carvalho, provido a 02/10/1750, e Pe. Jacinto Pereira da Costa, o qual, por ser apertado o edifício, deu princípio a uma casa mais ampla, que seu sucessor Cônego Antônio Lopes Xavier, em 1766, transferiu a comunidade para o novo seminário, que passou a se chamar de S. Joaquim, por se achar contíguo à referida igreja. Entre outros reitores mais beneméritos citam-se o Cônego Dr. Manuel Henrique Mayrink, nomeado a 26/04/1779, o qual tornou florescente a instituição, aumentado-lhe o patrimônio, o número e a qualidade dos alunos. O último reitor foi o excelente Cônego Plácido Mendes Carneiro, que o dirigiu desde 1811 até a sua extinção por decreto de 05/01/1818 de D. João VI, que nele mandou aquartelar a tropa. Restabelecido por novo decreto de 19/05/1821, continuou sob a direção do mesmo benemérito reitor. Infelizmente, pouco depois foi extinto, por interesses do governo, dando origem, mais adiante, ao colégio D. Pedro II .Cf.: Pe. Arlindo RUBERT, *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, III, Santa Maria 1988 278-279, n.18; Mons. José de Souza Azevedo PIZARRO e Araujo, *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*, v. VII, c. XV: Dos Seminários, e Aulas públicas para instrução da mocidade, Rio de Janeiro 1948, 175-177, n. 184. Recebem-se notícias através de Mons. Pizarro de um terceiro Seminário: “Parecendo necessário maior número de seminários na cidade além dos dois já estabelecidos, se persuadiu o Padre Ângelo de Siqueira, natural de São Paulo, e missionário apostólico, que faria grande serviço a Deus, e ao público, se levantasse um terceiro. (185) Conseguida a favor do seu projeto à beneficência do capitão Antônio Rebêlo, que lhe doou terreno livremente, e sem pensão, com faculdade do Bispo D. Fr. Antônio do Destêrro, em provisão datada a 2 de fevereiro de 1751, principiou a fundar o novo seminário, dedicando-o a Nossa Senhora da Lapa, para que concorreram os benfeitores com esmolas repetidas, e foi destinado a servir a mocidade no ensino do Cantochão, da Latinidade, de Cerimônias do Côro, e também para a casa de exercícios espirituais aos ordenandos. Inclusa na pedra fundamental desse edifício se depositou a seguinte inscrição: Deo Optimo Maximo

Desta propriedade situada no princípio de uma ladeira, conhecida posteriormente como Ladeira do Seminário, que subia a encosta oeste do Morro do Castelo¹⁵⁹, não restando hoje sequer o dito morro demolido com todas suas antigas construções para dar lugar a tantas outras mais modernas¹⁶⁰. Atendendo-nos aqui só aos primeiros momentos da história¹⁶¹ desta empresa, quanto ao aspecto

Sacro. Anno reparatae salutis millesimo septingentesimo quinquagesimo primo, Pontificatus Sanctissimi Patris Benedicti decimi quarti anno undecimo, Regni vero Serenissimi, et Potentissimi Josephi Primi Portugaliae Regis Fidelissimi anno primo, Excellentissimo, et Reverendissimo Domino Domino Fratre Antônio ab Exilio, Ordinis Divi Benedicti, Episcopo hujus Civitatis Sancti Sebastiani Fluminis Januariensis, ejusque Diocesis, ejusdem autem Urbis, et Praefecturae, nec non Auritodinarum Praefecturae Gubernatore, ac Generali Duce Illustrissimo, et Excellentissimo Heroe Domino Gomes Freire de Andrada, Regio Consiliario, et Regni Militiae Douctore et Instructore Maximo: huic Seminario sub nuncupatione, et protectione Sanctissimae Virginis de Lapa, prima fundamenta sunt jacta hac die secunda Februarii, de mandato, jussuque ejusdem Excellentissimo, et Reverendissimi Domini, instante zelo Reverendi Patris Angeli de Siqueira, Clerici Secularis Praesbiteri Paulopolitani, Apostolici Missionarii”. Cf.: J. DE S. A. PIZARRO E A., *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*, v. VII, c. XV: Dos Seminários, e Aulas públicas para instrução da mocidade, Rio de Janeiro 1948, 177-178.

¹⁵⁹ Para ter uma visão cartográfica da região de sua construção a partir de mapas antigos cf.: no Arquivo Militar do Rio de Janeiro, sob o n.º. 2620 da catalogação dirigida por J. H. RODRIGUES, “Catálogo da Exposição de História do Brasil”, em *Coleção Temas Brasileiros*, I, Brasília 1981, 261. Planta do morro do Castelo levantada em 1826 1833, e desenhada por J. C. Guillobel. 0^m,383x0^m393. Cópia de 1857 em aquarela.

¹⁶⁰ O exato local é hoje precisado por muitos Padres que lá estudaram, como a parte posterior da Biblioteca Nacional e do Supremo Tribunal Federal. Ali havia permanecido até fins do século XIX. Cf.: M. C. DE LIMA, *O Seminário arquiocesano de São José*, Rio de Janeiro 1946; id., “ib.” em G. SCHUBERT, *A província eclesiástica do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1948, 155. Hoje, depois de vultuosa construção realizada por D. Jaime de Barros Câmara na Avenida Paulo de Frontin, e que entrou em decadência com a construção do elevador sobre a dita Avenida, é localizado aos fundos desta construção (n.º. 527 F.), possuindo sua entrada principal contígua à Casa do Padre e a antiga Casa do Bispo, cf.: *Casa do Bispo* [Fundação Roberto Marinho], Rio de Janeiro 1981, ou seja, possui um portão comum a estas duas casas localizado entre a citada construção realizada por Dom Jaime e a Igreja de São Pedro da Irmandade dos Padres Diocesanos. Possui também uma outra entrada pela Estrada do Sumaré aberta na década de oitenta para a construção de um novo prédio de sete andares. É a atual entrada oficial do Seminário Menor e é utilizada especialmente pelos alunos externos das Faculdades de Filosofia e Teologia, servindo de entrada geral para automóveis e tudo o que funciona no referido prédio novo. Uma boa planta antiga que nos oferece informações sobre o local das atuais instalações do Seminário São José é a que se tem acesso a partir do Arquivo Militar do Rio de Janeiro, sob o n.º. 2614 da catalogação dirigida por J. H. RODRIGUES, “Catálogo da Exposição de História do Brasil”, em *Coleção Temas Brasileiros*, I, Brasília 1981, 261. Planta topográfica do terreno compreendido entre “Andarahy Grande” e o “Campo de Santa Anna”, por onde se devem conduzir as águas do rio “Maracanã” ao entrar no “Rio Comprido”, e deste ao chafariz do dito Campo, pelo aqueduto que se acha já em parte construído pelo Tenente Coronel Engenheiro Hidráulico Jozé Carlos Conti. Levantada em 1816. 0^m,710x1^m090. [BNRJ].

¹⁶¹ Para uma história global desta instituição, dividir-se-ia por primeiro em dois períodos correspondentes aos primeiros 168 anos, ou seja, até seu fechamento, em 1907, e a época posterior a sua reabertura, em 1924, em seguida, ambos períodos são subdivididos, primeiro, pelos feitos dos Bispos, restando ainda a avaliação de cada reitoria. Todavia, restamos aqui com insipientes dados pela falta de fontes para um estudo abalizado. Como bibliografia indica-se: Mons. Maurílio César de LIMA, *O Seminário arquiocesano de São José*, Rio de Janeiro 1946; id., “ib.” em Mons. Guilherme SCHUBERT, *A província eclesiástica do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1948 155-161; Pe. Arlindo RUBERT, *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, III, Santa Maria 1988 275-276; id., “O primeiro seminário tridentino do Brasil”, *REB* 30 (1970) 129-135; S. C. de Seminariis, *Seminaria Ecclesiae Catholicae*, Roma 1963; José de Souza Azevedo PIZARRO E ARAÚJO, *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*, v. VII, c. XV: Dos Seminários, e Aulas públicas para instrução da mocidade, Rio de Janeiro 1948, 173-179; J. H. de FREITAS, *Aplicação no Brasil do Decreto Tridentino sobre os Seminários*, Belo Horizonte 1979; id. *Aplicação no Brasil do decreto tridentino sobre os Seminários até 1889*, Roma 1939, em DMss na Biblioteca da PUG.

formativo através de aulas¹⁶², sabe-se que estudavam com lições regulares, Latim, Canto Chão¹⁶³, Cômputos Eclesiásticos¹⁶⁴, Estudos dos Livros Sagrados¹⁶⁵ e Teologia Moral¹⁶⁶. Como superiores, sempre esteve a sua frente o clero diocesano desde a sua fundação¹⁶⁷. Era já previsto que deveriam ser recebidos alunos destinados somente ao sacerdócio¹⁶⁸, porcionistas ou bolsistas educados na disciplina eclesiástica¹⁶⁹. Quase para honrar o novo empreendimento, após a instalação estabilizada dos alunos com seu reitor, outros Padres¹⁷⁰ e professores, D. Fr. Antônio do Desterro (1745-1773), 6º Bispo, Beneditino, devolveu o patrimônio que viera em socorro do Seminário e que pertencia ao patrimônio inicial¹⁷¹ para a fundação do Mosteiro de Santa Teresa, doando a estas, em 8 de abril

¹⁶² Ao longo dos anos, o currículo estudantil passou por centenas de mudanças, sempre se adaptando as exigências de época, sem descurar daquilo que lhe fosse essencialmente indicado pelos documentos eclesiásticos que se sucederam traçando as características de um Seminário tridentino.

¹⁶³ Logo percorreu a cidade feliz fama das boas aulas de Gregoriano naquele Seminário, pela prova concreta dos que viam os adestrados cantores em vésperas solenes.

¹⁶⁴ “Estudos das Cerimônias litúrgicas”, em linguagem atual corresponderia ao objeto de estudo da disciplina denominada “Liturgia”.

¹⁶⁵ Sob a típica interpretação fundamentalista, memorizava-se trechos da Vulgata, ou adentrava-se no conteúdo com argumentos próximos ao modelo da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino.

¹⁶⁶ Enfronhava-se aí numa casuística sem fim, muito adaptada ao senso pastoral da época.

¹⁶⁷ Exceto quando o 10º Bispo, D. Pedro Maria de Lacerda, secular e natural do Rio de Janeiro, já nos fins do séc. XIX, entregou a direção da casa aos Lazaristas, que se retiraram devolvendo aos padres diocesanos por ocasião de reformas radicais sofridas por D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, reformas certamente necessárias, mas foram tão radicais que levaram ao triste fechamento da estrutura.

¹⁶⁸ “[...] et quorum indoles et voluntas spem afferat, eos ecclesiasticis ministeriis perpetuo inservituros”. Cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 750, linhas 38-39.

¹⁶⁹ Das notícias que se tem acesso sobre esta fundação, logo se vê elementos tonsurados ou trajando batina, características externas do cuidado na aplicação da disciplina eclesiástica prevista no Concílio: “Ut vero in eadem disciplina ecclesiastica commodius instituantur, tonsura statim atque habitu clericali semper utentur”, cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 751, linhas 4-6. Correspondendo também ao delineamento disciplinar os estudos previstos: “grammatices, cantus, computi ecclesiastici aliarumque bonarum artium disciplinam discent; sacram Scripturam, libros ecclesiasticos, homilias sanctorum, atque sacramentorum tradendorum, maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur opportuna, et rituum ac caeremoniarum formas ediscent”. Cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 751, linhas 5-9.

¹⁷⁰ Da indicação de Padres para a assistência do Seminário, apenas fundado pelo Bispo, deduz-se o cumprimento da exigência conciliar da celebração diária do Sacrifício da Missa e confissão regular. “Curet episcopus, ut singulis diebus missae sacrificio intersint ac saltem singulis mensibus confiteantur peccata, et iuxta confessoris iudicium sumant corpus domini nostri Iesu Christi”, cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 751, linhas 9-11. Em seguida, percebe-se o prolongamento da vigilância episcopal pela equipe sacerdotal que o auxilia: “Quae omnia atque alia ad hanc rem opportuna et necessaria episcopi singuli cum consilio duorum canonicorum seniorum et graviorum, quos ipsi elegerint, prout Spiritus sanctus suggererit, constituent, eaque ut semper observentur, saepius visitando operam dabunt”. Cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 751, linhas 11-16. Também por esta presença dos Padres cumpre-se o rigor disciplinar, cujo exemplo do Bispo era constante ao punir os clérigos desviados, invocado por Trento: “Dyscolos et incorrigibiles ac malorum morum seminarios acriter punient, eos etiam, si opus fuerit, expellendo, omniaque impedimenta auferentes quaecumque ad conservandum et augendum tam pium et sanctum institutum pertinere videbuntur, diligenter curabunt”. Cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 751, linhas 16-20.

¹⁷¹ Enfim, a última característica de um Seminário tipicamente tridentino está no suporte jurídico capaz de fazer frente até mesmo aos privilégios patrimoniais do Padroado para garantir a fundação e manutenção do Seminário, cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 751, linha 35ss. A taxação faz-se ampla a ponto de incluir todas as estâncias da Diocese, da Mesa Episcopal aos hospitais e mesmo outros colégios. Decorre também da especial atenção econômica dos Bispos ao Seminário o cumprimento da cura indicada pelo Concílio de

de 1766, outro bem maior e mais valioso, que era uma vasta chácara em Jurujuba, comprada de seu irmão, o mestre de campo João Malheiros Reimão.

No limiar do século XVIII parece haver um interesse maior da parte do Governo em fundar Seminários onde ainda não houvesse¹⁷², mas logo depois a Igreja no Brasil, amadurecida pelas crises políticas dos governos, opta por toda parte em promover as fundações e sustento destas casas de formação com suas próprias fontes de renda, liberando-se de quaisquer influxos externos.

Enfim, pode-se proclamar deste Seminário uma infinidade de elogios, sendo logo motivo de honra e reconhecimento de todos ter lá estudado. Além de facilmente distinguíveis pelo zelo litúrgico e caráter lapidado, desde sua fundação no período colonial saíram do Seminário S. José sacerdotes que ocuparam, do Espírito Santo até o Rio Grande do Sul, encargos importantes nos Cabidos, na administração diocesana, em paróquias especiais e até no episcopado. Tudo isto nos leva a concluir, junto da abalizada opinião de outros historiadores, a magnanimidade deste

Trento que dedica as próximas 93 linhas especialmente à manutenção econômica do Seminário: cf.: G. ALBERIGO, ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1996, 751 (linha 21)-753 (linha 23). Lembra-se que a estas 93 somam-se apenas as 38 primeiras linhas já analisadas anteriormente, tornando clara a intenção do documento de que este ambicioso projeto não desmoronasse diante da barreira econômica e administrativa das tantas outras instituições. Buscando documentos no AHU dentro deste período e de alguma forma relacionados com o Seminário fluminense, somente três são dignos de serem citados. O primeiro é o Requerimento do Padre Angelo de Sequeira, Missionário Apostólico, no qual pede licença para 2 ermitões tirarem esmolas para o Seminário, que fundara nos Campos dos Goytacazes, datado de 1753. “Diz o Padre *Angelo de Sequeira*, Missionario apostolico, que elle fundou com esmolas que tirou hum seminario nos Campos dos Goaitacazes, Paraíba do Sul, com igreja, cazas e classes para 30 estudantes, Reitor e Mestre os quaes passam com muita parcimonia, sustentando-se com esmolas e os estudantes á custa de seus paes”. Cf.: AHU, Rio de Janeiro, cx. 70, doc. n.º. 16.378; Eduardo de CASTRO E ALMEIDA, ed., “Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil Existentes no Archivo de Marinha e Ultramar”, VIII (Rio de Janeiro 1747-1755), em *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, v. L, Rio de Janeiro 1936, 296; o segundo e o terceiro documentos são as Representações do Bispo de Coimbra, nas quais pede que se passem provisões para se tirarem esmolas nos Bispados da Bahia, Rio de Janeiro e nos restantes do Brasil, para serem aplicadas às despesas do Seminário que tinha instituido na cidade de Coimbra, sendo os documentos datados de 1748. “Diz o Bispo de Coimbra, que elle supplicante, na fórma do Concilio Tridentino, tem erecto na dita cidade hum Seminario da invocação J. M. J., a fim de n’elle se instruirem nas sciencias ecclesiasticas, ceremonias sagradas e nas virtudes, todos os que aspirão á Dignidade sacerdotal, de que resultará também grande aproveitamento aos estudantes da Universidade, assim para os estudos, como para a morigeração dos costumes, por se receberem igualmente no Seminario Porcionistas estudantes, que voluntariamente quizerem entrar nelle e principalmente ultramarinos, destinando para isso hum corredor especial no edificio que o supplicante pretende fazer, e porque para as despezas d’esta obra, pela concorrência dos pobres, que chega a totalmente exaurir as rendas do seu Bispado, nunca poderá juntar o dinheiro necessario, pretende que V. M. em attenção ao ponderado, pela sua Real benignidade e zêlo do culto Divino, lhe conceda Provisão, para que nos Bispado do Rio de Janeiro, S. Paulo, Bahia e mais Bispados do Brazil se possão tirar esmolas para a fabrica do dito Seminario, dirigida a todas as justiças do Ultramar, a que fôr apresentada”. Cf.: AHU, Rio de Janeiro, cx. 57, doc. n.º. 13.466-13.468 (têm anexa a respectiva portaria de deferimento, datada de 23 de junho de 1748); Eduardo de CASTRO E ALMEIDA, ed., “Inventário dos Documentos Relativos ao Brasil Existentes no Archivo de Marinha e Ultramar”, VIII (Rio de Janeiro 1747-1755), em *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, v. L, Rio de Janeiro 1936, 19.

¹⁷² Há um Alvará Régio de 10 de maio de 1805 § 5 e segs. Onde ficou estabelecido que se deveria fundar ao menos um Seminário nas dioceses onde os não houvesse e regular os já estabelecidos, cf.: Dr. Joaquim da Silva CARNEIRO, *Elementos de Direito Eclesiástico Português*, Lisboa 1882, § 3 pág. 339.

empreendimento reformista do Concílio de Trento¹⁷³, sendo prova disto o marco revolucionário na preparação do Clero Diocesano¹⁷⁴ brasileiro que se teve através da fundação do Seminário do Rio de Janeiro, precursor de tempos melhores para a Igreja colonial¹⁷⁵.

Insistindo, mas sem tomar por base panegíricos superficiais de oradores passados, e sem descurar do mérito máximo que deve ser outorgado à dedicação dos Jesuítas ao ensino no período colonial¹⁷⁶, pode-se com justiça constatar a importância destas instituições seminarísticas na formação de uma elite intelectual, em uma sociedade onde pouquíssimos privilegiados tinham acesso às letras¹⁷⁷, ousando, todavia, distinguir esta fluminense de São José, não só por ser a primeira do desencadear de tantas outras¹⁷⁸, mas sobretudo pela influência exemplar na tentativa feliz de cumprimento do Decreto Tridentino.

¹⁷³ Grandes nomes afirmam ter sido a determinação conciliar de que fossem instituídos Seminários em todas as Dioceses do mundo, visando uma preparação séria do até então decadente clero, a força motriz de toda a Reforma tridentina, uma espécie de solução final para a execução da Reforma: “fu per il nuovo presidente del concilio un trionfo che ne consolidò definitivamente la posizione sia a Roma che a Trento. La sessione pose termine alla grande crisi conciliare”, cf.: H. JEDIN, *La Conclusione del Concilio di Trento (1562-1563). Uno sguardo retrospettivo a quattro secoli di distanza*, Roma 1964. SCADUTO ao referir-se à data 15 de julho de 1563 afirma: “segna una data essenziale, si direbbe una svolta, nella storia della Chiesa. Fu avvertito subito da alcuni contemporanei: “Se il concilio non avesse prodotto altro frutto, questo sarebbe abbastanza””, cf.: M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. III. L'epoca di Giacomo Laínez, 1556-1565*, Roma 1964, 435.

¹⁷⁴ Cf.: L. L. GAMA LIMA, “A Reforma Tridentina do Clero no Brasil Colonial”, em *Congresso Internacional de História. Missionaço Portuguesa e Encontro de Culturas*, II, Braga 542-547.

¹⁷⁵ A. P. da SILVA, *O Rio no tempo da onça (séc. XVI a XVIII)*, Rio de Janeiro 1961.

¹⁷⁶ D. João III solicitou ao Papa os serviços dos Jesuítas antes mesmo da existência da Companhia de Jesus ter sido confirmada pela Sé Apostólica. A partir de então muitos foram os Padres de Loiola que prestaram serviços nas possessões portuguesas e entre os primeiros contam-se os Padres Simão Rodrigues e Francisco Xavier. Por esta preferência Loiola mostrou-se sempre grato ao monarca português. No Brasil, Manoel da Nóbrega organizou o ensino público que teve a maior proteção do Rei. Estas escolas eram freqüentadas por jovens de todas as classes e de todas as cores. Porque os jesuítas levantassem impedimentos aos moços pardos para se matricularem nos colégios públicos, o Príncipe Regente D. Pedro em 1686, ordenou ao Governador do estado do Brasil que os Padres da Companhia de Jesus fossem obrigados a admitir os ditos moços nas escolas “porque as escolas de ciência devem igualmente ser comuns a todos os gêneros de pessoas sem exceção alguma”. O ensino público era excelente e exercido em vários pontos do Brasil com larga contribuição da coroa portuguesa e foi em consequência dessa política portuguesa que o Brasil, após a separação, se encontrou preparado intelectualmente e teve o pessoal adequado à administração, à diplomacia e a todos os ramos da atividade política da nação. Cf.: Tito Lívio FERREIRA, “Portugal, a Companhia de Jesus e a Educação no Brasil”, em *RUCSP XX-36 (1960) 678-693*; J. P. CALÓGERAS, *Os Jesuítas e o Ensino*, Rio de Janeiro 1911.

¹⁷⁷ Cf.: H. A. VIOTTI, “Ensino e Cultura no Rio: séculos XVI e XVII”, em *RIHGB*, 289 (1970), 93-107; B. CAVALCANTE, “Os Letrados da Sociedade Colonial: as academias e a cultura do iluminismo no final do século XVIII”, *ACERVO* ½ (1995) 53-66; M. B. N. da SILVA, *Cultura no Brasil Colonial*, Petrópolis 1981; id., “Cultura e Sociedade no Rio de Janeiro, 1808-1821”, col. *Brasíliana*, 363, São Paulo 1977; M. D. M. de AZEVEDO, “A Instrução pública nos tempos coloniais”, em *RIHGB*, 55, t. IV, parte 2, 141-158. Para a importância da orientação do ensino religioso, como pano de fundo para a formação de uma mentalidade cultural mais próxima dos conceitos cristãos, ter em mente obras como a de R. VAINFAS, *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colônia*, Petrópolis 1986.

¹⁷⁸ BNRJ, CEHB 8682, “Fundação de recolhimentos e seminarios no Brazil, a requerimento do Pe. Gabriel Malagrida. 1750”. Cópia Moderna em ff. somando 13 págs. Um século mais tarde revela-se o outro lado da moeda: BNRJ, CEHB 8706, “Considerações sobre a intervenção do Governo em os Seminarios ecclesiasticos, as eleições no templos e os bens da Igreja”. Sem autor, São Paulo 1865; não obstante as diligentes intervenções de muitos Bispos, cf.: BNRJ, CEHB 8906, “Pastoral do [...] Senhor D. Francisco Cardozo Ayres, Bispo de Pernambuco, a respeito do

Concluo este estudo com a afirmação documentada de que ao atual Seminário Arquidiocesano de São José no Rio de Janeiro deve ser creditada a alcunha mais que merecida de mais antigo Seminário sob modelo Tridentino do Brasil ou “Seminário Tridentino Primaz do Brasil”.

Fontes e referências bibliográficas

ALBERIGO, G., ed., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bolonha 1996.

AMADO, J. de S., *História da Igreja Católica em Portugal, no Brasil e nas possessões portuguesas*, Lisboa 1870.

Estatutos da Santa Sé do Rio de Janeiro ordenados pello Illustrissimo Senõr D. Frey Antonio de Guadalupe Bispo da mesma Diocese. 1763. [Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, CEHB n. 8993, cópia em letra do séc. XVIII, em folhas somando 65 págs. Numeradas].

GALUZZI, A., “*Appendice I: Formazione del clero: tentativi pre-tridentini e l’istituzione del seminario*” em A. FLICHE – V. MARTIN, *Storia della Chiesa, La Chiesa all’epoca del Concilio di Trento (1545-1563)*, XVII, Torino 1988, 645-658.

PIZARRO E ARAÚJO, J. de S.A., *Memórias históricas do Rio de Janeiro (Dos Seminários, e Aulas públicas para instrução da mocidade)*, VII, Rio de Janeiro 1948.

SERRÃO, J.V. – OLIVEIRA MARQUES, A.H de ed., *Do Brasil Filipino ao Brasil de 1640*, São Paulo 1968.

RUBERT, A., *A Igreja no Brasil*. I. *Origem e desenvolvimento (séc. XVI)*. II. *Expansão missionária e hierárquica (séc. XVII)*, III. *Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*, Santa Maria 1981, 1983, 1988.

Seminário de Olinda, Recife 1869. [7 págs. impressas]; E. FONTOURA, *História do Seminário de São Paulo*, São Paulo 1906; G. P. das NEVES, “Seminário de Olinda”, *DHCPB* (1994) 592-593; S. L. NOGUEIRA, *O Seminário de Olinda e seu Fundador o Bispo Azeredo Coutinho*, Recife 1985.

Ordenações ao clero secular de descendentes de escravos e libertos e políticas episcopais no bispado do Rio de Janeiro (1702-1745)

Anderson José Machado de Oliveira (Unirio)

Introdução

Que a cristianização dos povos submetidos e escravizados no processo das conquistas fosse um objetivo da Igreja e das coroas ibéricas não parece restar dúvida. A prática sacramental também pareceu constituir-se num caminho viável para a conversão. A dúvida, ao que me parece, estabeleceu-se em relação a se todos os sacramentos poderiam ser administrados indiscriminadamente àqueles povos ou mesmo sobre quem conservava o privilégio de decidir sobre esta administração.¹⁷⁹ A consagração do corpo de Cristo e a absolvição dos pecados, através da confissão, eram funções que poderiam ser delegadas aos índios e aos negros? Algumas normas diziam que não, outras não levantavam obstáculos. Determinados agentes do poder eclesiástico foram flexíveis em relação à ordenação de índios e descendentes de africanos, outros foram mais rigorosos e negaram ou dificultaram o acesso desses às ordens sacras. A quem caberia decidir sobre essas questões, Roma ou os prelados locais? As práticas, portanto, foram variadas e criaram diversos cenários marcados por conflitos e negociações. É imperioso reconhecer, no entanto, que os descendentes de escravos e libertos que puderam pleitear o acesso ao sacerdócio constituíam um grupo privilegiado no interior desta mesma população. Embora o estigma da cor fosse um obstáculo que, inclusive, poderia gerar a necessidade de uma dispensa eclesiástica, o simples fato de poder requerê-la já instaurava uma segmentação e uma hierarquização entre os chamados “homens de cor”. Deste modo, dentro da lógica de uma sociedade que, além de escravista, orientava-se pelos valores de uma cultura política de Antigo Regime, ser dispensado do “defeito da cor” e receber as ordens sacras era um privilégio que recriava hierarquias e contribuía para a manutenção da ordem social.

¹⁷⁹ BROGGIO, Paolo; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; PIZZORUSSO, Giovanni. Le temps des doutes: le sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde. In: _____. Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: La Curie romaine et les *dubia circa sacramenta*. *Mélanges de l'École Française de Rome Italie-Méditerranée*, n. spécial, 2009, p. 5-7.

Expectativas, porém, foram criadas e não se pode deixar de considerar que os que ascenderam à condição sacerdotal estavam inseridos dentro de um complexo processo de mobilidade social que, em alguns casos, implicou na dispensa de um defeito que era a cor. Estigma que poderia ser atenuado diante de uma nova condição social, marcada por uma função que conferia foro privilegiado àqueles que a exerciam. No entanto, nem todos os descendentes de escravos e libertos pleiteantes ao sacerdócio tinham cor, o que tornava tal processo ainda mais complexo e dotado de variantes que implicam na compreensão de conjunturas específicas que combinam pertencças sociais diferenciadas, envolvimento em redes relacionais diversificadas, perspectivas em relação à formação de um clero nativo e políticas distintas engendradas pela coroa e pelo episcopado.

A primeira metade do século XVIII foi um momento de expansão do escravismo colonial e de suas contradições. A população de africanos e seus descendentes transformou-se no maior contingente de habitantes da América portuguesa. Período igualmente assinalado por mudanças da coroa portuguesa nos rumos de nomeação do episcopado. Época de movimentos de renovação no catolicismo em Portugal e em suas conquistas. Os processos de habilitações sacerdotais abertos, no bispado do Rio de Janeiro¹⁸⁰, durante o múnus pastoral de D. Francisco de São Jerônimo (1702-1721), D. Frei Antônio de Guadalupe (1725-1740) e D. Frei João da Cruz (1741-1745); excluindo os períodos de sé vacante, conduzirão à observação por este emaranhado de vidas, expectativas, práticas e políticas desenvolvidas pelos respectivos diocesanos no que tange ao processo de ordenação de sacerdotes, em especial de habilitandos que descendiam de escravos e libertos de origem africana.

A quem e quando se dispensava do “defeito da cor”

Aos 20 de janeiro de 1669, o então Licenciado João de Barcelos Machado autuava uma petição junto à Câmara Eclesiástica do Rio de Janeiro e com ela apresentava um breve apostólico de dispensa da ilegitimidade conseguido em Roma no ano anterior. Era seu intento iniciar seu processo de obtenção das ordens menores e sacras e, seguindo os trâmites, foram nomeadas sete testemunhas para as habilitações de *genere*.¹⁸¹ João era filho natural do também Padre Inácio de Barcelos e de Felícia Tourinha, todos nascidos na cidade do Rio de Janeiro, e neto pela parte paterna de Luiz de Barcelos Machado e Caterina Machada, tinha como avós maternos Ventura de Paiva e Isabel da Rocha uma mulher “preta”.¹⁸²

¹⁸⁰ O bispado do Rio de Janeiro no período desta análise correspondia a uma vasta região que ia da Capitania do Espírito Santo ao Rio da Prata, possuindo jurisdição eclesiástica sobre o Sul da Bahia, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do sul e Colônia do Sacramento.

¹⁸¹ As Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa determinavam que fossem chamadas até 4 ou 5 testemunhas, já as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia estabeleciam a convocação de até 7 ou 8 testemunhas.

¹⁸² Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ). Habilitações Sacerdotais (HS) – João de Barcelos Machado (1669-1672).

Todas as testemunhas inquiridas nas habilitações de *genere* afirmaram conhecer João, dos 7 depoimentos, 6 afirmaram que o habilitando nascera já sendo o pai clérigo, o mesmo número de depoentes atestou que sua mãe era uma mulata. Seis testemunhas também repetiram que seus avós paternos eram inteiros cristãos velhos da “melhor nobreza desta cidade”. Entre esses depoentes estava o capitão Manoel de Barcelos, tio e padrinho de João que afirmou que seu irmão Inácio deixara ao filho bens que este utilizara para estudar e tornar-se licenciado e que tudo sabia porque fora “reitor” do sobrinho.¹⁸³ Nenhuma das testemunhas proferiu em relação a João qualquer qualificativo de cor, embora o tenham usado em relação à sua mãe e à sua avó materna.

João de Barcelos, de fato, pelo lado paterno descendia de uma família de conquistadores e principais da terra. Além do capitão Manoel, senhor de engenho estabelecido no Rio de Janeiro, outro tio importante de João de Barcelos Machado era o capitão José de Barcelos Machado, um dos principais representantes da família entre os bandos da nobreza da terra detentora de postos de mando no Rio de Janeiro Seiscentista. José ocupara por duas vezes a provedoria da Fazenda Real, em 1672 e em 1675, além de participar do governo militar da capitania, exercendo o comando da Fortaleza de São Sebastião em 1695. Entre 1675 e 1676, o capitão José de Barcelos Machado exerceu o cargo de Provedor da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro. Foi o instituidor do Morgado de Capivari com terras na região dos Campos dos Goytacazes e em outras áreas da capitania, além de tornar-se Padroeiro do Convento de Nossa Senhora dos Anjos em Cabo Frio.¹⁸⁴

Concluído seu processo de ordenação, João de Barcelos a partir dos anos 1670 começou a figurar como escrivão da Câmara Eclesiástica e a partir de 1688 como coadjutor da Freguesia da Sé do Rio de Janeiro. Em 1701 foi colado na Paróquia de Irajá onde exerceu seu múnus pastoral até 1731 ano de sua morte.¹⁸⁵

Caso semelhante ao de João de Barcelos Machado foi o de Francisco Gago Pereira. Francisco nasceu na cidade do Rio de Janeiro e foi batizado na freguesia da Candelária, era filho natural de Alberto Gago da Câmara, também nascido no Rio de Janeiro, e de Ana Ribeira “do gentio da Guiné”. Os avós paternos de Francisco eram o capitão Lopo Gago da Câmara e Dona Úrsula da Silveira ambos naturais da cidade do Rio de Janeiro¹⁸⁶. À semelhança de João de Barcelos Machado, a ascendência paterna de Francisco Gago o remetia a importantes famílias da nobreza da terra. Seu avô, além do título militar, ocupara por duas vezes a vereança na Câmara do Rio de Janeiro e era filho do ex-capitão da fortaleza de Santa Cruz Pedro Gago da Câmara. A avó Dona Úrsula era cunhada de Diogo Lobo Teles, que fora capitão de infantaria e juiz de órfãos, e de Francisco Teles Barreto, que fora vereador duas vezes e também ocupou o cargo de juiz de órfãos, além de ter como irmãos Francisco da Silva Vilasboas, que fora vigário geral do bispado, e Antônio da

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Os processos de habilitação sacerdotal dos homens de cor: perspectivas metodológicas para uma História social do catolicismo na América Portuguesa. In: GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá. *Arquivos paroquiais e História social na América Lusa, Séculos XVI e XVIII: Métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ ACMRJ. HS – Francisco Gago Pereira (1704-1711).

Silveira Vilasboas, vereador uma vez, e pai de Inácio da Silveira Vilasboas, vereador por duas vezes, e Francisco da Silveira Soutomaior que fora desembargador do Tribunal da Relação na Bahia.¹⁸⁷ Portanto, uma família também ligada às funções de mando, incluindo ramificações na burocracia eclesiástica.

O processo de habilitação de Francisco Gago teve início em 1704 quando oito testemunhas foram chamadas para as inquirições de *genere*. Metade das testemunhas não tinha conhecimento direto do habilitando, mas sim de seus avós paternos. Os demais depoentes disseram conhecer sua mãe sempre lhe associando ao “gentio da Guiné”, um dos depoentes, Domingos de Freitas, afirmou que o único defeito que o habilitando tinha era o de ser filho de uma “preta”. Uma única testemunha afirmou que o pai de Francisco, Alberto Gago da Câmara, era religioso de São Francisco.¹⁸⁸ Assim como no caso de João de Barcelos, nenhuma testemunha atribuiu qualquer qualidade de cor a Francisco. Nos autos de conclusão dos depoimentos, o vigário geral afirmou que o habilitando por sua ascendência era inteiro cristão velho e limpo de toda raça.¹⁸⁹

Se a cor não foi um problema para João de Barcelos e Francisco Gago ela o seria para outros. Em maio de 1713, chegavam à Câmara Eclesiástica do bispado do Rio de Janeiro as inquirições de *genere* que haviam sido realizadas na cidade de Lisboa, na Vila de Allandra – Arcebispado de Lisboa - e na Praça de Mazagão¹⁹⁰ em favor de Francisco Caheiro Teles. Francisco era natural da freguesia de Santa Engracia, em Lisboa, onde fora batizado em 1686, filho legítimo de Paulo Caheiro e sua mulher Luiza Teles, tendo como padrinho Dom Cristóvão que era conde de uma vila a qual a documentação não permitiu identificar. Ao responder a requisitória para as inquirições que partiu do Rio de Janeiro e apresentar a coleta dos depoimentos, o Prior Manoel Abreu Homem já adiantava que apurou ser a mãe inteira cristã velha sem raça alguma e que do pai disseram ser mulato em terceiro grau.¹⁹¹

Na freguesia de Santa Engracia, em Lisboa, cinco testemunhas foram chamadas a depor, em janeiro de 1710. Três delas afirmaram conhecer o habilitando e seus pais, e duas disseram que não o conheciam, porém conheciam a seu pai. Quatro destas testemunhas afirmaram que ouviram dizer ou sabiam que o pai do habilitando tinha “raça de mulato”, embora não soubessem precisar o grau. No geral admitiam que todos, filho e pais, eram cristãos velhos e “limpos de sangue”. Somente uma das testemunhas afirmou que eram todos “limpos” sem “raça alguma”. Na Vila de Allandra, terra do pai e avô paterno do habilitando, os depoimentos ocorreram um ano antes, em 1709. Os seis depoentes desta localidade não conheciam o habilitando, somente seu pai e seu avô. Destes, cinco afirmaram que o avô teria “raça de mulato” sem que pudessem precisar o grau certo. Em Mazagão, terra natal da mãe e dos avós paternos do habilitando, os depoimentos

¹⁸⁷ FRAGOSO, João. Fidalgos e parentes de pretos: notas sobre a nobreza principal da terra no Rio de Janeiro (1600-1750). In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria de Carvalho; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (Org.). *Conquistadores e negociantes: Histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos – América Lusa, séculos XVII a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 73-90.

¹⁸⁸ ACMRJ. HS – Francisco Gago Pereira (1704-1711).

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Praça fortificada, ao norte da África, que permaneceu sob o domínio de Portugal entre 1486 e 1769.

¹⁹¹ ACMRJ. HS – Francisco Caeiro Teles (1709-1713)

também foram ouvidos em 1709. Sete testemunhas foram convocadas, entre elas 3 cavaleiros fidalgos da Casa de sua Majestade e um cavaleiro da Ordem de Cristo, o que poderia indicar a inserção de sua mãe em uma rede de indivíduos de bastante projeção fato que pode explicar o padrinho Conde de Francisco. Os testemunhos em Mazagão foram unânimes em declarar que não conheciam o ordinando, mas que Luiza Teles e seus pais eram inteiros cristãos velhos e limpos de sangue sem raça alguma, uma das testemunhas afirmou que os avós maternos eram “pessoas nobres”. As testemunhas também afirmaram que Luiza fora levada ainda cedo para Lisboa na companhia de Dom Cristóvão de Melo que fora governador da Praça de Mazagão. Talvez, em decorrência do falecimento dos pais, Dom Cristóvão tenha se tornado tutor de Luiza e seu protetor e é provável que o mesmo seja o padrinho do habilitando Francisco. Fatores que podem demonstrar as boas relações nas quais o mesmo estava inserido via laços maternos.¹⁹²

Os autos conclusivos do processo de *genere* de Francisco Teles afirmaram a limpeza de sangue do habilitando e de seus pais, embora o grau remoto e incerto de mulatismo que atingira o pai de Francisco através do avô paterno. Parece que, mesmo o mulatismo tendo sido considerado em grau incerto, o habilitando não quis correr risco. Um mês após esta conclusão, em 15 de junho de 1713, o ordinário dispensou Francisco “da parte de mulato em grau remoto” para prosseguir sua ordenação mediante pedido que este realizou solicitando uma dispensa *ad cautela*¹⁹³. Ordenado, Francisco viveu no Rio de Janeiro até 1721, quando ao morrer foi sepultado no Convento de São Francisco por ser Terceiro da Ordem da Penitência como consta do registro de óbito e de seu testamento.¹⁹⁴

Vidal Arias Maldonado também receberia dispensa do bispo do Rio de Janeiro. Seu processo de habilitação começou a tramitar em 13 de fevereiro de 1713. Vidal era filho natural do Tenente Coronel Miguel Arias Maldonado e da “preta forra do gentio” da Guiné Joana de Jesus. Procedente da Freguesia da Candelária no Rio de Janeiro foi aí batizado aos 31 de maio de 1695. Os avós paternos eram o capitão Luiz Cabral de Távora e Dona Isabel Tenreira. Uma das testemunhas da habilitação de *genere* de Vidal, o solicitador de causas João Lopes, afirmou que seus avós paternos tratavam-se de pessoas “muito nobres”. As origens de Vidal, pelo lado paterno, o relacionavam a uma família de principais da terra que remontava aos conquistadores do século XVI. O pai de Vidal, afamado senhor de engenho da Freguesia de São Gonçalo, situada no recôncavo da Guanabara, à época em que o filho recebeu as ordens sacras, em 1717, era Coronel e Cavaleiro professo da Ordem de Cristo¹⁹⁵.

Dos seis depoentes da inquirição de *genere* de Vidal, três tinham a patente de capitão e um a patente de coronel e título de fidalgo de sua majestade. Todos os depoentes afirmaram conhecer o ordinando e todos igualmente referiram-se à sua mãe como “preta”, “crioula”, “preta forra

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ ACMRJ – Livro de Óbitos da Freguesia da Sé (1719-1724).

¹⁹⁵ ACMRJ. HS – Vidal Arias Maldonado (1713-1717); RHEINGANTZ, Carlos G. *Primeiras famílias do Rio de Janeiro: séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira, 1965. v. 1. p. 135-136; AGUIAR, Juliana Ribeiro. *Por entre as frestas das normas: nobreza da terra, elite das senzalas e pardos forros em um freguesia rural do Rio de Janeiro (São Gonçalo, séc. XVII-XVIII)*. Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. PPGHIS - UFRJ, 2015, p. 90-145.

crioula”, “preta do gentio da Guiné”, “crioula do gentio da Guiné” e “do gentio da Guiné”. A avó materna foi citada em quatro depoimentos como “negra do gentio da Guiné”, “preta”, “preta do gentio da Guiné”. Ao fim da inquirição Vidal foi dispensado pelo ordinário dos “defeitos da ilegitimidade e da cor”¹⁹⁶.

Em 1711, o habilitando Antônio Cabral da Fonseca iniciou igualmente seu processo com vistas à obtenção das ordens menores e maiores. Filho do Padre Francisco Cabral de Távora e de Teodózia da Fonseca, fora batizado na Freguesia da Sé em 1686. Pelo lado paterno era neto do capitão Luiz Cabral de Távora e de Dona Ana Tenreira, sendo os avós maternos não declarados. Pelo lado paterno Antônio descendia do mesmo ramo familiar do habilitando Vidal Arias Maldonado, eram primos. As testemunhas do processo de habilitação qualificaram sua mãe como “preta”, “negra de Etiópia”, “preta forra” e que teria vindo ainda criança de Angola. Antônio foi identificado como pardo por uma das testemunhas de sua habilitação de *genere*. Junto a seu processo foi anexado breve papal que o dispensava do defeito da ilegitimidade e da cor. Em 1717, o processo foi concluído tendo o mesmo sido ordenado¹⁹⁷.

Antes de prosseguir, parece-me importante uma pausa para esclarecer como estou entendendo a questão da cor e por isso frisando-a nas narrativas até agora apresentadas. Partindo-se da afirmação já corrente na historiografia brasileira, cor corresponde a lugar social construído a partir da referência à escravidão. Nesse universo ser preto significava ainda uma grande proximidade com o universo do cativo. A cor parda, ainda que denotasse um estigma, expressava o reconhecimento de alguma mobilidade na hierarquia social.¹⁹⁸ Se bem que, como afirma Guedes, esta própria hierarquia de cor fosse fluida e o universo do ser pardo dependia em larga escala das circunstâncias sociais associadas ao tráfico de escravos, quando a maior presença de africanos determinava a maior ou menor identificação de pardos nos diversos contextos da sociedade escravista.¹⁹⁹ O mulato era outra qualidade de cor que se referia também ao universo de ligação com o cativo e tendeu a assumir, na América portuguesa, uma conotação mais pejorativa²⁰⁰, talvez por descrever um processo de hibridação que se referia mais diretamente a um universo animal, embora o termo fosse por vezes tomado como sinônimo de pardo. O próprio termo “raça de mulato” passou a aparecer como um impedimento a ser considerado na legislação secular, nas habilitações do Santo Ofício e das Ordens Militares²⁰¹, e como foi visto acima nas habilitações de *genere*.

¹⁹⁶ ACMRJ. HS – Vidal Arias Maldonado (1713-1717).

¹⁹⁷ ACMRJ. HS – Antônio Cabral da Fonseca (1711-1717).

¹⁹⁸ FÁRIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 135-139; CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, p. 34-35.

¹⁹⁹ GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social* (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798-1850). Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2008, p. 101-105.

²⁰⁰ LARA, Sílvia Hunold. *Fragments setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007, p. 141-142.

²⁰¹ RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750. *Vária História*, Belo Horizonte, v. 28, n. 48, 2012, p. 715.

Do ponto de vista do discurso ideológico sobre as origens africana e escrava, os trabalhos mais recentes têm interpretado esta ascendência enquanto um defeito de qualida

de e não como um defeito de sangue. Francis Dutra é um dos que defende que, a partir dos trabalhos de Charles Boxer e Maria Luiza Tucci Carneiro, estabeleceu-se uma confusão entre os historiadores que associaram pureza de sangue e herança africana. Segundo este autor, o impedimento da cor referia-se ao fato do mesmo remeter à escravidão e esta significava trabalho manual que por sua vez denotava falta de qualidade. Deste modo, a ausência de qualidade relacionava-se à falta necessária de nobreza e incluía a atividade artesanal ou o trabalho manual, não importando o antecedente racial, podendo, portanto, ser mais facilmente dispensada pelo rei.²⁰² A interpretação de Dutra também é partilhada por Ronald Raminelli em artigo sobre os impedimentos de cor.²⁰³

Embora concorde com esta interpretação, não descarto, assim como María Elena Martínez²⁰⁴, que o discurso religioso em torno da pureza de sangue tenha criado ambiguidades e tenha também influenciado na leitura sobre o sistema classificatório com base na cor. Creio que existiram situações em que a questão da qualidade e a ideia de pureza tenham sido acionadas em conjunto com relação aos africanos e seus descendentes, embora a questão da qualidade possa ter prevalecido. Com efeito, a ideia de defeito ou acidente da cor não deixava de estar desprovida de uma carga religiosa que associava a cor à ideia de pecado ou marca que indicava o mesmo.²⁰⁵ Tal questão acredito que terá um impacto sobre a ideia de “dispensa do defeito” da cor, fator que não aprofundarei aqui em função dos limites deste capítulo.

Era imprescindível a dispensa do “defeito da cor”?

Diante dos casos aqui narrados, impõe-se uma questão. Era a dispensa do “defeito da cor” um elemento imprescindível para a ordenação dos descendentes de escravos e africanos? Levando-se em consideração que tal dispensa era uma atribuição do poder eclesiástico, pode-se iniciar seguindo dois caminhos para responder a esta questão. Pela legislação tridentina não havia qualquer obstáculo à ordenação de descendentes de africanos e escravos, já que na Sessão 23 do Concílio determinava-se tão somente que a primeira tonsura não fosse dada aos

²⁰² DUTRA, Francis. Ser mulato em Portugal nos primórdios da modernidade portuguesa. *Tempo*, Niterói, v. 15, n. 30, 2011, p. 104-105.

²⁰³ RAMINELLI, Ronald, op. cit., p. 713-717.

²⁰⁴ MARTÍNEZ, María Elena. *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion and gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008, p. 207-224.

²⁰⁵ OLIVEIRA, Anderson José Machado. Dispensa da cor e clero nativo: poder eclesiástico e sociedade católica na América Portuguesa. In: OLIVEIRA, Anderson José Machado de; MARTINS, William de Souza (Org.). *Dimensões do catolicismo no Império Português: séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014, p. 217-225; OLIVEIRA, Anderson José M. de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: Faperj, 2008, p. 122.

que não haviam sido crismados e não estivessem instruídos nos princípios da fé e aos que não soubessem ler e nem escrever. Para a recepção das ordens menores as exigências restringiam-se ao testemunho do reitor, cura ou mestre de escola onde os ordinandos tivessem sido criados. E para tomar o foro eclesiástico exigia-se a comprovação do benefício ou do patrimônio, e se já fossem tonsurados ou trazendo hábito deveriam servir em alguma igreja sob mandado do bispo, ou estarem no seminário, em algum estudo ou em universidades sob licença do diocesano e a caminho para tomar as ordens maiores.²⁰⁶

O rol dos impedimentos aparecia com mais clareza nas legislações sinodais. As **Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa**, aprovadas em 1640, e que vigoraram no Brasil até a promulgação das **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**, colocavam como impedimento para promoção às ordens sacras ter “parte de nação hebreia, ou de outra infecta, ou de negro ou de mulato”.²⁰⁷ O texto em questão é praticamente o mesmo reproduzido nas constituições baianas de 1707, embora estas fossem mais rígidas, pois exigiam que estes impedimentos fossem verificados já quando da pretensão ao recebimento das ordens menores.²⁰⁸ Ou seja, em tese as constituições lisboetas admitiam clérigos *in minoribus* tonsurados, que poderiam exercer as funções de ostiário, leitor, exorcista e acólito sem que passassem por provas de impedimentos, o que pelas constituições da Bahia era vedado.

O quadro delineado confirma as observações de Figueirôa-Rego e Olival quanto ao peso das questões locais na definição das classificações e distinções sociais com base na cor no império português. Para estes autores, o zelo das elites locais por pressões classificatórias fez com que, por vezes, no reino a tolerância à ascendência negra fosse maior que em outras partes do império.²⁰⁹

Nas constituições lisboetas a definição das irregularidades para a obtenção das ordens sacerdotais bem com o seu exercício já era fundamentada na ideia do defeito, o que se expressava no título LII “Da irregularidade que nasce do defeito”.²¹⁰ No título LXXII – “Da dispensação das irregularidades” – as constituições baianas previam que, nas irregularidades nascidas dos

²⁰⁶ Biblioteca Nacional de Lisboa – Biblioteca Nacional Digital. IGREJA CATÓLICA. Determinações do sagrado Concílio Tridentino que devem ser notificadas ao povo por serem de sua obrigação e se não de publicar nas paróquias. Lisboa: por Francisco Correa, 1564. Disponível em: <<http://purl.pt/15158>>. Acesso 12/11/2015>. As ordens sacras eram divididas em ordens menores e maiores. As ordens menores estavam divididas em 4 graus: Ostiário (guardava as chaves da Igreja, sendo de sua competência fechar e abrir as portas da mesma); Leitor (lia as lições e profecias durante as cerimônias); Exorcista (dizia os exorcismos para as pessoas que tivessem tomadas por espíritos malignos); Acólitos (levava os círios, acendia as velas e preparava o altar). As ordens maiores estavam divididas em 3 graus: Subdiácono (servia o diácono na missa, preparando o pão, o vinho e o vasos sagrados, também carregava a cruz nas procissões); Diácono (auxiliava o presbítero na administração dos sacramentos, podia pregar para os fiéis); Presbítero (administrava os sacramentos, celebrava a eucaristia, ouvia as confissões dos fiéis e poderia assumir a direção de uma paróquia).

²⁰⁷ CUNHA, Dom Rodrigo da. *Constituições sinodais do Arcebispado de Lisboa*. Lisboa: Oficina de Paulo Craesbeek, 1656, p. 98.

²⁰⁸ VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Edição de Bruno Feitler e Evergeton Sales Souza. São Paulo: EdUSP, 2010, p. 224.

²⁰⁹ FIGUIERÔA-RÊGO, João de; OLIVAL, Fernanda. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e os espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). *Tempo*, Niterói, v. 15, n. 30, 2011, p. 121 e 139.

²¹⁰ CUNHA, Dom Rodrigo da, op. cit., p. 561.

defeitos, somente o sumo pontífice poderia dispensar ou conceder aos bispos esta prerrogativa. Relatava-se que no caso dos bispos ultramarinos estes poderiam receber licenças de dez em dez anos do papa para dispensar mais largamente.²¹¹ Neste ponto as sinodais baianas parecem fazer referência às chamadas *faculdades decenais* que eram concessões especiais feitas pela Santa Sé aos bispos na América ibérica desde o século XVI. Entre estas faculdades, conferia-se aos diocesanos o poder de dispensar de impedimentos relacionados à ordenação sacerdotal, aos impedimentos matrimoniais, além de conceder indulgências e outros privilégios. No século XVIII, o jesuíta Simão Marques publicou, em 1749, a obra intitulada **Brasília pontifícia**, na qual analisou cada uma dessas faculdades que foram concedidas ao bispo do Rio de Janeiro, em 1725, pelo breve do Papa Bento XIII.²¹²

De acordo com as **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**, no Título LXIX, os defeitos estavam entre as irregularidades, as quais eram impedimentos que inabilitavam para as ordens e, no caso específico, esses teriam sido postos pelos sumos pontífices. Neste ponto em destaque, no que define à imputação dos defeitos, as constituições baianas faziam referência direta às **Constituições Sinodais do Arcebispado de Lisboa**.²¹³ Embora nas **Constituições Primeiras** não houvesse uma menção explícita ao “defeito da cor”, penso ser correto interpretar que ele era associado ao que se definia como irregularidade por defeito da origem que “é aquela por que os escravos são irregulares”²¹⁴. Esta referência à escravidão como definindo defeitos de “nascimento e estado” também já estava na **Sinodais do Arcebispado de Lisboa**.²¹⁵

Na interpretação das referidas *faculdades decenais*, precisamente da segunda faculdade, que dizia respeito à dispensa das irregularidades para o recebimento das ordens sacerdotais, o jesuíta Simão Marques definia as irregularidades como certa incapacidade moral para receber as ordens eclesiásticas e exercê-las em função de alguma impropriedade proveniente de culpa ou qualquer outro defeito. Continuava afirmando que poder-se-ia contrair irregularidades por: 1º. defeito da alma (dementes, furiosos, epiléticos, iletrados, neófitos ou recém convertidos); 2º. defeito do corpo (cego, surdo, mudo, coxo, hermafrodita, notadamente feio, corcunda, leproso, paralítico, gigante, pigmeu); 3º. por infâmia de direito (que provém de delito próprio ou dos pais ou da condição abjeta da pessoa); 4º. por defeito de liberdade, de nascimento, de leniência.²¹⁶

²¹¹ VIDE, Dom Sebastião Monteiro da, op. cit., p. 589-590.

²¹² SOUZA, Evergton Sales. A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa: séculos XVI e XVII. In: GOUVEIA, António Simões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (Coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/ Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p. 187.

²¹³ VIDE, Dom Sebastião Monteiro da, op. cit., p. 582-583.

²¹⁴ Ibid., p. 585.

²¹⁵ CUNHA, Dom Rodrigo da, op. cit., p. 562.

²¹⁶ MARQUES, Simão. *Brasília Pontifícia: sive speciales facultates pontificiae, Brasiliae Episcopis conceduntur...* Lisboa: Ex Typis Michaelis Rodrigues, 1749, p. 36-38. Agradeço a Evergton Sales Souza as indicações da obra e de como localizá-la.

Portanto, parece-me que, na América portuguesa, se amalgamaram a ideia do defeito da origem dos escravos presente nas constituições baianas e a questão dos defeitos por liberdade e nascimento explicitado nas interpretações das *faculdades decenais*. Estas orientações foram importantes para definir na prática o chamado “defeito da cor” presente nas habilitações sacerdotais. Sob este aspecto reforçava-se a ideia da classificação social com base na cor definida a partir do universo da escravidão. Com isso, valendo-se de suas prerrogativas especiais os bispos poderiam dispensar desse defeito ou colocar em validade os breves obtidos junto à cúria romana.

O paralelismo de convivência entre a legislação universal romana e as legislações sinodais, sem contar com o direito dos príncipes, colocava em evidência uma das facetas das sociedades do Antigo Regime que era a pluralidade de ordenamentos. Pluralidade esta que evidenciava uma constante situação de tensões entre poderes, pois embora, como advirta Paolo Prodi, tenha ocorrido um processo de centralização do direito canônico²¹⁷, a partir de Trento, isto não eliminou a influência das normas sinodais e diocesanas, ao passo que corria o processo de organização e rotinização da legislação dos príncipes, além da persistência da força do direito costumeiro.

Com efeito, a aplicação do direito canônico neste contexto se deu preferencialmente no plano das elaborações casuísticas que funcionaram não só como alternativa ao direito dos príncipes como à própria legislação canônica.²¹⁸ Por outro lado, a exacerbação da casuística serviu de modelo aos demais ordenamentos jurídicos, fundamentando inclusive a própria justiça distributiva dos monarcas.²¹⁹ E no conjunto da obra, a casuística também permitiu que o direito canônico se adequasse às injunções dos costumes locais.²²⁰

Diante deste mosaico de conflitos jurisdicionais e negociações, as dispensas do “defeito da cor” assumiam uma proporção ainda mais complexa. Neste sentido, retomo a pergunta, eram elas imprescindíveis ao recebimento do sacramento da ordem? Sim, quando a cor existia e não, quando a cor não existia. A obviedade da resposta não elimina a complexidade da questão. Retomando o processo de João de Barcelos Machado, observa-se a ausência do instrumento de dispensa do “defeito da cor”, poder-se-ia indagar se esta peça haveria desaparecido do processo. No entanto, além da inquirição de *genere*, há o breve de dispensa da ilegitimidade e o processo de patrimônio que estão apensos. Porém, mais do que isso, os depoimentos do *genere*, como demonstrado, em nenhum momento atribuíram cor ao habilitando, mesmo que se reconhecesse que ele era filho de uma mulata e de uma avó “preta”. Partindo-se da questão que a cor era uma qualidade atribuída socialmente e não um critério racial, a luz do racismo científico do século XIX, é possível inferir que João não tinha cor e que, portanto, não poderia ser dispensado de um “defeito” que não lhe era atribuído. E, neste caso, mesmo a filiação

²¹⁷ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 135.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 299.

²¹⁹ LEVI, Giovanni. Reciprocidade mediterrânea. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2009, p. 51-59.

²²⁰ HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 175.

sacrílega do habilitando não gerou qualquer comentário, mesmo sendo um delito previsto nas legislações secular e canônica, o que levou a que muitos clérigos escondessem tais atos temendo as possíveis punições dos tribunais episcopais.²²¹ Pelo jeito, os depoentes do processo de João de Barcelos não tiveram esta preocupação.

Raciocínio semelhante pode ser estendido ao caso de Francisco Gago Pereira, este com uma mãe reconhecidamente africana e, assim como João de Barcelos, com um breve que o dispensava tão somente da ilegitimidade. Neste caso não há dúvida quanto a completude das fontes, pois todas as partes de sua habilitação foram encontradas. O elo entre as duas histórias fazia-se a partir da origem de seus pais respaldada em famílias da chamada nobreza da terra e talvez na apropriação de uma mentalidade prevalecente no Antigo Regime de que entre nobres a herança paterna concedida aos filhos, os títulos, o patrimônio e as virtudes dos pais.²²² Tal questão poderia explicar em parte a inexistência da cor e a possibilidade material do recurso à Roma para a obtenção dos breves? Poderia ter sido esta uma estratégia para dificultar o aparecimento de outros impedimentos em função da distância ou a convicção de que na mesma Sé pontifícia tais impedimentos seriam relativizados? Afinal de contas, a posição de uma das mais importantes agências papais, a Propaganda Fide, afirmava uma convicção bastante favorável à formação de um clero local enquanto ponto programático de uma estratégia missionária.²²³

Os dados para o período apontam para o fato de que se esta avaliação foi feita, não a foi pela maioria dos habilitandos às ordens. Na realidade, considerando os processos iniciados no período analisado, observa-se que 39 deles referem-se a descendentes de escravos e libertos, entre estes em 27 encontram-se os instrumentos de dispensa do “defeito da cor”. Entre estas dispensas 5 foram através de breves pontifícios e 22 proferidas pelo próprio diocesano. É importante frisar que todas estas dispensas diocesanas concentraram-se no período entre 1702 e 1721, durante o exercício do múnus pastoral de D. Francisco de São Jerônimo, fato que me deterei mais adiante. Ou seja, o recurso ao antístite local pareceu ser a estratégia da maioria e ao que parece este, no caso de D. Francisco, não se negou a analisar e deferir os pedidos.

A cor, portanto, existia para alguns e gerou impedimentos para aqueles que a tinham socialmente reconhecida como Francisco Caheiro Teles, no grau remoto de mulatismo de seu pai e seu avô, Vidal Arias Maldonado e Antônio Cabral da Fonseca que, mesmo descendendo, pelo lado paterno, de uma família de principais da terra tiveram seus impedimentos de cor assinalados em função de suas mães. Neste caso prevaleceu a atribuição de cor não aos habilitandos, mas a seus ascendentes. Resta questionar por que Vidal e Antônio mesmo pertencendo a extratos

²²¹ LEWIN, Linda. *Illegitimacy, patrimonial rights and legal nationalism in Luso-Brazilian Inheritance: 1750-1821*. Stanford: Stanford University Press, 2003, v. 1, p. 74-80.

²²² RAMINELLI, Ronald. Nobreza e riqueza no Antigo Regime ibérico setecentista. *Revista de História*, São Paulo, n. 169, 2013, p. 90.

²²³ PIZZORUSSO, Giovanni. I dubbi sui sacramenti dalle missioni *ad infideles*. In: BROGGIO, Paolo, CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, PIZZORUSSO, Giovanni, op. cit., p. 50; METZLER, Josef. La Congregazione “de Propaganda Fide” e lo sviluppo delle missioni cattoliche (ss. XVIII al XIX). *Anuario de Historia de la Iglesia*, n. 9, 2000, p. 151-152. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35509011>>. Acesso em 20/11/2015.

semelhantes àqueles de João de Barcelos e Francisco Gago não tiveram seus impedimentos de cor silenciados ou não reconhecidos. O fato de João de Barcelos e Francisco Gago terem recorrido à Roma poderia ter sido um diferencial no sentido de não levantarem discussões em torno de suas ascendências? Em princípio parece que não, pois Antônio Cabral da Fonseca obteve suas dispensas também por breve pontifício.

Deste modo, o acaso ou a distração das autoridades eclesiásticas não pode ser um elemento de explicação, pois não passaram despercebidas àquelas as origens de determinados candidatos.

O custo do recurso à Roma ou à Lisboa – quando se acionava o núncio apostólico – poderia explicar a opção por se tentar resolver a questão no âmbito do bispado? Considerando que mesmo no interior das dioceses a circulação da documentação referente a esses pedidos envolvia custos, pode-se supor que as despesas relacionadas ao acionamento dos tribunais romanos ou metropolitanos eram mais vultosas. No caso dos bispados, por exemplo, os custos poderiam variar de uma diocese para outra, dependendo do salário fixo dos mensageiros do ordinário e mesmo das propinas pagas. Em relação à Roma, além dos correios, fazia-se necessário acionar agentes na cúria pontifícia que pudessem representar a causa solicitada. Diversas instâncias da Igreja mantinham seus agentes fixos em Roma que eram utilizados também pelos monarcas e leigos comuns, no entanto, eram despesas e salários que deveriam ser pagos e os custos recaíam sobre o patrocinador da causa ou remetente da documentação.²²⁴

Um olhar sobre a origem social dos habilitandos talvez permita ampliar a visão sobre esta questão. Em termos de filiação, dos 39 casos identificados, 26 eram filhos naturais e 13 filhos legítimos. No que tange à condição dos pais, 1 era forro e 38 não tiveram sua condição identificada, presumindo-se, portanto, que se tratavam de homens livres. Entre as mães, 20 eram forras, 3 eram escravas e 16 não tiveram condição mencionada, presumindo-se da mesma forma que eram livres. Em relação à cor, 7 pais a tiveram identificada sendo 2 mulatos e 5 pardos. Entre as mães 25 tiveram menção de cor, sendo 4 mulatas, 8 pardas e 13 pretas.

A maior parcela de mulheres forras e escravas identificadas entre a mães pode explicar em parte o maior índice de filhos ilegítimos, já que a proporção de filhos naturais entre as forras foi bastante alta na América portuguesa.²²⁵ Dois outros dados importantes dizem respeito à desproporção entre a menção à condição das mães e dos pais, assim como a menção à cor entre os mesmos. Há uma proporção maior de pais livres e sem cor, o que pode apontar para uma profunda desigualdade entre as uniões que deram origem aos habilitandos. Outro índice que julgo importante diz respeito à titulação ou ocupação dos pais. Entre os 39 casos, conseguiu-se identificar esta referência em relação a 23 pais, de acordo com o quadro a seguir:

²²⁴ PAIVA, José Pedro. As comunicações no âmbito da Igreja e da Inquisição. In: NETO, Margarida Sobral (Coord.). *As comunicações na Idade Moderna*. Lisboa: Fundação Portuguesa das Comunicações, 2005, p. 155 e 171-172.

²²⁵ BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas patriarcal: família e sociedade* (São João del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Anablume, 2007, p. 54.

Quadro 1 – Título/Ocupação dos Pais dos Habilitandos

Título/Ocupação	N°
Religiosos	2
Padre Secular	1
Padre Secular com Título Universitário e Vigário	1
Padre Secular Capelão	1
Alferes	1
Capitão	1
Capitão, Ouvidor e Vereador	1
Coronel e Cavaleiro da Ordem de Cristo	1
Título Universitário e Juiz de Órfãos	1
Lavrador	2
Terceiro de São Francisco*	2
Negociantes	1
Soldado	1
Oficiais Mecânicos	7

Fonte: ACMRJ – Habilitações Sacerdotais (1620-1958)

* Considerado como um título, pois foi acionado pelo próprio declarante pelo fato do pertencimento às Ordens Terceiras distinguirem elementos de uma elite, geralmente branca, na América Portuguesa.

O que é dado à observação permite constatar que a maior parte dos pais ostentava títulos ou ocupações que denotavam a pertença a segmentos de uma elite política e econômica, notadamente os eclesiásticos, os que ostentavam títulos de alta patente militar combinados, por vezes, com cargos de governança – ouvidor e vereador – além da comenda da Ordem de Cristo. Outros dois com graus universitários, o que a partir do século XVII em Portugal passou a denotar grau de nobilitação²²⁶, além do negociante, já que este termo a partir de finais do século XVII passou a designar os integrantes de uma elite mercantil que se distinguiu daqueles identificados como mercadores e donos de lojas²²⁷.

Os demais pais, seguindo uma tendência constatada entre o clero português moderno, vinham do chamado *estado do meio*²²⁸ e foram identificados como oficiais mecânicos, lavradores e soldados. Embora, na América Portuguesa, o termo lavrador pudesse designar parte de uma elite agrária, já que entre aqueles que cultivavam cana este termo foi utilizado para designar os que

²²⁶ HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Liviathan: instituições e poder político. Portugal – século XVII*. Coimbra: Almedina, 1994, p. 310.

²²⁷ SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do Império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650 – c. 1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 239-241.

²²⁸ PAIVA, José Pedro. Um corpo entre outros corpos sociais: o clero. *Separata da Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 33, 2012, p. 177-178.

vinham na hierarquia logo abaixo dos senhores de engenho que eram os maiores proprietários e tinham maior *status*.²²⁹

Quanto aos que se designaram como Terceiros de São Francisco, não há como precisar melhor suas posições, embora ao longo do setecentos tenha predominado entre os membros desta Ordem Terceira os setores oriundos das atividades mercantis, destacando-se o papel dos “negociantes de grosso trato” na ocupação dos cargos de direção da ordem.²³⁰

Outro índice que talvez ajude a esclarecer a origem dos habilitandos pode ser reforçado pela titulação ou ocupação dos avós paternos. Entre esses foram identificadas 15 menções que se distribuíam da seguinte maneira:

Quadro 2 – Título/Ocupação dos Avós Paternos

Título/Ocupação	Nº
Capitão	7
Doutor	2
Escrivão de Capela	1
Lavrador	2
Homens do Mar	2
Ofício Mecânico	1

Fonte: ACRMJ – Habilitações Sacerdotais (1620-1958)

Do ponto de vista da conjuntura social, o acesso dos descendentes de africanos ao sacerdócio parecia expressar, entre fins do século XVII e primeira metade do século XVIII, uma certa seletividade, pois de alguma forma a condição social dos pais e avós paternos acabava sendo um fator destacado.²³¹ O que parece não ter sido uma particularidade deste segmento, já que entre 1702 e 1721, durante o episcopado de D. Francisco de São Jerônimo, os habilitandos de uma forma geral advinham de setores sociais semelhantes.²³²

²²⁹ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 247-248.

²³⁰ MARTINS, William de Souza. *Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700 – c. 1822)*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 349-352.

²³¹ Os processos relativos à segunda metade do século XVIII demarcam uma mudança na condição social dos progenitores dos habilitandos, indicando uma mobilidade um pouco maior dos grupos subalternos e médios que conseguiram que seus filhos ascendessem em maior número ao sacerdócio. Cf: OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Os processos de habilitação sacerdotal dos homens de cor..., p. 350-353.

²³² FERREIRA, Fernanda Vinagre. *O clero secular no bispado do Rio de Janeiro e o múnus episcopal de D. Francisco de São Jerônimo (1702-1721)*. Dissertação de Mestrado. PPGH - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2016, p. 61.

Assim sendo, retomando a discussão do pedido ou não à Roma para a obtenção dos breves de dispensa, é possível que a dificuldade de movimentar recursos financeiros e políticos tenha pesado para uns, mas não teria sido o principal obstáculo. O recurso ao diocesano, pelo menos durante o governo episcopal de D. Francisco de São Jerônimo, pareceu um caminho bastante viável para a maioria dos habilitandos em questão.

No entanto, se esta discussão ajuda a compreender um certo aspecto da questão, por outro, ela avança pouco no entendimento do padrão assumido por essas dispensas. Creio que um primeiro caminho a ser trilhado diz respeito à aplicação da casuísta, como acima me referi. A definição de caso a caso reforçava o poder discricionário da autoridade²³³, no caso o poder eclesiástico, permitindo que este atuasse à semelhança do rei que ao conceder mercês dispensava graças e atribuía hierarquias.²³⁴ A dispensa eclesiástica do “defeito da cor” ao suspender o impedimento, assim como a mercê régia, facultava ao favorecido a entrada na graça representada pelo sacramento da ordem sacerdotal. Porém, também estabelecia hierarquias entre aqueles que recebiam, pois as suas estratégias individuais eram diferenciadas, e, principalmente, entre aqueles que não recebiam, pois dentro da lógica do Antigo Regime a dispensa era um privilégio. Enquanto tal, era evidente que, para a manutenção da ordem, o acesso dos descendentes de escravos e libertos ao sacerdócio não dever-se-ia constituir em algo generalizado, contribuindo inclusive para a recriação de hierarquias dentro deste próprio segmento.²³⁵

Avançando na compreensão entre ausência de padrão de concessão e a aplicação da casuística, parece-me fecunda a argumentação de José Pedro Paiva que propõe que a análise das relações entre os poderes espiritual e temporal possa ser captada levando em consideração as várias conjunturas que foram sendo criadas e atentando-se para o nível dos comportamentos dos indivíduos e/ou grupos que desempenharam funções na Igreja, no Estado ou em outras instâncias de poder. Nesses contextos, ocorreriam diversas decisões, negociações e conflitos, sendo ora favorecidos uns e prejudicados outros, mas permitindo sobretudo visualizar interesses individuais, familiares, de linhagens e de clientelas que foram construindo estratégias de ação e disputando em conjunturas variadas, para além de uma visão institucional enrijecida.²³⁶

Neste sentido, uma das conjunturas particulares que pode ser melhor aprofundada, e na qual já venho investindo, é a comparação em aspecto mais amplo da qualidade das testemunhas envolvidas nos processos. Intenciono construir um banco de dados que me permita comparar as testemunhas de todos os processos estudados, considerando procedência, cor, condição social, titulação, ocupação, entre outros fatores que possibilitem explorar o grau de qualificação dos depoentes. Pois como alguns trabalhos têm apontado, a importância dos depoimentos orais passados a escrito era fundamental para se provar a honra no Antigo Regime, além do que

²³³ LEVI, Giovanni, *Reciprocidade mediterrânea ...*, p. 59.

²³⁴ HESPANHA, António Manuel. *Imbecilias...*, p. 49.

²³⁵ OLIVEIRA, Anderson José M. de. Padre José Maurício: “limpeza de cor”, mobilidade social e recriação de hierarquias na América Portuguesa. In: GUEDES, Roberto (Org.). *Dinâmica imperial no Antigo Regime português: (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

²³⁶ PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 2, p. 143.

testemunhar significava apoiar uma causa sendo o estatuto social do depoente fundamental para creditar este apoio.²³⁷ Portanto, a aparente ausência de padrão fazendo com que a “dispensa da cor” aparecesse em alguns casos e não em outros pode guardar relação com a qualidade do patrocínio da causa e conseqüentemente com o cabedal das testemunhas. Mas esta é ainda uma questão que merece maior aprofundamento, já que também pode apresentar variáveis como acima demonstrado.

A ação dos prelados

Outro aspecto que acredito lançar luz sobre a compreensão dos padrões das “dispensas do defeito da cor” diz respeito às políticas episcopais. Em relação a este, embora não pretenda esgotar a questão, gostaria de esboçar algumas reflexões. Comparando-se as políticas de ordenação dos três bispos do período, observa-se que houve uma variação entre elas, principalmente do episcopado de D. Francisco de São Jerônimo para o de seus sucessores, respectivamente, D. Frei Antônio de Guadalupe e D. Frei João da Cruz. Esta variação deu-se não só em relação às ordenações em geral, mas também especificamente em relação aos candidatos descendentes de escravos e libertos. Como não existem os registros das matrículas dos ordinandos para o período, tenho tentado estabelecer algum ponto de comparação a partir da construção de um índice com base nos processos de habilitação registrados na Câmara Eclesiástica do bispado. Tais processos dizem respeito a questões variadas em relação ao sacerdócio, como suspensão de ordens, solicitações para tornar-se compatriota do bispado, permutação do patrimônio originalmente declarado, entre outros assuntos, embora a maioria diga respeito à ordenação propriamente dita. Nem todos os processos estão completos, o que significava apresentar as inquirições de *genere* (investigação sobre as origens), *vita et moribus* (investigação sobre os costumes) e patrimônio, que se tornou uma exigência a partir do Concílio de Trento impondo ao candidato a comprovação de um benefício ou renda com a qual pudesse sustentar-se caso não fosse investido de um benefício eclesiástico.²³⁸

Alguns processos também foram perdidos e outros encontram-se bastante deteriorados, por vezes, impedindo a leitura. De qualquer forma, pode-se chegar a alguns números aproximados, os quais possibilitam uma visualização do quadro geral.

²³⁷ OLIVAL, Fernanda; GARCIA, Leonor Dias; LOPES, Bruno; SEQUEIRA, Ofélia. Testemunhar e ser testemunha em processos de habilitação: Portugal, século XVIII. In: LOPEZ-SALAZAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUEIRÔA-REGO, João (Coord.). *Honra e sociedade no mundo ibérico e ultramarino: inquisição e ordens militares – séculos XVI-XIX*. Lisboa: Caleidoscópico, 2013, p. 315-335.

²³⁸ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Os processos de habilitação sacerdotal dos homens de cor..., p. 333-334.

Tabela 1 – Distribuição % das solicitações de habilitações referentes aos descendentes de escravos e libertos (1702-1745)

Bispos	Total de solicitações por período	N° de solicitações referentes aos descendentes de escravos e libertos	% de solicitações referentes aos descendentes de escravos e libertos
D. Francisco de São Jerônimo (1702-1721)	347	37	10,7
D. Frei Antônio de Guadalupe (1725-1740)	83	1	1,2
D. Frei João da Cruz (1741-1745)	27	1	3,7
Totais	457	39	15,6

Fonte: ACMRJ – HS (1620-1958)

Embora o período do múnus pastoral de cada um dos bispos tenha sido desigual, principalmente em relação a D. Frei João da Cruz, parece ser notório que o período de D. Francisco foi mais receptivo a todo um conjunto de demandas por ordenação, inclusive de descendentes de escravos e libertos. Considerando o universo dos 39 processos referentes aos descendentes de escravos e libertos, pode-se constatar, como exposto no quadro abaixo, que a maioria dos habilitandos logrou êxito em seu intento de ordenar-se.

Quadro 3 – Recebimento de Ordens pelos descendentes de escravos e libertos (1702-1745)

Ordens	N°
Todas até Presbítero	26
Subdiácono	1
Menores	7
Não identificado*	5
Total	39

Fonte: ACMRJ – HS (1620-1958)

* O processo não permite concluir se houve o recebimento pelo seu estado precário ou por estar incompleto.

As ordens canônicas estavam divididas em menores e maiores. As menores comportavam quatro graus (ostiário, leitor, exorcista e acólito) e eram, em geral, recebidas em conjunto. As ordens maiores comportavam três graus (subdiácono/epístola, diácono/evangelho e presbítero/missa), sendo que para essas a legislação canônica exigia idades mínimas: 22 anos para epístola,

23 para evangelho e 25 para missa.²³⁹ Contudo, estas idades poderiam ser antecipadas, em alguns casos, mediante a dispensa *extra tempora*. Antes do recebimento das ordens menores existia a prima tonsura que, embora não tivesse o caráter de sacramento como as ordens, já assinalava a passagem para o estado clerical conferindo ao seu receptor as isenções e imunidades canônicas²⁴⁰, o que, na prática, representava privilégios de foro e isenções do pagamento de impostos. De acordo com o Quadro 3, a maioria dos habilitandos foi inserida no corpo clerical, sendo que a maior parte obteve todas as ordens sacras até o presbiterato, podendo confessar, dizer missas e ser nomeado pároco, funções que não eram permitidas aos que só tivessem as ordens menores e as duas primeiras maiores (subdiácono e diácono).

É possível afirmar, portanto, que as estratégias empreendidas tiveram sucesso em avaliar o quadro de possibilidades vindo a estabelecer um certo controle sobre o ambiente social.²⁴¹ Considerando ainda que tanto as ordens maiores quanto as menores obtidas se deram durante a governança episcopal de D. Francisco de São Jerônimo, contata-se que o reconhecimento do ambiente favorável foi fundamental na avaliação daqueles que iniciaram seus processos de habilitação.

D. Francisco foi o terceiro bispo do Rio de Janeiro e o primeiro a estabelecer-se de forma mais estável na cadeira episcopal. A história de seus antecessores demonstra grande irregularidade à frente do governo diocesano. O primeiro bispo da diocese – D. Frei Manoel Pereira - foi confirmado em 1676, no entanto, jamais tomou posse do bispado renunciando ao cargo em 1680. O segundo bispo D. José de Barros Alarcão, indicado em 1680, tomou posse da diocese através de seu procurador, chegando ao Rio de Janeiro somente em 1682. Em 1689 já estava de volta à Lisboa para tratar de assuntos diocesanos, retornando ao Rio somente em 1700, ano de sua morte.

D. Francisco, nascido em Lisboa no ano de 1647, foi apresentado pelo rei ao Papa em 1700, sendo sagrado bispo em agosto de 1701 e tomado posse do cargo em 1702. Pertencente à Congregação dos Cônegos Seculares de São João Evangelista, doutorou-se em Teologia na Universidade de Coimbra. Foi também qualificador do Santo Ofício e provisor do arcebispado de Lisboa.²⁴² Segundo José Pedro Paiva, a indicação de D. Francisco ao episcopado, no período do reinado de D. Pedro II, seguiu uma tendência de buscar para as dioceses do ultramar indivíduos que haviam angariado “experiência na administração de dioceses do reino, sob a tutela de prelados do continente”. Esta tendência demonstrava uma maior interferência do episcopado nas nomeações, fazendo com que a maioria dos indicados tivesse passado por cargos como os de vigário geral, provisores de dioceses e desembargadores do auditório eclesiástico.²⁴³

²³⁹ Sobre a função das ordens sacras, ver nota 29.

²⁴⁰ PAIVA, José Pedro. Um corpo entre outros corpos sociais..., p. 168-169.

²⁴¹ Sigo aqui a noção de estratégia tal qual a defende LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 99.

²⁴² RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil – Expansão territorial e absolutismo estatal: (1700-1822)*. Santa Maria, RS: Pallotti, 1988, p. 41-43.

²⁴³ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 483-484.

É possível que esta experiência na gestão diocesana tenha influenciado o exercício do múnus por D. Francisco, fundamentalmente, num período de franca expansão da colonização portuguesa em decorrência da descoberta de ouro nas Minas. Deste modo, mesmo não tendo visitado a região, alegando problemas de saúde, o prelado enviou para lá visitantes de sua inteira confiança para que se inteirassem dos problemas concernentes aos limites entre o bispado do Rio de Janeiro e o arcebispado da Bahia, que vinham gerando conflitos jurisdicionais na área. De posse das informações, solicitou à D. João V que elevasse 19 vigarias que criou à condição de colativas, no que foi atendido pelo monarca por meio de duas cartas régias emitidas respectivamente em 1718 e 1724.²⁴⁴

A criação de paróquias, principalmente na região mineradora, pode também explicar a preocupação do diocesano com o clero. Além de publicar pastoral exigindo dos ordinandos o estudo da Teologia Moral, D. Francisco também intencionava introduzir na formação dos padres uma cadeira de tupi para que os sacerdotes pudessem atender a população indígena do bispado.²⁴⁵ O seu conjunto de ações e preocupações talvez ajude a compreender o fato de ter criado um ambiente que estimulou o crescimento dos pedidos de ordenação, refletindo-se num número de candidaturas ao sacerdócio bem maior do que no período de seus sucessores, mesmo que se considere que havia uma demanda represada em decorrência da instabilidade dos períodos anteriores. Um outro elemento que pode ajudar a compreender este quadro talvez seja a origem religiosa do bispo relacionada aos Cônegos Seculares de São João Evangelista.

De uma forma mais geral, a espiritualidade do movimento dos cônegos regulares e seculares acentuou-se pela escolha em conciliar a pregação a serviço de uma igreja local com a vida em comunidade. Já desde o século XII colocaram-se a serviço dos bispos com o objetivo de auxiliá-los particularmente nos momentos em que estes se ausentassem para a realização das visitas pastorais. Alguns, como os Cônegos de Santo Antônio, fizeram uma clara opção pelo ministério pastoral, enfatizando a cura das almas, em detrimento de outras vocações como o auxílio hospitalar que também distinguiu este ramo de padres congregados.²⁴⁶ Em Portugal, os Cônegos Seculares de São João Evangelista foram instituídos em 1446 e já em seus primórdios acentuavam em seu apostolado a missão de ensinar a doutrina e promover a confissão, tinham igualmente uma tradição relacionada à perspectiva da reforma da vida clerical aliada a uma ênfase na ação pastoral.²⁴⁷

Desta maneira, a expansão da colonização, somada à preocupação com uma ação pastoral voltada para a pregação, pode ter levado D. Francisco a ter uma postura mais ativa no sentido de aumentar o número de sacerdotes no bispado, além de ter sido mais propenso a dispensar dos

²⁴⁴ RUBERT, Arlindo, op. cit., p. 43.

²⁴⁵ Ibid., p. 41-43.

²⁴⁶ HASQUENOPH, Sophie. *Histoire des ordres et congrégations religieuses em France du moyen âge à nos jours*. Ceyzérieu: Champ Vallon, 2009, p. 345-360.

²⁴⁷ TAVARES, Pedro Vilas Boas. Lóios. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 149-157; FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Da reforma da Igreja à reforma dos cristãos: reformas, pastoral e espiritualidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, v. 2, p. 16.

impedimentos que viabilizassem as ordenações, entre eles o do “defeito da cor”. Como chamei a atenção acima, todas as dispensas relativas a este impedimento, no período analisado por este texto, foram proferidas no governo episcopal de D. Francisco. Neste aspecto, o bispo parecia aproximar-se de posições, como a da Proganda Fide, que eram mais favoráveis, em prol da expansão da fé, à formação de um clero nativo mestiço.

Ao afirmar que D. Francisco de São Jerônimo teve um dos braços de sua ação pastoral voltado para o incentivo às ordenações, não quero sustentar que a atuação de seus sucessores tenha tido um caráter débil em relação a este ponto, mas como tentarei argumentar os antístites que lhe sucederam tiveram uma outra perspectiva em suas ações pastorais, expressando a influência de uma espiritualidade mais rigorista em relação a questão.

O sucessor de D. Francisco, D. Frei Antônio de Guadalupe, nasceu em 1672 na Vila de Amarante, arquidiocese de Braga. Bacharelou-se em Direito Civil na Universidade de Coimbra e exerceu a magistratura na Vila de Trancoso. Em 1701, abandonou a carreira promissora de magistrado e ingressou na Ordem Franciscana em Lisboa, recebendo o presbiterato em 1705, passando a dedicar-se às missões populares e distinguindo-se como orador. Foi apresentado para bispo do Rio de Janeiro, em 1722, por D. João V, e, em 1725, foi confirmado pelo papa e sagrado pelo patriarca de Lisboa. Logo após tomar posse, no mesmo ano de sua sagração, ordenou que as **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** passassem a ser observadas na jurisdição do bispado do Rio de Janeiro. Empreendeu visitas pastorais tanto na cidade do Rio de Janeiro quanto no seu recôncavo, além de ter ido às Minas lá permanecendo por dois anos. Atuou, nomeado pelo Papa Clemente XII, como reformador da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Rio de Janeiro. Fundou, em 1739, o Seminário de São José, além de ter dado novos estatutos ao cabido.²⁴⁸ Estes atos deixam clara uma das maiores preocupações do prelado que foi com a formação do clero, assunto no qual teve ação direcionada e em especial no que dizia respeito ao estudo da teologia moral, reprovando muitos que foram examinados na matéria, inclusive sacerdotes que já se encontravam à frente de paróquias.²⁴⁹ Neste aspecto, foi extremamente rigoroso na admissão de candidatos às ordens, o que pode explicar a redução do número de processos de habilitação em seu período.

D. Frei João da Cruz, sucessor de D. Guadalupe, era lisboeta como D. Francisco e nasceu em 1694. Aos 13 anos ingressou na Ordem dos Carmelitas Descalços, sendo ordenado presbítero em 1719. Foi apresentado por D. João V em 1739, recebendo a confirmação pontifícia em 1740 e sagrado em Lisboa em 1741, tomando posse da diocese neste mesmo ano. Assim como seu antecessor, visitou as igrejas da cidade e também foi às Minas. Deu grande estímulo às missões populares. Da mesma forma que D. Guadalupe, chamou o clero às Conferências de Moral, determinando ao Cônego Magistral que ensinasse Moral e Teologia Prática aos sacerdotes. Sua postura rigorista ensejou conflitos com os fiéis e com as autoridades locais.²⁵⁰

²⁴⁸ RUBERT, Arlindo, op. cit., p. 44-46.

²⁴⁹ SOUZA, Evergton Sales. D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740). *Revista Via Spiritus*, Porto, v. 22, 2015.

²⁵⁰ RUBERT, Arlindo, op. cit., p. 46-49.

Um primeiro aspecto comum entre estes dois prelados foi o fato de terem sido indicados dentro de uma nova política de renovação do episcopado, levada a cabo por D. João V, com vistas a buscar uma maior coerência no governo das dioceses. Este objetivo concretizou-se com maior clareza a partir dos anos vinte do século XVIII e acentuou outra tendência desta renovação que foi ampliar o peso dos regulares na condução das dioceses, os quais representaram 74% das nomeações durante o governo joanino. O terceiro aspecto, que talvez seja o mais significativo na compreensão desta renovação do episcopado e da busca de uma diretriz reformista em sua atuação, foi o peso da influência de Frei Gaspar da Encarnação e do Cardeal da Mota na feitura dos novos bispos.²⁵¹

A influência sobretudo de Frei Gaspar, segundo Evergton Sales, assinalou um processo de *jacobeização* do episcopado no qual acentuou-se a condução aos governos diocesanos de prelados comprometidos com os ideais da jacobea, o que implicava em levar esta concepção de vida devota ao clero diocesano e aos fiéis de Portugal e do império.²⁵² A jacobea foi um movimento de renovação religiosa nascido entre os Eremitas de Santo Agostinho no Colégio da Graça de Coimbra no início do século XVIII e que posteriormente propagou-se para outros claustros portugueses. De tendência apegada à ortodoxia e defensor de uma profunda austeridade, fazia uma crítica à relaxação dos costumes nos claustros e na sociedade de uma forma geral. Tinha como seus pilares a oração mental cotidiana, o exame de consciência e a frequência aos sacramentos, sobretudo, o da confissão. A consecução deste projeto e sua expansão dependeriam em especial de um clero, tanto regular quanto secular, bem formado e de conduta exemplar de modo que este estilo de vida pudesse transformar-se na orientação moral do reino e suas conquistas.²⁵³

D. Frei Antônio de Guadalupe e D. Frei João da Cruz eram figuras profundamente identificadas com estes ideais e ligadas a Frei Gaspar da Encarnação que acabou por se transformar em um dos líderes e principais veiculadores dessa corrente de espiritualidade. A correspondência mantida por D. Frei Antônio de Guadalupe com o Cardeal da Mota e com Frei Gaspar dando notícias de suas ações à frente da diocese do Rio de Janeiro, além da clara assunção em seus escritos do programa jacobeu, demonstra como a condução do prelado manteve-se comprometida com seus mentores e patrocinadores e com os próprios ideais reformistas.²⁵⁴ Comprometimento da mesma ordem daquele que foi seguido por D. Frei João da Cruz desde sua formação jacobea entre os carmelitas descalços à sua ligação com Frei Gaspar que fora seu padrinho de batismo e patrocinador às funções episcopais.²⁵⁵

²⁵¹ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império...*, p. 488-491.

²⁵² SOUZA, Evergton Sales. D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro...

²⁵³ SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire Portugais: 1640 à 1790*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian. 2004, p. 187-201; PAIVA, José Pedro. Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda por D. Frei Luís de Santa Teresa (1738-1754). In: VAINFAS, Ronaldo; MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 317.

²⁵⁴ SOUZA, Evergton Sales. D. Fr. Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro...

²⁵⁵ PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império...*, p. 512.

O rigorismo que assinalou a postura assumida por estes dois bispos na condução da diocese do Rio de Janeiro pode ser explicado por esse comprometimento, refletindo-se em uma maior exigência nos processos de ordenação sacerdotal de uma forma geral e dos descendentes de escravos e libertos em particular. Em carta escrita ao Cônego Magistral da Sé de Lisboa João da Mota e Silva, em 1726, D. Frei Antônio de Guadalupe, ao relatar as ações que vinha empreendendo na administração da diocese, fez um comentário que pode ajudar na compreensão de sua postura, disse o antístite:

Illmo.

Porque assenti dar a V. Ilm^a conta de mim inteiramente, por uma circunstância que apareceu, não quero deixar coisa alguma sobre o muito que tenho dito na carta que lhe escrevo. *Um pároco d'aldeia de 82 anos de idade e de grande capacidade e letras, com o que tudo desmente a cor que tem, pois é mulato*, me veio visitar um dia destes e consolar-me dizendo que não fizesse caso das maledicências desta terra, costumada a isto. Respondi-lhe que nisso estava de acordo, mas que o que não dissera a outrem lhe dizia a ele e vinha a ser que me dissesse o que se dizia porque eu queria emendar as faltas que tivesse.²⁵⁶

Como é possível observar no breve comentário do prelado, a capacidade e a propensão para as letras não eram elementos afeitos aos mulatos. Por outras vezes, ainda nesta mesma carta, o bispo referir-se-á à licenciosidade dos costumes da terra, chamando a atenção para a nudez das negras. Embora o comentário não fizesse associação direta entre a incapacidade dos mulatos e a propensão para o sacerdócio, parece que D. Antônio não via com muita simpatia o grupo e os “homens de cor” no geral. Considerando este aspecto, sua postura no que tange à ordenação desses indivíduos, poderia convergir com aquela que, desde o século XVI, era defendida por alguns segmentos da Companhia de Jesus, representados especificamente pelos padres Inácio de Azevedo e Luís de Gran, ao afirmarem que a vida religiosa não era afeita a índios e mestiços pelo fato de serem inconstantes e inaptos para a mesma.²⁵⁷ Diante desse contexto, o ambiente social gerado pelo rigorismo de D. Frei Antônio de Guadalupe não deve ter estimulado a que descendentes de africanos e escravos se aventurassem na instalação de um processo de habilitação, sendo o próprio diocesano pouco propenso a dar a dispensa do “defeito da cor”, já que na carta acima referida, numa clara crítica ao período de D. Francisco de São Jerônimo, Guadalupe afirmara “quero declarar a V. Ilma que os meus rigores consistem em não seguir a estrada trilhada que cá havia de dispensar tudo, e ter cada um quanto quisesse a pedir de boca”.²⁵⁸

²⁵⁶ Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Conselho Ultramarino (CU) – Rio de Janeiro Avulsos - cx. 16, doc. 1808 – Ofício do Bispo do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio de Guadalupe, ao Cônego Magistral da Santa Igreja Patriarcal de Lisboa D. João da Mota e Silva, relatando vários episódios ocorridos no seu bispado... Rio de Janeiro, 28 de Junho de 1726. (Grifos meus).

²⁵⁷ AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a Primeira Época Colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: Primeira Época*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 202.

²⁵⁸ AHU. CU – cx. 16, doc. 1808 – Ofício do Bispo do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio de Guadalupe, ao Cônego Magistral da Santa Igreja Patriarcal de Lisboa D. João da Mota e Silva...

Postura semelhante parece ter tomado D. Frei João da Cruz. O único processo de habilitando negro encontrado em seu período tem a peculiaridade de não ter sido iniciado no bispado do Rio de Janeiro. Tratava-se do ordinando Domingos Gonçalves Lamas, filho ilegítimo do negociante Antônio Rodrigues Campos e da “preta forra”, natural de Angola, Joana Maria. Domingos ao dar entrada em seu processo na Câmara Eclesiástica do Rio de Janeiro, em 1743, já era *clerigo in minoribus*, pois já havia recebido as ordens menores no bispado de Angola. Na verdade Domingos nascera na Freguesia de Itatiaia, Comarca de Ouro Preto nas Minas Gerais. Declarava ter sido feito compatriota em Angola por ser sua mãe oriunda daquele reino e solicitava, com requisitória do diocesano daquele bispado, que seus processos de *vita et moribus* e de patrimônio corressem no bispado do Rio de Janeiro onde vivera por muitos anos na Freguesia da Candelária.²⁵⁹

O provisor do bispado do Rio de Janeiro ordenou que as testemunhas do *vita et moribus* fossem ouvidas nas Minas Gerais. Os depoentes do processo afirmaram que conheciam o habilitando que era pardo por ser filho de um homem branco com uma negra. Afirmaram ainda que seu pai vivera nas Minas de minerar e do cuidado de suas roças e que agora vivia de seu negócio no Rio de Janeiro. No que tange ao patrimônio, Domingos comprovou-o declarando a posse de uma morada de casas térreas situadas na Travessa da Alfândega, Freguesia da Candelária, que lhe foram doadas por seu pai para que pudesse tomar as ordens. Instituiu como procurador, junto ao bispado, o Capitão Domingos Ferreira da Veiga.²⁶⁰

Ignoro a data em que Domingos Gonçalves Lamas iniciou seu processo de ordenação, podendo ainda ser no período de D. Guadalupe ou já durante o múnus de D. João da Cruz. Todavia, é bastante curioso observar que o ordinando tinha fortes laços com o Brasil por aqui estar seu pai e sua mãe e por ter, como afirmou, vivido na Freguesia da Candelária na cidade do Rio de Janeiro. Além disso, pelo que tudo indica o pai o apoiou diretamente em seu intuito de tornar-se padre doando-lhe o patrimônio necessário. Patrimônio este que fora constituído na freguesia na qual residiu no Rio de Janeiro. Contudo, a escolha de Domingos foi atravessar o Atlântico para buscar as ordens no bispado de Angola. Por que tal empreitada se durante o período de D. Francisco de São Jerônimo outros “homens de cor” haviam obtido sucesso em seus pedidos? Um caminho provável de raciocínio no momento é pensar em torno das maiores exigências impostas pelo rigorismo dos sucessores de D. Francisco. Quando iniciou seu processo no Rio de Janeiro, Domingos já havia passado pela etapa das ordens menores e pela habilitação de *genere*, momento em que se faziam necessárias as dispensas, que no seu caso em tese seriam as do “defeito da cor” e da ilegitimidade. Teria Domingos traçado sua estratégia de cruzar o oceano sendo sabedor das dificuldades que poderia encontrar no Rio de Janeiro naquele momento?

Neste período, estava à frente do bispado de Angola D. Frei Antônio do Desterro que posteriormente sucederia D. Frei João da Cruz na governança do bispado do Rio de Janeiro, a partir de 1747. O então bispo de Angola parecia ter uma posição um tanto mais favorável à ordenação de um clero nativo, tanto que em carta que escreveu ao Conselho Ultramarino logo assim que foi nomeado para aquela diocese, em 1738, argumentava:

²⁵⁹ ACMRJ. HS – Domingos Gonçalves Lamas (1743-1745).

²⁶⁰ Ibid.

Se houvesse um seminário, no qual os negros e mulatos de terras diversas e distantes aprendessem a ler, e depois se lhe traduzissem na sua língua uma breve exortação e a doutrina Cristã, é coisa certa que mandados para as suas terras, iam sendo uns como missionários e criando-se no mesmo seminário por dez ou quinze anos sacerdotes, como é facilmente melhor seria. Os Monges Beneditinos, mediante os quais se converteram inumeráveis Regiões Bárbaras, o caminho que tomaram não foi outro se não por escolas de ler Latim, Filosofia (...) De sorte que quem inundou em poucos anos aquelas regiões bárbaras e as converteu e firmou na Fé não foram os Missionários que iam de anos em anos, mas sim os mesmos gentios doutrinados, convertidos e feitos Clérigos e Religiosos. Este Seminário é o que mais recomenda o Concílio Tridentino aos Bispos, Sessão 23 por todo o Capítulo 18.²⁶¹

Acredito ser possível supor que Domingos e seu pai pudessem ter avaliado a situação, considerando tanto o rigorismo do então bispo do Rio de Janeiro, D. Frei João da Cruz, quanto a maior liberalidade do bispo de Angola. Embora a distância imposta pelo Atlântico, os contatos entre as duas costas não eram esporádicos, principalmente, para os comerciantes, atividade que, segundo os depoimentos, vinha sendo exercida por Antônio Rodrigues Campos, pai do habilitando Domingos Lamas.

Segundo algumas pesquisas, havia, ao longo do século XVIII, uma intensa mobilidade mercantil envolvendo os negociantes de Luanda e Benguela que mantinham intensas relações com os negociantes do Rio de Janeiro, dos quais dependiam dos capitais e mercadorias enviadas para a costa africana. Tais contatos não envolveram somente capitais e produtos, mas igualmente trocas culturais, como filhos de negociantes africanos sendo enviados para estudar no Rio de Janeiro, da mesma sorte a filiação destes mesmos negociantes a irmandades religiosas nesta mesma cidade, além de filhos nascidos de relações entre esses homens com africanas livres e escravas, os quais se deslocavam entre as duas margens do Atlântico²⁶², caso materializado na história de Domingos.

Uma avaliação mais pormenorizada só seria possível mediante o acesso à primeira parte do processo de habilitação de Domingos Lamas iniciado no bispado de Angola. No entanto, há indícios que em conjunto podem dizer alguma coisa: 1) a existência de um único processo referente ao grupo de “homens de cor” durante o período de D. Frei João da Cruz; 2) os fortes laços com o Rio de Janeiro, porém a opção pela travessia do Atlântico; 3) a propensão do bispo de Angola em ordenar “negros e mulatos”. Ao meu ver fatores que, se combinados, podem atestar uma avaliação do contexto realizada por Domingos. Com efeito, pensar as políticas diocesanas pode ser uma outra variável para a compreensão dos percalços da dispensa do “defeito da cor” e do processo de ordenação de descendentes de escravos e libertos na América portuguesa.

²⁶¹ AHU – CU – Angola - cx. 33, doc. 3194 - “Pretensões do Bispo de Angola em ordem a poder fazer alguma coisa do serviço de Deus no seu Bispado”, 1738.

²⁶² FERREIRA, Roquinaldo. Biografia, mobilidade e cultura atlântica: a micro-escala do tráfico de escravos em Benguela, séculos XVIII e XIX. *Tempo*, Niterói, v. 10, n. 20, 2006.

Considerações finais

A política em torno dos sacramentos é, com certeza, um dos aspectos centrais para uma melhor compreensão da História do Catolicismo na época moderna. Deste modo, a gestão sobre eles foi um elemento de afirmação e negociação da centralidade de Roma e do poder eclesiástico no interior das monarquias. Por outro lado, não se deve desconsiderar os interesses dos poderes seculares, além obviamente das modalidades de apropriações dos sacramentos pelos fiéis.

A perspectiva assumida por este texto foi a de procurar refletir sobre o sacramento da ordem neste contexto, priorizando a sua recepção pelos descendentes de escravos e libertos na América portuguesa. Para tanto, é preciso considerar que a preocupação com o clero e sua formação foi algo inerente não só à Igreja, mas igualmente ao Estado, já que a ação do sacerdote sobre a consciência dos fiéis era vista como um fator fundamental no processo de construção da disciplina e, portanto, da própria ordem social. E, no caso da América portuguesa, o peso da escravidão africana e do alto número de manumissões colocou em questão a problemática da ordenação desses homens que, embora controversa, foi uma realidade.

A importância da questão, somada à pluralidade de ordenamentos e jurisdições em torno da mesma, apontava para um conjunto de interesses diversos, ora em confluência ora em conflito que passavam pela cúria romana, pelos monarcas, pelos bispos e suas políticas orientadas por suas diferentes espiritualidades, pelos poderes locais e pelos próprios segmentos em questão. Em perspectiva, a formação de um segmento clerical composto por descendentes de africanos instaurava um equilíbrio instável²⁶³, pois apresentava a setores subalternos a possibilidade de ascensão mediante estratégias individuais e/ou coletivas que garantiam um lugar de maior prestígio social. No entanto, a administração do privilégio das dispensas criava e recriava hierarquias verticais e, fundamentalmente, horizontais no interior destes mesmos setores levando a que indivíduos e/ou grupos defendessem de forma conservadora suas posições. Este processo de hierarquização guardava relação com a possibilidade de pleitear a ordenação sacerdotal, pois tratava-se de uma elite entre os descendentes de africanos que puderam solicitar e receber o privilégio.

Ao mesmo tempo abria-se a perspectiva de expansão do catolicismo entre escravos africanos e seus descendentes cristalizada na formação de um clero nativo, fundamentando não só uma política impositiva de conversão mas igualmente de um processo de apropriação dos sacramentos católicos.²⁶⁴ Todavia, esta variante da conversão igualmente oscilou de acordo com as disputas internas e diferentes correntes de pensamento no interior do segmento eclesiástico. Neste âmbito, pensar a administração do sacramento da ordem a descendentes de escravos e africanos na sua articulação com a difusão do catolicismo na época moderna, em minha opinião, pode ser uma das formas de compreender de maneira mais ampla, dinâmica e plural este próprio processo de expansão da fé, enfocando suas contradições, limites e alcances.

²⁶³ ELIAS, Norbet. *A sociedade de corte*. Lisboa: Estampa, 1995, p. 63.

²⁶⁴ BROGGIO, Paolo; CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de; PIZZORUSSO, Giovanni. *Le temps des doutes: le sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde...*, p. 13.

Notas sobre a polêmica mudança da Sé do Rio de Janeiro (c. 1681- 1808)

Beatriz Catão Cruz Santos (UFRJ)

A motivação para escrever este texto nasceu do convite para participar no seminário *Experiências da Igreja na cidade do Rio de Janeiro*, realizado na PUC-Rio em 2015. Considerando o trabalho em realização no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro,²⁶⁵ intrigava-me a relativa ausência de trabalhos historiográficos sobre a polêmica em torno da localização da catedral do Rio de Janeiro entre meados do século XVII até a vinda da corte de Lisboa para o Rio de Janeiro, em 1808.²⁶⁶

Por esta razão, o artigo apresenta algumas notas sobre o assunto, a partir do códice E-278, Ordens Régias 1681-1809, onde é possível selecionar um conjunto de cerca de 28 documentos, que dele tratam entre 1681 e 1808.²⁶⁷ A rubrica “Ordens Régias” reúne tipos documentais diversos, como ordens régias, alvarás, petições, certidões e correspondências trocadas entre a coroa e o episcopado. É válido lembrar também que o leque de temas neste códice é amplo, recobrando desde ritos associados aos sacramentos até aspectos administrativos do bispado do Rio de Janeiro, que, em 1745, compreendia o que hoje constitui os estados do Rio de Janeiro, de São Paulo, de Minas Gerais, de Goiás, do Mato Grosso, do Paraná, de Santa Catarina, do Rio Grande do Sul e ainda incluía a Colônia do Sacramento. A administração do amplo bispado aponta para lógicas do Império português, como aquela que aponta para a proximidade entre o bispado do Rio de Janeiro e o de

²⁶⁵ Desde 2010, realizo o inventário dos documentos de três códices no referido arquivo no âmbito do projeto *Irmandades, Capelas e Rituais no Rio de Janeiro do século XVIII*, que coordeno na UFRJ. O códice E-279 – 1809-1862, Ordens Régias é o único ainda inconcluso. Para isso, sou grata à Lucas Torres do Nascimento, que na condição de bolsista PIBIC/UFRJ, tem transcrito os títulos e parte dos documentos no arquivo. Antes dele, contei com o auxílio de Laís Macorje. Foram já publicados os seguintes inventários: SANTOS, Beatriz Catão Cruz. E-278 Ordens Régias 1681-1809. Um códice do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. *Topoi: revista de historia*, v. 16, p. 8-54, 2015; _____.E-236 PASTORAIS E EDITAIS. 1742-1838. Um códice sobre rituais no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. v. 472, p. 273-316, 2016.

²⁶⁶ CALLIARI, Mons. Ivo. *Trezentos anos depois*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1977; MELLO JR., Donato. *A Catedral que o Rio de Janeiro não chegou a ter: o primeiro projeto e a construção de uma Sé iniciada e abandonada por falta de recursos*. Rio de Janeiro: FAU-UFRJ, 1976; CARDOSO, Vinicius Miranda. *O Padroeiro Principal da terra: poderes locais e o culto político-religioso a São Sebastião no Rio de Janeiro, 1680-c. 1760*. 2017. Tese (Doutorado em História Social) – UFRJ, 2017, p. 132-183.

²⁶⁷ Há também um conjunto de 14 documentos sobre o mesmo tema no Arquivo Histórico Ultramarino. Esses não serão analisados neste artigo, porque demandariam um maior tempo de pesquisa. Alguns deles coincidem com os do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Sobre os diversos assuntos do códice em questão: SANTOS, Beatriz Catão Cruz. E-278 Ordens Régias 1681-1809. Um códice do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro.

Congo-Angola.²⁶⁸ Os documentos selecionados permitem sublinhar a centralidade da catedral do Rio de Janeiro como lócus de culto, monumento cidadão e, portanto, de sociabilidade e conflito. Como também, sugerem investigações futuras sobre o cabido da catedral.

O artigo pretende discutir a mudança da Sé do antigo Morro do Castelo para a várzea apontando as razões para isso, os agentes envolvidos e os rituais, que tinham lugar na Sé itinerante. Consideraremos, particularmente, os clérigos da Sé, os recursos para a sustentação da catedral e do cabido. Os ritos realizados na catedral e os que dela partiam, como é o caso das procissões, serão considerados na sua dimensão local/ universal e como sistemas elaborados de negociação entre diferentes grupos sociais.²⁶⁹

As discussões sobre a construção de uma nova catedral no códice 278 aparecem no início do século XVIII, durante o episcopado de D. frei Francisco de S. Jerônimo (1701-1721), mas atravessam também o governo da diocese por D. frei Antonio de Guadalupe (1725-40), D. frei João da Cruz (1740-45) e D. Antônio do Desterro (1745-73). Se levarmos em consideração que em 1682, já se menciona a construção de uma nova igreja para o “bispo futuro compor a sua Casa” e que em 1808, a catedral é elevada à Capela Real, transferindo-se para a Igreja de Nossa Senhora do Carmo,²⁷⁰ concluiremos que a polêmica da catedral perdurou durante todo o Antigo Regime ou, para falar das cronologias próprias da história eclesiástica, durante o tempo de formação do clero catedralício.

Para interpretar esta “barafunda”²⁷¹ de papéis e de homens, partimos da organização dada pelo Pe. Agostinho Pinto Cardoso, pois quase toda a memória da polêmica mudança da catedral foi por ele transcrita em 1747.²⁷²

Pe. Agostinho Pinto Cardoso foi secretário da Câmara Eclesiástica nos bispados de D. Frei João da Cruz e D. Frei Antônio do Desterro. Até o momento, há poucas informações sobre ele, mas sabemos que era natural de Braga e que frequentou a faculdade de Cânones na Universidade de Coimbra, entre 1735 e 1738.²⁷³ O cargo era nomeado pelo bispo. Devia ser ocupado por um sacerdote, de muito segredo e talento, letrado e com domínio do latim. Entre suas muitas atribuições associadas à escrita do bispado, passar todas as provisões, cartas de instituições,

²⁶⁸ Um exemplo é o documento que indica a localização do cônego de catedral de Angola, que desaparecera em Minas Gerais e que era reconduzido ao cargo. ACMRJ. Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f.153 v-154 [1733]

²⁶⁹ A ideia de que os rituais são sistemas elaborados de negociação, cujo trabalho é socialmente partilhado pode ser encontrada em: SCHMITT, Jean-Claude. Ritos in: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, p.415-430.

²⁷⁰ ACMRJ. Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f.2-2v[11/8/1682][16/7/1747]; Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 262-263v. [15/6/1808]. Este último foi transcrito por Joaquim Viana.

²⁷¹ A expressão é usada no seguinte documento: ACMRJ. Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f.58 v-60, significando o desencaminhamento de papéis em mãos de um funcionário já falecido e confusão entre agentes.

²⁷² Ao lado de cada documento se informa duas datas: a primeira, documento original, a última da transcrição de Pe Agostinho Pinto Cardoso.

²⁷³ PT/AUC/ELU/UC-AUC/B/001-001/C/001983. Sou grata a José Pedro Paiva, por ter generosamente providenciado a cópia da matrícula do Agostinho Pinto Cardoso localizada na Biblioteca da Universidade de Coimbra. Ela ocorreu em 1/2/1735. Daqui em diante, o nome dele será referido de forma abreviada, como Pe. Agostinho.

confirmação, colação e benefícios; fazer os editais das procissões e devoções; registrar os culpados das visitas e obrigados a livramento, publicar as indulgências exaradas de Roma, traduzi-las para o vernáculo e passar as cartas de excomunhão.²⁷⁴ A documentação do episcopado é transcrita e subscrita por ele até 1759. Em 1771, vemo-lo substituído por Bernardo Joze Duarte Ferreira.

O conjunto de documentos que subsidia a história da catedral do Rio de Janeiro se concentra no ano de 1747 e, portanto, no governo de D. Frei Antônio do Desterro. Este bispo faz parte de um conjunto de outros nomeados para Portugal e os territórios ultramarinos que costumam ser qualificados como reformistas e que partilham da corrente da jacobéia.²⁷⁵ Segundo Paiva, desde 1680, prevaleciam entre os prelados clérigos seculares com formação universitária em cânones, que haviam adquirido experiência administrativa nas dioceses do Reino substituindo tendências tradicionais, como a opção por teólogos. Mas, a partir de 1720, a intervenção de Frei Gaspar da Encarnação, do Cardeal João da Mota e Silva, assim como do próprio D. João V tornou a influência da jacobéia decisiva na escolha dos bispos do império.

A jacobéia, assim como o jansenismo, constituíam correntes reformadoras do século XVIII que em Portugal e na América portuguesa assumem tons locais, em termos teológicos e eclesiológicos, mas que parecem se unificar no sentido da preconização de um rigorismo moral em termos religiosos e comportamentais. A jacobéia teve origem no Colégio da Graça de Coimbra, dos Eremitas de Santo Agostinho, nos primeiros anos do século XVIII, sendo Fr. Francisco da Anunciação um dos seus mentores e terá em frei Gaspar da Anunciação, já mencionado, um dos seus mentores.²⁷⁶ Ela preconizava a formação de um verdadeiro cristão, por isso,

seus princípios norteadores eram fazer observar escrupulosamente os preceitos religiosos do catolicismo, tanto no nível do clero como entre os seculares, adequar os costumes das populações à ética cristã, aprofundar uma piedade mais espiritual e interior que ritualista. Para tanto, estimulava-se a prática cotidiana da oração mental, o regular exame individual da consciência, o empenho na correção fraterna dos que pecavam, a frequência dos sacramentos (com particular destaque para a confissão), a mortificação dos vícios e das paixões desordenadas, os jejuns, o desprezo do mundo, a pobreza no vestir e a frugalidade no comer. Em todo este projeto era dada destacadíssima ênfase à formação e conduta do

²⁷⁴ Sobre nomeação, requisitos e atribuições do escrivão da Câmara (Auditório Eclesiástico), um cargo criado em 1676, cujas normas são extraídas do Regimento do Auditório Eclesiástico (1704): SALGADO, Graça (coord). *Fiscais e meirinhos: a Administração no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 329-331.

²⁷⁵ PAIVA, J. Pedro. D. Sebastião Monteiro da Vide e o Episcopado do Brasil em tempo de Renovação (1701-1750) In: FLEITER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, p. 29- 59; SOUSA, Evergton Sales. *Mística e Moral no Brasil do século XVIII. Achegas para a história dos jacobeus*. In: BELLINI, Ligia; SOUZA, Evergton Sales de; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Formas de Crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-africano brasileiro, séculos XIV- XXI*. Salvador: Corrupio, 2006, p.107-128.

²⁷⁶ SOUSA, Evergton Sales. *Op. cit.*; SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et réforme de l'Église dans l'Amérique portugaise au XVIIIe siècle. Revue de l'histoire des religions* 2, p. 41-66, 2009

clero, tanto regular como secular, corpo que era tido como o suporte dessa ofensiva de morigeração da vida religiosa e moral do Reino.²⁷⁷

D. Antônio do Desterro era um religioso jacobeu, como o foram 11 entre os 15 nomeados para as dioceses da América portuguesa entre 1701 e 1750.²⁷⁸ Já analisamos alhures a trajetória deste beneditino, que fora bispo de Angola (1738-1745) e, logo depois, do Rio de Janeiro (1745-1773), deixando sua marca num longo episcopado de quase 28 anos. O caráter rigorista e reformador pode ser identificado na sua ação à frente do episcopado. D. Antônio do Desterro renovou a obrigação dos párocos com respeito aos assentos de batismo, casamento e óbito em 18 de novembro de 1748, repetindo a mensagem do Bispo anterior Frei João da Cruz, também jacobeu. Em termos gerais, a mensagem reforçava o papel dos clérigos como modelos para seus fregueses, a obediência às *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, a necessidade de frequência à doutrina e aos sacramentos. Sublinha, particularmente, a necessidade de acesso dos escravos ao conjunto dos ritos funerários (orações, sepultamento) e aos sacramentos. Pode-se fazer referência a editais e pastorais lançados pelo próprio em 1747, 1754 e 1765, que ordenavam aos senhores sacramentar e enterrar seus escravos em solo sagrado. Como já observado, a repetição da norma indica a reincidência dos proprietários, a despeito da condenação e dupla punição – excomunhão e multa. Além da ênfase nos sacramentos e do foco na cristianização da população africana D. Antônio do Desterro já experiente em cargos administrativos no império, assumiria a chefia da capitania do Rio de Janeiro em 1765, por ocasião do falecimento de Gomes Freire de Andrade.²⁷⁹

Em 1747, a catedral já descera para a várzea, deslocando-se da antiga Igreja de São Sebastião para a Igreja de Santa Cruz dos Militares (1734) e, depois, para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário (1737). Foram também candidatas à sede do arcebispado a Igreja de São José e a Igreja da Candelária. Pe. Agostinho, secretário da câmara eclesiástica, pode ter sido instruído por D. Antônio do Desterro a organizar os papéis que diziam respeito à Catedral. Podemos supor que operava numa dinâmica de tradição agregativa²⁸⁰ à diferença da nossa (substitutiva, que uma lei nova substitui a anterior), que preconizava a reunião das interpretações sobre o caso para ter a memória e subsidiar o bispo no encaminhamento ao rei de uma solução para a catedral, interina.

Os termos “cátedra” e “catedral” têm raízes comuns. Consequentemente, a palavra “cátedra”, que tem significados vários, aplica-se à cadeira do bispo na sua igreja, que se chama “catedral” precisamente porque contém a cátedra do bispo, como igreja-mãe de todas as outras dioceses.²⁸¹

²⁷⁷ PAIVA, J. Pedro. D. Sebastião Monteiro da Vide e o Episcopado do Brasil em tempo de Renovação (1701-1750) p. 39.

²⁷⁸ Idem. p. 41.

²⁷⁹ SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Reflexões sobre um percurso de pesquisa: o Mosteiro de São Bento e o culto de São Gonçalo de Amarante. In: FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. (Org.). *Arquivos Paroquiais e História Social na América Lusa. Métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2014, p. 303-328.

²⁸⁰ HESPANHA, António Manuel. *Direito luso-Brasileiro no Antigo Regime*. Florianópolis, 2015, p. 118.

²⁸¹ Para os significados desses termos, que inclui origem etimológica usa-se as referências que se seguem, transcritas parcialmente: cátedra –1- cadeira pontifícia; Etim. gr. *Káthedra,as*, ‘que serve para sentar, assento, banco, fundamento’, pelo lat. *Cathedra, ae* cadeira, assento, cadeira de professor, cadeira e funções episcopais (...);

Como outras catedrais da Europa, a evolução do edifício esteve condicionada à administração eclesiástica e a movimentos da população.²⁸² Considerando a impossibilidade de esgotar os múltiplos aspectos desta história, a ideia é analisar a documentação reunida pelo episcopado, destacando, que a discussão sobre a catedral é coetânea à estruturação do cabido, que a princípio nasce para auxiliar o bispo.²⁸³ A referida discussão envolve diferentes atores sociais, não só porque o edifício da catedral detinha importância hoje inexistente, mas porque o custo de uma nova sede seria dividido entre a Coroa, o episcopado e os particulares, sob a forma dos dízimos e esmolas. Tratar das contas e da gestão compartilhada do culto²⁸⁴ é também uma maneira de contribuir com a história da catedral do Rio de Janeiro durante o Antigo Regime.

A instituição do Cabido

O primeiro documento do códice é uma ordem régia, de 1681, em que se determinam as cõngruas ou dízimos dos eclesiásticos que comporiam o cabido. O subsequente, de 1682, como se observou, aponta para a repartição das cõngruas dos bispos durante a Sé vacante em três partes, uma para o gasto das bulas e ajuda de custo para o “Bispado futuro, outra para as obras da Igreja, e a outra para o Bispado futuro Compôr sua casa”.²⁸⁵ Essas ordens régias, transcritas pelo secretário Pe. Agostinho Pinto Cardoso, tinham sido recebidas na então prelazia do Rio de Janeiro, pois que a instituição do bispado dar-se-ia em 1676 e a do cabido em 1685.²⁸⁶ É possível refazer um pouco da história destas duas instituições eclesiásticas, seguindo a documentação na sucessão do tempo cronológico. Por ora, quero apenas indicar, que na ordem – não cronológica – dada pelo secretário da câmara eclesiástica, há um primeiro conjunto dos anos 80 do século XVII, que subsidia a história da catedral e do cabido, para além do bispado.

catedral – 2- diz-se de ou igreja principal de uma diocese, onde se encontra o trono episcopal, ETIM fr. *Cathedrâle* (1666); lat. *Mediev. Cathedralis*, lat. *Cathedra*, ae ‘cadeira episcopal’. HOUAISS. *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora objetiva, 2008; ALDAZÁBAL, José. Catedral, catedral. In: *Vocabulário básico de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 75-76.

²⁸² ERLANDE-BRANDEMBURG, Alain. Catedral. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 173-184.

²⁸³ Para uma análise de conflitos entre o cabido da catedral e o episcopado no Rio de Janeiro na década de 80 do século XVIII, que aponta para o rompimento da complementaridade entre essas corporações, remeto ao seguinte artigo: MARTINS, William de Souza. Conflitos entre membros do Cabido do Rio de Janeiro e o bispo D. José Mascarenhas Castelo Branco (c. 1780 - c. 1800) In: MAGALHÃES, Aline Montenegro; BEZERRA, Rafael Zamorano. *Os Vice-reis no Rio de Janeiro, 250 anos*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2015, p. 136-165.

²⁸⁴ A ideia de gestão compartilhada do culto é retirada de trabalho já indicado: CARDOSO, Vinicius Miranda. *Op. cit.*

²⁸⁵ ACMRJ. Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1 f. 1-1v [18/11/1681][16/7/1647]; f.2-2v [11/8/1682] [16/7/1647]. A grafia dos documentos foi atualizada em todas as citações do artigo, mantendo-se a pontuação, diferença entre maiúsculas e minúsculas, em função do ritmo da época e das ênfases diferentes das nossas.

²⁸⁶ ARAÚJO, José de Souza Pizarro e. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typografia de Silva Porto & C, 1822. v- VI, p. 3-5. Segundo o mesmo, a Sé catedral seria instituída em primeiro de novembro de 1676, pela Bula *Romani Pontifici*, e o corpo capitular de 19 de janeiro de 1695. Contudo, apresenta detalhamento quanto às jurisdições locais.

Em 1687, numa ordem régia que trata da transferência de recursos para custear a Semana Santa, informa-se ao primeiro bispo efetivo, José de Barros de Alarcão, que a matriz da cidade torna-se catedral. Se seguirmos as lições de Charles Boxer, poderíamos supor que a coroa, pelas atribuições que lhe foram conferidas pelo Padroado²⁸⁷ detinha o controle sobre a construção das catedrais, a nomeação das dignidades eclesiásticas, a administração das jurisdições e receitas eclesiásticas, assim como sobre bulas e breves papais, que não fossem primeiro aprovados pela respectiva chancelaria da coroa.²⁸⁸ Em texto mais recente, Paiva reconhece a instituição do Padroado, tornando a ingerência da coroa mais ampla sobre a Igreja nas áreas coloniais²⁸⁹. Esta história tem um fundo de verdade, mas o que a historiografia tem vindo demonstrar é que as normas estão sujeitas a adaptações e que mesmo a Igreja, no caso, o episcopado é uma instituição porosa, sujeita a negociações com a coroa e os poderes locais (o cabido, a câmara e as irmandades). Além disso, muitas vezes, a coroa parece atribuir aos locais as contas! Nos dois documentos citados, entre outros do códice, esta parece ser a direção. Na ordem régia de 1681, em que a estrutura hierárquica do cabido é indicada – o deão, seis cônegos, dois meios cônegos, o cura, quatro capelães, o sacristão, quatro moços de coro, o mestre de capela, o sub-chante e o porteiro de massa – assim como seus respectivos emolumentos, todos os recursos devem advir do contrato das baleias, cujo arrendamento venha crescendo ano a ano.²⁹⁰

Na impossibilidade de esgotar a história dos agentes e dos suportes, gostaria de mencionar a ordem régia de 15 de junho de 1687, que aponta os critérios de eleição para as dignidades e cônegos da nova Sé. Em verdade, a norma reproduz outras anteriores, de 1679 e 1680, que informa aos vereadores da câmara do Rio de Janeiro que deem preferência aos “naturais” nos “Provimientos Referidos, não Se oferecendo outros de maiores merecimentos e tendo eles a limpeza de sangue, e todas as mais circunstâncias o qualifiquem capazes dos teus Lugares”.²⁹¹

Neste ponto, vale fazer algumas observações: 1- o poder local participava da escolha das dignidades eclesiásticas, durante aquele período, mesmo que por ora não se possa definir precisamente essa ingerência; 2- na ausência de homens reconhecidamente meritórios, ou seja, que tivessem realizado boas obras, dignas de prêmio, dar-se-ia preferência aos nascidos na terra, na pátria, na acepção local, que à época se atribuía ao último termo; 3- os candidatos deveriam ser “limpos de sangue”, ou seja, não apresentar os impedimentos de ordem étnico-religiosa, que a princípio excluía os descendentes de judeus e mouros em até quatro gerações precedentes.

²⁸⁷ De acordo com Charles Boxer “O padroado Real Português pode ser vagamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e eclesiásticas na África, Ásia e Brasil. Esses direitos e deveres proviam de uma série de bulas e breves papais, começando pelo breve *Dum Diversas* de Nicolau V, em 1452, e culminando no breve *Praeclse Devotiones* de Leão X, em 1514”. *A Igreja e a expansão ibérica. 1440-1770*. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 99-100.

²⁸⁸ Idem. p. 100. Aqui se usa uma paráfrase do autor, de cuja passagem é bastante conhecida.

²⁸⁹ PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões. *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. V-2, p. 138.

²⁹⁰ ACRMJ, Cód.E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 1-1v [18/11/1681][16/7/1647].

²⁹¹ ACRMJ. Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f.3v-4.[15/6/1687][19/7/1647].

Com relação aos dois primeiros pontos, podemos contar com os estudos de Hugo Ribeiro da Silva para uma reflexão inicial sobre o cabido do Rio de Janeiro.²⁹² Ao analisar o cabido de Sé de Salvador da Bahia e seus mecanismos de acesso entre 1755 e 1788, observa que à medida que as elites dos espaços ultramarinos foram se consolidando, havia uma tendência à afirmação dos nascidos na América portuguesa, que se traduzia na demanda de cargos na administração leiga e eclesiástica. Neste sentido, cita uma petição dos moradores da Bahia de 1652, em que são mencionados os serviços prestados pelos eclesiásticos ou seus parentes, naturais, para alcançarem os benefícios eclesiásticos. No caso do Rio de Janeiro, os oficiais da câmara municipal teriam feito demanda semelhante à justiça régia, em 1678, para que os “naturais do Brasil fossem preferidos aos reinóis nos postos de guerras, ofícios, conezias e dignidades que ali vagassem”.²⁹³ A petição teria tido parecer favorável da coroa, como pudemos observar no documento contido no códice 278.²⁹⁴ No entanto, como indicamos no segundo ponto, apenas na ausência de candidatos reinóis de menor qualidade. Na perspectiva do autor, nas dioceses do reino, o direito de apresentação dos candidatos aos benefícios religiosos cabia não só ao rei, como Grão-Mestre da Ordem de Cristo, como aos bispos, à Santa Sé, à Universidade de Coimbra, aos próprios cabidos e até seculares. No entanto, no caso da América portuguesa, segundo o mesmo, a confirmação e emissão da carta de apresentação era monopólio régio. Neste sentido, a despeito das redes clientelares, que incluíam parentesco, e de conflitos advindos de vários provimentos no império, considera que nos espaços ultramarinos é menor a liberdade nos provimentos.²⁹⁵

Com relação ao terceiro ponto, pode-se lembrar que

o estatuto de pureza de sangue em Portugal – limitando o acesso a cargos públicos, eclesiásticos e a títulos honoríficos aos chamados cristãos velhos (famílias que seriam católicas há pelo menos quatro gerações) remonta às Ordenações Afonsinas (1446-47), que excluía os descendentes de mouros e judeus. As Ordenações Manuelinas (1514-21) estenderiam as restrições também aos descendentes de ciganos e indígenas, e as Ordenações Filipinas acrescentariam à lista de exclusão os negros e mulatos. Em 1776, Pombal revogaria as restrições aos descendentes de judeus, mouros e indígenas, mas, no tocante aos descendentes de africanos, as restrições só seriam rompidas no Brasil pela Constituição de 1824 (...).²⁹⁶

Na narrativa sintética de Hebe Mattos a ênfase é refletir sobre a emergência de uma ordem liberal e monárquica, com manutenção da escravidão no Brasil do século XIX. Neste sentido,

²⁹² SILVA, Hugo Ribeiro. O Cabido da Sé de São Salvador da Bahia: quadro institucional e mecanismos de acesso (1755-1799). In: SILVA, Hugo Ribeiro; SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida. Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica. Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016, 2016, p.163-190; _____. *O clero catedralício português e os equilíbrios sociais de poder (1564-1670)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa: Universidade Católica Portuguesa, 2013; _____. *O Cabido da Sé de Coimbra: os homens e a instituição, 1620-1670*. Lisboa: ICS, 2010.

²⁹³ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As Câmaras Ultramarinas e o governo do Império. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda Baptista (org). *O Antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI –XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2001, p. 217-218.

²⁹⁴ ACRMJ. Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f.3v-4 [16/7/1647].

²⁹⁵ SILVA, Hugo Ribeiro. O Cabido da Sé de São Salvador da Bahia: quadro institucional e mecanismos de acesso (1755-1799).

²⁹⁶ MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. p. 14-15.

recorda que no Império português houve uma crescente estigmatização de diversos agentes, que remonta ao século XV. Pondera ainda que “o estatuto de pureza de sangue, construía uma estigmatização baseada na ascendência, de caráter proto-racial – que, entretanto, era usada não para justificar a escravidão, mas para garantir os privilégios e a honra da nobreza, formada por cristãos-velhos, no mundo dos homens livres”.²⁹⁷

Além disso, a condição da nobreza há muito se definia por oposição à plebeia. Em *Privilégios da Nobreza e fidalguia de Portugal*, um dos mais relevantes tratados de nobreza de fins do Antigo Regime, Luiz da Silva Pereira de Oliveira distingue uma nobreza natural de outra adquirida, observando que os ofícios mecânicos ou manuais são incompatíveis com aquele *status*.²⁹⁸ O defeito mecânico ou o exercício de profissões vis, pelo indivíduo ou pelos seus antepassados era também uma barreira para se ingressar em diversas instituições do reino e do império, salvo em casos em que o defeito era silenciado ou quando havia enobrecimento.

Os critérios de pureza de sangue estavam presentes não apenas na legislação maior do Reino, mas pulverizados nas diversas instituições e na sociedade do Antigo Regime, que incluía a América portuguesa. Tanto é que durante as chamadas reformas pombalinas (1750-1777), algumas mudanças ocorreram no sentido de integrar ao corpo social grupos antes estigmatizados. A publicação da lei que abolia a distinção entre cristãos novos e velhos de 15 de maio 1773 é uma dessas medidas. No entanto, já verificamos que algumas corporações excluíram da letra da lei as medidas que barravam os de sangue “infecto” ou impuros, mas o preconceito em relação ao outro religioso não desapareceu.²⁹⁹

O clero constituía uma ordem privilegiada, no âmbito de uma sociedade que atualizava uma concepção tripartida e corporativa de sociedade. Segundo Paiva, os privilégios (políticos, jurídicos, econômico-fiscais, militares e honoríficos) se assentavam em vários fatores, mas fundamentalmente, pelo fato de os clérigos mediar as relações entre os indivíduos e o sagrado.³⁰⁰ “Os que oravam”, na linguagem do trabalho seminal de Duby.³⁰¹

O clero constituía uma ordem privilegiada, mas hierarquizada plurivocalmente, portanto para ingressar nesta ordem o candidato tinha que apresentar várias credenciais, que se ampliavam para aquele que quisesse alçar as posições de bispo, cônego e prior de algumas ordens, ou seja, o topo da pirâmide. Segundo Paiva, para ingressar no clero, exigia-se uma idade mínima para cada grau e imposições relativas à formação religiosa e cultural do candidato,

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ OLIVEIRA, Luiz da Silva Pereira de. *Privilégios da Nobreza e fidalguia de Portugal*. Lisboa: nova oficina João Rodrigues Neves, 1809.

²⁹⁹ A pesquisa que venho realizando se concentra nas irmandades. Para uma discussão que contempla a lei referida no corpo do texto e as alterações que se deram na Irmandade de São Jorge na cidade do Rio de Janeiro durante o período pombalino sugiro: SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Festa do Corpo de Deus, oficiais mecânicos e estatutos de pureza de sangue no Rio de Janeiro setecentista. In: FALCON, Francisco Calazans; RODRIGUES, Claudia. (Org.). *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2015, p. 245-276.

³⁰⁰ PAIVA, José Pedro. Um corpo entre outros corpos sociais: o clero *Revista de Historia das Ideias*, v. 33, 2012, p. 165-182.

³⁰¹ DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.

que deveriam ser examinados, apresentando prova de legitimidade de nascimento e de “limpeza de sangue” (que se fazia através de um processo de *habilitações de genere*) e certificação de exemplar comportamento, virtudes morais e aptidões físicas do candidato (para o que se realizavam inquéritos *de vita et moribus* (...)).³⁰²

Portanto, a ordem régia de 1687, que repete anteriores, parece reproduzir os critérios que prevaleciam no Reino, que exigiam “pureza de sangue” e demais “qualidades”, que provavelmente incluíam a ausência de “defeito mecânico”. Não tivemos acesso a outros documentos para verificar os que alcançaram as conezias da Sé, portanto, pode-se perguntar se essas regras foram efetivas ou se as relações de dependência e clientela silenciaram sobre a origem de alguns cônegos e permitiram o acesso a candidatos locais. A trajetória de José Maurício Nunes Garcia é um exemplo de indivíduo natural da América portuguesa que é “dispensado da cor” e ingressou na ordem clerical. Era filho de Apolinário Nunes Garcia, um alfaiate pardo liberto, cujo sobrenome advinha do seu ex senhor. José Maurício contou com uma rede de proteção de clérigos, de profissionais de música e da prestigiosa família Antunes Marcelo para liberá-lo dos impedimentos de sua ascendência do lado paterno e materno. A dispensa e a ordenação pavimentaria a trajetória daquele que chegou a ser mestre de capela da catedral e responsável por diversas funções na instituição. Trajetórias como estas podem não ser numerosas, mas apontam para maior mobilidade social do que as regras apontam.³⁰³ A análise de Nuno Monteiro e Mafalda Soares reafirma que os cabidos estão entre as instituições que mais carecem de pesquisa, mas apontam um grande número de homens com defeitos da mecânica que ingressaram no clero do reino. Há também casos de cristãos-novos que alcançaram postos nas grandes catedrais. Os autores sugerem a importância do patrocínio, da riqueza e das diferenças no tempo como critérios a serem levados em conta na análise.³⁰⁴

No conjunto dos documentos selecionados por Pe. Agostinho que informam sobre a história do cabido, o conseguinte é anterior aos demais em termos cronológicos, data de 1608, época dos Habsburgo. Como bem indica o título no topo do documento, é “Copia da ordem que El Rey Dom Felipe mandou passar E ordenar para as Congruas das Sés e freguesias de todo o Brasil” de 25 de novembro. Resumidamente, a ordem especifica a hierarquia das Sés e freguesias, atribuindo os valores a serem pagos a cada função em termos de congruas e ordinárias, pagas em espécie (farinha, azeite e cera). Em razão dos maiores custos das cousas do Brasil, apresenta um percentual de aumento distribuído à proporção da importância do cargo. Logo de início indica o topo da hierarquia da Sé de São Salvador da Bahia, com seus rendimentos até então recebidos:

³⁰² PAIVA, José Pedro. Um corpo entre outros corpos sociais: o clero p. 169. O caráter plurivocal da ordem clerical é atribuído por: SOUZA, Armindo de. A socialidade (estruturas, grupos, e motivações) in: MATTOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, v-2, p. 423 Apud. PAIVA, José Pedro. Idem p. 173.

³⁰³ A trajetória de José Maurício Nunes Garcia é narrada por: OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Padre José Maurício: dispensa de cor, mobilidade social e recriação de hierarquias na América portuguesa. In: GUEDES, Roberto (org). *Dinâmica imperial no Antigo Regime português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados: séc. XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, p. 55-66.

³⁰⁴ MONTEIRO, Nuno; OLIVAL, Fernanda. Mobilidade Social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise Social*, v-37 (165), 2003, p.1213-39, esp.1222, 1230.

o Deão da dita Sé 120 réis // Cada um dos Cônegos 80 réis // cada um dos meios cônegos 40 réis // o Cura da dita Sé 50 réis, o Coadjutor 30 réis os moços do Coro 80 réis cada um, o Mestre da Capela 50 réis // o tangedor dos órgãos 30 réis o [ilegível] da Massa [?] 20 réis // o Sacristão 30 réis, e um Sub chantre (...).³⁰⁵

Em momentos posteriores, a coroa ampliaria o número de dignitários e de seus emolumentos, na expectativa de ampliação do culto divino das catedrais e conversão dos infiéis e gentios.³⁰⁶ Por ora, importa observar que este documento recolhido pelo Pe. Agostinho é um dos primeiros do *corpus* a apresentar uma perspectiva global com relação à malha administrativa eclesiástica do estado do Brasil e enviado à prelazia do Rio de Janeiro. O seu administrador receberia 300 réis de ordenado por ano, já incluído o aumento de 60 réis; os vigários desta jurisdição 50 réis e à semelhança dos da Bahia, a ordinária de farinha de trigo (3 alqueires), vinho, azeite e de cera (uma arroba).³⁰⁷

A polêmica

O primeiro documento que aponta para a questão da mudança da Sé do Rio de Janeiro, como indicado, é uma carta do bispo D. frei Francisco de S. Jerônimo, de 3 de janeiro de 1708 dirigida ao monarca. Nela, propõe a transferência para a Igreja de Santa Cruz dos Militares sita na baixa da cidade e faz um pequeno histórico do edifício, para o qual concorreram com recursos os governadores da praça, os membros da Irmandade de Santa Cruz e a Irmandade de São Pedro Gonçalves, dos homens do mar. Reconhecendo que a decisão da transferência cabia à coroa em suas negociações com o papado, faz uma proposta de reforma do edifício, para torná-la catedral, que prevê a partilha de recursos entre diversos agentes e divisão do espaço do templo, em função da presença prévia de duas corporações, que teriam direito ao mesmo.

O bispo apresenta critérios espaciais para a escolha desta igreja – “está no meio da cidade com bastante Praça na porta Principal e muito espaço de terra Livre nas Costas para Se estender”. Complementa, ainda, com observações sobre o espaço interno. Passemos das considerações arquitetônicas do edifício, correlacionada ao serviço religioso dos fregueses, para nos concentrar nos recursos e atores envolvidos na negociação.

³⁰⁵ ACMRJ, Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 138v-139v.[25/11/1608][8/10/1747]

³⁰⁶ Seguem dois exemplos: ACMRJ, Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 141-142 [27/9/1733][10/10/1747]; ACMRJ, Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 142-143 [19/10/1733][11/10/1747]. No primeiro alvará, se determina a criação de quatro novas prebendas da Sé do Rio de Janeiro e no segundo, determina-se um percentual de aumento para o Deão e outras dignidades da mesma.

³⁰⁷ ACMRJ, Cód.E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 138v-139v [23/11/1608][8/10/1747]. Como o documento está em estado precário, não é possível identificar as quantidades precisas de cada produto. O bispado de São Salvador, assim como o cabido foi instituído em 1551. O regulamento do cabido é atribuído ao episcopado de D. Sebastião Monteiro da Vide. SILVA, Cândido da Costa e. *Notícias do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório da Mattos, 2001, p. 15.

Na carta, a reforma se realizaria por intermédio de duas fontes de recursos: a cobrança de meia décima durante quatro anos dos proprietários das duas freguesias existentes na cidade – Sé e Candelária – e a aplicação de trinta mil cruzados da Coroa durante o mesmo período. Interessante observar, que o bispo indica que estes recursos viriam, sobretudo, dos contratadores de tabaco, liberados para reter um valor maior dos recursos que seriam transferidos ao reino, dada a inviabilidade de contar com as esmolas de fiéis, visto que “estes moradores vivem empenhados”. Nesta parte, está se referindo aos moradores de posses, pois a câmara os havia convocado para edificar um mosteiro de religiosas. A carta não o diz, mas está a se referir ao Convento da Ajuda, cujos primeiros pedidos datam de fins do século XVII, mas o imbróglcio com os recursos retarda sua edificação para meados do XVIII.³⁰⁸

O bispo avança na proposição: “é meio Suave para que cada um contribua Com o que lhe toca, e Repartido por todos a cada um Cabe pouco” apresentando uma espécie de justiça distributiva, que reconhece uma repartição desigual e proporcional.³⁰⁹

O espaço ritual seria também compartilhado entre os cônegos, as dignidades da Sé interina e os membros das irmandades. O título da Sé seria mantido no novo templo, “São Sebastião Padroeiro Maravilhoso desta Cidade”, mantendo o altar mor à Santa Cruz, as fábricas e sepulturas da referida irmandade. O título fazia menção ao lugar da catedral como lócus da memória da proteção do santo à cidade, pelos milagres e benefícios lembrados pelo bispo em correspondência à D. Pedro II de 1702.³¹⁰

Durante todo o seu episcopado de D. frei Francisco de São Jerônimo sustenta a ideia de mudança da Sé para a várzea, ora para Santa Cruz, ora para Igreja de Nossa Senhora da Candelária, ora para São José. O argumento favorável à segunda aparece em pelo menos, dois documentos. No primeiro, sem data precisa, aponta para sucessivas diligências do mesmo ao Conselho Ultramarino e Mesa de Consciência, para que o rei obtivesse a autorização da transferência junto ao papa. Apresenta argumentos populacionais: a cidade alta ficara destituída de “toda vizinhança”, “quase deserta” e os fregueses foram “se mudando, contraindo-se junto à praia”. A mudança era necessária para implementar o culto divino e o serviço da igreja, sobretudo, a realização dos sacramentos.³¹¹ A Igreja da Candelária “por ter Capacidade, e Se poder Com menos despesa Seguir o dito fim” era adequada. A Igreja de São José é apenas indicada no códice 278, mas devia constituir uma forte alternativa por se localizar no núcleo da cidade, pelo tamanho e pela associação de sua história com autoridades da cidade. A Igreja de São José era um dos mais antigos templos da cidade (1608), defronte à Cadeia e junto ao mar. Sua história se confunde

³⁰⁸ COSTA, Amanda Dias de Oliveira. *O Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro como instituição social e religiosa (1705-1762)*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2017.

³⁰⁹ A ideia de justiça distributiva pode ser localizada em: CLAVERO, Bartolomé. *Antidora, antropologia católica de La economia moderna*. Milano: Giuffrè Editore, 1991.

³¹⁰ A carta não faz parte do conjunto documental analisado neste artigo, mas é mencionada por CARDOSO. *Op. cit.* p. 138.

³¹¹ ACRMJ, Cód.E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 58-58v [s.d][31/08,1747]; Ordens Régias 1681-1809. L.1, L.1, f. 58v-60 [16/02/1719] [31/08,1747]. Pela posição na ordem dada pelo secretário Pe. Agostinho e pelo teor do documento, sugiro que o 1º documento mencionado tenha sido feito pelo procurador do bispo D. Frei Francisco de São Jerônimo antes do segundo, por um procurador em Lisboa.

com a Irmandade de São José, que no século XVIII, reunia os ofícios de pedreiros, carpinteiros, marceneiros e canteiros. Segundo Vieira Fazenda, que comenta conflitos entre o prelado e a câmara sobre a transferência da matriz, a pia batismal havia sido transferida para a Igreja de São José em fins do XVII, cuja irmandade partilharia de privilégios atribuídos à congênera de Lisboa. Talvez haja algum exagero do memorialista, mas menciona uma lista de cartas régias, avisos e alvarás em favor da candidatura de São José para abrigar a sé, por ser a mais antiga da cidade, com conexões com o governo da capitania e homens ricos da cidade.³¹² Se bem que, como indicamos, congregava um conjunto expressivo de ofícios manuais.

Os dois documentos subsequentes localizam-se no episcopado de D. Antônio de Guadalupe, pois o bispo anterior falece em março de 1721. Eles ainda apontam para uma vacilação sobre que igreja abrigaria a Sé: não teria sido eficaz a escolha de São José, por isso, na carta régia de março de 1721, D. João V acata a transferência para a Igreja de Santa Cruz, a aplicação dos impostos para este fim, mantém as irmandades, mas exclui suas sepulturas do corpo da Sé. Curiosamente, nomeia a Irmandade de São Pedro, Irmandade de São Gonçalo reproduzindo uma confusão comum à época entre São Pedro Gonçalves e São Gonçalo, dois santos cultuados pelos mareantes. No entanto, três dias depois, em nova carta régia, o rei define que seria a Igreja da Candelária a abrigar a Sé!³¹³ Por que o monarca altera sua decisão? Certamente, se negociações ocorriam, elas se restringiram à corte, pois não houve tempo hábil para correspondências Rio – Lisboa.

O documento subsequente, transcrito por Pe. Agostinho em janeiro de 1747 é uma “conta do Bispo” ao rei, ou seja, um relatório de D. Antonio de Guadalupe sobre o estado da questão da mudança da Catedral, que se arrasta há mais de quarenta anos com requerimentos vários, desde a década de 1680 e notícias mais ou menos verdadeiras sobre o seu local.³¹⁴ É um eloquente relatório, que assim principia: “A distância que há desta cidade a Catedral...”, reforçando o esvaziamento de suas funções – serviços religiosos, ofício divino – advindo da precariedade da antiga Sé, cujas razões são elencadas. Além da distância entre a atual cidade e a antiga povoação, “solidão da mesma Igreja em meio ao mato”, as ameaças de roubo e as dificuldades para aceder à Sé, exemplificada pelos cônegos que “a pé não podem fazer; e nos Seus Palanquins, não há negros que possam aturar tanto trabalho”, nem eles têm recursos para adquirir-los. Caracteriza a catedral como “Igreja de Aldeia” pelo número reduzido de cônegos, capelães e moços de coro para cantarem os ofícios. A catedral estava, segundo o bispo “desfabricada e nua”, pois sua fábrica concentrava-se ainda na Igreja de São José e os paramentos especiais de prata na casa do tesoureiro de forma que, quando necessários, tinham que ser deslocados para a Sé.

³¹² Vieira Fazenda, por exemplo, menciona que a primitiva ermida foi erguida em terras doadas pelo governador em 1608 (Martim Correia de Sá ou Afonso de Albuquerque?). Em 1655, terrenos foram acrescidos à Irmandade pelo governador Luis de Almeida e a reedificação, em c. 1688 pelo Juiz da Irmandade João de Souza Silva era homem rico, foreiro da Misericórdia e reconhecido como “Marceneiro”. FAZENDA, José Vieira. São José in: *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, v. 140, p.175-181,1919. SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Os ritos das irmandades de ofício em perspectiva comparada. In: Andréa Casa Nova; Marieta de Moraes. (Org.). *Outras Histórias. Ensaio de História Social*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012, p. 31-50.

³¹³ ACMRJ, Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 68 [31/3/1721][2/9/1747]; Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 68v [2/4/1721][5/9/1747].

³¹⁴ ACMRJ, Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 121v-122 [28/6/1730][28/1/1747]. A década de 30 do século XVIII reúne 12 entre os 28 documentos sobre o assunto no códice

O bispo pressiona pela mudança da catedral, mas de forma arguta encaminha uma representação do cabido. Enquanto a mudança não tivesse efeito, que os cônegos realizassem o ofício em outra igreja. Neste sentido, vale lembrar a análise que Evergton Souza fez da trajetória de D. Antônio de Guadalupe e de sua ação à frente do episcopado. “Os prelados jacobeu, com suas práxis reformadoras, findavam por semear alguma cizânia nos seus bispados”, mas D. Antônio de Guadalupe conseguiu governar a diocese sem entrar em maiores conflitos. Tomou uma série de medidas pela melhoria da estrutura eclesiástica e formação do corpo eclesiástico, a exemplo, da criação do Seminário São Joaquim, do Seminário São José e adoção das *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Esteve ainda na dianteira das visitas pastorais na cidade. Era um prelado envolvido com a questão da catedral. Na correspondência com o Cardeal da Mota, menos de um ano depois da sua posse, sugere o deslocamento daquela para a Igreja do Rosário – bem localizada, a maior da cidade e que na ocasião se encontrava com capela-mor e paredes do corpo prontas. Na terceira e quinta domingo da quaresma prega na Igreja da Candelária pelas dificuldades de deslocamento dos moradores à Sé. É ainda responsável pela redação dos *Estatutos do cabido* (1736), que seguiam os da catedral da Bahia, de Sebastião Monteiro da Vide.³¹⁵ A mudança da Sé se daria durante episcopado de D. Antônio de Guadalupe, mas ainda assim de forma interina.

Por meio do alvará de 30 de setembro de 1733, o monarca determina a transferência da catedral da Igreja de São Sebastião, situada no morro, para a Igreja de Santa Cruz dos militares. Este documento é muito interessante porque multiplica os ritos, atribuindo uns à nova catedral e outros à antiga. Trataremos desses ritos, que em parte, se relacionam ao culto de São Sebastião, também incrementado por D. João V.³¹⁶ A mudança ocorreu em 23 de fevereiro de 1734.³¹⁷

O citado alvará régio determina que os recursos antes atribuídos à Candelária, que não recebera a Sé, fossem transferidos para a Igreja de Santa Cruz. Ademais, propõe que tanto os membros das confrarias, quanto os paroquianos e seculares encontrassem um novo local para suas sepulturas. O pavimento da igreja tornada catedral se destinaria somente aos clérigos. Tal como aprendemos com os historiadores da morte, a geografia da morte dá continuidade às hierarquias do mundo dos vivos.

Sabemos das representações movidas pelo juiz e mais irmãos da Irmandade de Santa Cruz, que solicita recursos extras à Coroa. Esta nega, sublinhando a interinidade da catedral, mas informa que o governador da capitania e o Brigadeiro da Silva Paes devem localizar outro local para edificar a nova sé, há tempos esperada.³¹⁸ No ano seguinte, no entanto, o bispo reporta a transferência às pressas para a Igreja do Rosário, em razão da Igreja da Cruz “ameaçar ruína, por se ir abrindo o arco da Capela Mor (...) estando os Cônegos cantando [o] terço, ouviram um

³¹⁵ SOUZA, Evergton Sales. D. Fr Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740). *Via Spiritus*, v.22, p. 137-66, 2015. A correspondência referida é analisada às p. 151-54 (AHU__CU_ Rio de Janeiro, cx. 16, doc. 1808 – “Carta do bispo do Rio de Janeiro para João da Mota e Silva, de 28 de junho de 1726”. A informação sobre o modelo dos estatutos da Bahia é fornecida pelo próprio D. Antônio de Guadalupe: ACMRJ. Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f.146-146v [17/4/1734].

³¹⁶ ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 139v-140v.[30/9/1733][9/10/1747]

³¹⁷ ACMRJ. Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f.146-146v [17/4/1734][12/10/1747]

³¹⁸ ACMRJ. Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f.158-158v [3/12/1736][17/10/1747].

estalo no arco, e logo Começar dela a cair terra”. O bispo narra o momento do rito e reforça o argumento desta última mudança apontando a avaliação feita pelos mestres pedreiros contra as resistências dos pretos, que tinham “a Igreja por Sua porque edificaram.”³¹⁹

Desde o século XVI, há registros da presença das irmandades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens pretos na matriz de São Sebastião. Há notícias de que em 1668, as duas devoções teriam se reunido numa única irmandade, formada por angolas e crioulos, cujo primeiro compromisso datava de 1669. Em fins do século XVII, situava-se também na Igreja de São Sebastião, a irmandade de São Domingos, formada por pretos da Guiné. Nesta época, conflitos em função de hierarquias e precedências, fizeram com que o cabido manifestasse a dificuldade em compartilhar o mesmo espaço com a Irmandade do Rosário e São Benedito dos pretos. Segundo Joaquim José da Costa, membro da irmandade que fez uma memória da mesma, o cabido atalhava a realização de rituais da mesma. Em 1700 recebe permissão régia para edificar uma igreja própria, a partir da representação movida pelos mesmos. Portanto, quando da transferência da Sé em 1737 para a Igreja do Rosário, os devotos deviam ter notícias sobre a exclusão vivenciada na sua primeira morada. Ademais, como o bispo D. Antônio de Guadalupe reconhecera, a igreja havia sido construída, em grande parte, com recursos dos seus devotos, somados a doações do governador da capitania do Rio de Janeiro Luiz Vahia Monteiro.³²⁰

Nos papéis de Pe. Agostinho encontra-se um documento que reporta a conferência realizada pelo bispo, pelo governador Gomes Freire de Andrada e pelo brigadeiro José da Silva Paes sobre o lugar que se deveria instalar a catedral. O documento, de c. 1738, identifica a ausência de vácuo intramuros da cidade e o custo excessivo que representaria comprar propriedades para alocar os cônegos, donde a melhor alternativa continuava ser a Igreja do Rosário dos pretos. O documento subscrito pelas autoridades sugere que se dê aos pretos “em Recompensa uma ermida para as Suas devoções, para o que não necessitam de Igreja de tanta grandeza, Caso que Sua Majestade não queira que na mesma Sé tenha a Sua Irmandade”.³²¹ Pode-se dizer que o referido documento aponta para um acordo de cavaleiros, que sela a mudança já realizada. A Igreja do Rosário abrigaria a catedral do Rio de Janeiro durante setenta anos, durante os quais houve contínuos conflitos entre a irmandade e o cabido.³²²

³¹⁹ A expressão resistência dos pretos é encontrada no próprio documento.

³²⁰ As informações sobre as irmandades sitas na matriz de São Sebastião e os grupos agremiados nelas encontram-se em: SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. A memória referida sobre a Irmandade do Rosário é: COSTA, Joaquim José. *Breve notícia da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens pretos do Rio*. Rio de Janeiro: Tipografia Politécnica, 1886. Remeto a uma investigação em curso sobre as relações entre a irmandade e a catedral para dados específicos da irmandade inclusive o alvará régio de 1700, que permite a edificação de templo próprio. BARBOSA, Diego Santos. *A cor da devoção: entre espaços e identidades na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens pretos no Rio de Janeiro do século XVIII*. Rio de Janeiro; UNIRIO (Qualificação no Programa de Pós-graduação em História), 2018. Ver também: FARIAS, Wallace Roberto Santos de. *As Contas do Rosário: escravidão e catolicismo na América Portuguesa*. Rio de Janeiro: UFRJ (monografia de Bacharelado), 2006.

³²¹ ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 164 [s/d][19/10/1747]. Está realmente sem data. Pode-se inferir que este documento é de 1738, pelo seu conteúdo e porque o anterior é de agosto e o posterior é de dezembro de 1738.

³²² Para uma descrição detalhada dos conflitos uma fonte importante é: ARAÚJO, José de Souza Pizarro e. Op. cit. v- VI, p. 61 e ss.

No ano seguinte, o rei na condição de árbitro intervém: ordena aos cônegos “cessar as queixas que os homens pretos me Representaram na Sua petição, não Se lhes impedindo por modo algum o Exercício (...) das funções do Culto divino”. Justifica que ainda que não seja justo que lhes tire sua igreja “tendo-a edificado a Sua Custa”, “nem é decente, que vós e Cabido dessa Cidade Estejam Celebrando os ofícios Divinos Numa Igreja emprestada e de mistura.”³²³ Neste ponto, vale lembrar que “decente”, na linguagem da época, significa ser conveniente e/ou conforme a honestidade exterior, remetendo à *decorus*. Portanto, apresenta-se nesta passagem como indigno, inconveniente à posição dos cônegos.³²⁴

Nesta provisão, o monarca cobra a ausência de escolha de sítio para assentar a nova igreja até o momento e ordena que na próxima frota o enviem a planta e o custo da futura catedral. A interinidade se manteria.

Ritos

Aqui pinçamos alguns documentos do conjunto que informam sobre os rituais na Sé itinerante, em movimento, até sua instalação na igreja dos carmelitas por ocasião da vinda da corte. Neste sentido, não seguimos a sucessão do códice, mas ainda no conjunto selecionado e transcrito pelo Pe. Agostinho.

No códice 278, todos os documentos que se concentram sobre rituais da catedral ou fornecem indicações sobre eles, comunicam a necessidade de ornamentos, cousas precisas para a sua fábrica e/ou tratam dos pagamentos dos religiosos. Em 1687, o alvará régio destina ao priorite da Sé, por não haver vigário, a quantia de 36\$800 réis de ordinária para a Semana Santa. Nesta ocasião, a matriz tornara-se Sé, ou seja, cabeça o Bispado.

Em 1719, quando o procurador do bispo D. frei Francisco de S. Jerônimo se encontrava em Lisboa e a mudança da catedral já constitui um tema, faz-se referência à manutenção das quatro festas principais e da celebração do “glorioso Mártir São Sebastião” provavelmente na antiga Sé.³²⁵ Conforme as ordenações do reino, *Corpus Christi*, Visitação (Santa Isabel) e Anjo Custódio eram as festas reais.³²⁶ Qual seria a quarta? Na perspectiva do bispado, provavelmente, a Semana

³²³ ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 166-166v [3/10/1739][2/10/1747].

³²⁴ Para o sentido da palavra “decente” à época consulte as correspondências da palavra nas edições de: Bluteau, *Vocabulário*, 1712-28 <http://clp.dlc.ua.pt/DICIweb/default.asp?url=Concordancias&tipo=formpalavra&palavra=51160>. Acesso em: 24/9/2018.

³²⁵ ACMRJ, E- 278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 58v-60 [16/2/1719][31/8/1747].

³²⁶ *Ordenações do Senhor Rey D. Manuel*. Disponível em: Liv. I, tit. 78 http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=89&id_obra=72&pagina=631; Disponível em: *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandato de E-l Rey D. Philippe I*. Liv. I, tit. 66 http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=84&id_obra=65&pagina=213. Acesso em: 22 abr. 2011.

Santa, que incluía a Páscoa. No caso do patronímico, há novamente referência aos benefícios dados pelo santo, por livrar a cidade da peste por duas vezes.

Um dos documentos mais interessantes a tratar dos ritos da catedral, já por nós referido, é o alvará de 1733, que concede licença para a transferência da Igreja de São Sebastião para a Igreja de Santa Cruz.³²⁷ Ele prescreve celebrações divididas entre a antiga e a nova catedral.

“Na Capela Mor [da nova Sé] Se colocará um Pannel da Imagem de São Sebastião, para que fique Sendo Como até agora titular [da] Catedral Suprimindo-se O antigo nome e título da dita Igreja que era Santa Cruz”. Esta seria deslocada para um altar lateral, de forma a atender as missas cotidianas dos seus associados. O rearranjo é similar ao ocorrido com as sepulturas, que se comentou acima. O alvará de D. João V é tão rico de ações, que transcrevemos parte dele a seguir:

(...) porque é justo Se não perca totalmente a memória de antiga Catedral de São Sebastião, Se conservará tão bem esta, erigindo-se nela uma Confraria do Santo para ter cuidado, da Sua decência Com hum Capelão, o qual Será obrigado [*ilegível*] missa no altar mor todos os dias por Si, ou por outrem tendo qualquer impedimento [tinha] de doença pela alma dos Senhores Reis destes Reinos dando a ele para esse efeito e Cõngrua que eu for Servido Consignar, Como também tem para a fabrica da dita [Igreja]; e no dia Vinte e Sete de Janeiro de cada hum ano em que Se celebra a oitava festa do mesmo Santo, Será obrigado todo o Cabido e clero assim Secular como Regular, a fazer uma procissão Solene a dita antiga Igreja, e Cantar [nela] missa depois de haver cantado a Conventual e mais officios divinos na [nova] Catedral (...).³²⁸

Como fica evidenciado novamente, a antiga catedral é o lócus da memória do Santo. O alvará propõe nela a criação de uma confraria em honra ao santo e concede recursos para manutenção de um capelão, que rezaria missa todos os dias pela alma dos monarcas, defensores do culto dinástico. Ademais, institui procissão todo 27 de janeiro, ou seja, na oitava do santo, tornando a manhã ou o todo o dia de guarda, além do 20 de janeiro, dia de São Sebastião.

Os ritos da catedral – antiga e nova – não estavam garantidos. Em 1734, a imagem grande de São Sebastião, a pia de água benta, o púlpito e ornamentos foram transferidos da Sé velha para a Igreja de Santa Cruz durante a noite.³²⁹ Acirram-se os ânimos não propriamente entre os representantes das irmandades – cujos altares e sepulturas foram deslocados – o bispo e o cabido, mas, sobretudo, entre a câmara e o cabido. Remeto-me, no caso, à análise de Cardoso, que se concentra na história do culto de São Sebastião, mas acaba por dizer sobre a catedral.³³⁰ Para o autor, que renomeia o evento “a querela da imagem grande” e reúne um conjunto de cartas, que cruzam o atlântico, entre as diversas autoridades nos anos de 1734 e 1735, os moradores tinham grande fé na imagem que repousava no altar da antiga Sé e, portanto, manifestaram

³²⁷ ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 139v-140v [30/9/1733][9/10/1747].

³²⁸ ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 139v-140v[30/9/1733][9/10/1747].

³²⁹ ACMRJ. Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f.148. [14/12/1734][13/10/1747]

³³⁰ CARDOSO, Vinicius Miranda. *Op. cit.* 132-183.

seus receios diante do deslocamento da imagem que lhes protegia. No códice 278, temos acesso à carta de D. João V ao Bispo D. Antônio de Guadalupe de 14 de dezembro de 1734 e através dela acompanho a análise referida. Na carta, após consulta ao Conselho Ultramarino, o monarca repreende os camaristas, “que nenhum direito tem para impedirem a trasladação das Imagens Pias e Púlpitos, e que Se tem a devem deduzir pelos meios ordinários”. Mas, também os “Cônegos, que Concorreram para a extrassão da Imagem, o Executarem-na de noite Com indecência e Sem atenção ao que haviam Conferido com o governador.” A carta faz menção a um acordo prévio entre três capitulares, autorizados para tratar da transferência da imagem, e o governador, de forma a equilibrar os interesses de duas corporações (uma leiga, outra eclesiástica) com jurisdição sobre os cidadãos. Como indica Cardoso, antes do evento da querela da imagem grande, previa-se a transladação da imagem pequena da antiga Sé para a nova com uma procissão. A atitude de parte dos capitulares fora “indecente”, no sentido de que romperia o protocolo devido – procissão pública – acordado entre as partes.³³¹

Após a mudança da Sé para a Igreja do Rosário, como já observado, os conflitos em torno da realização dos rituais assumem novas feições. Novamente, será o rei a arbitrar sobre as relações entre o cabido da catedral e a irmandade que administra o templo, a partir de informações do governador e consulta da Mesa de Consciência e Ordens. Na missiva ao bispo, sugere “cessar as queixas que os homens pretos me Representaram na Sua petição, não Se lhes impedindo por modo algum o Exercício [*ilegível*] as funções do Culto divino, que Se Costumavam fazer, antes permitindo-se (sic) lhes o Livre uso da Sua Igreja que edificaram”.³³² Neste ponto, pode-se supor que o monarca age com prudência, de forma a evitar futuras murmurações.

Nos anos 40, vários documentos apontam para problemas experimentados pelo cabido da Sé do Rio de Janeiro e, simultaneamente, medidas por parte da coroa para saná-los. A partir de uma leitura de conjunto do *corpus*, que informa sobre a catedral, pode-se supor que a precariedade da Sé é uma espécie de lugar comum deste conjunto de discursos. Ela aponta para uma condição real comparada às catedrais da Cristandade ocidental, mas também um meio pelo qual os bispos e/ou os próprios cônegos defendiam seus privilégios e buscavam angariar recursos junto à coroa. Neste sentido, é interessante a correspondência do próprio cabido ao rei de 8 de agosto de 1746, misto de agradecimento e lamento, em que se faz referência ao “miserável estado dela tão despida de ornamentos de todas aquelas Cores [Com] que Se Costuma e deve vestir a Esposa de Cristo para lhe [*ilegível*] o devido Culto no Exercício dos Seus ofícios divinos”.³³³ Apesar do estado precário do documento, os temas do Padroado e da comparação entre as catedrais são mobilizados num tempo em que o episcopado está vacante, pois D. Antônio do Desterro já fora nomeado em 15 dezembro de 1745, mas só tomaria posse em primeiro de janeiro de 1747.³³⁴ O cabido, neste momento, tem mais poder de pressão. Muitas vezes, o episcopado e/ou o cabido

³³¹ Os trechos citados forma extraídos da carta: ACMRJ. Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f.148. [14/12/1734] [13/101747].

³³² ACMRJ, Cód. E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 166-166v. [3/10/1739]

³³³ ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 183-183v. [8/8/1746] [10/1/1749]. No conjunto dos documentos analisados é a única carta do cabido, assinada pelas suas dignidades.

³³⁴ NÓBREGA, Apolônio. Dioceses e bispos do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v.222, jan./mar. 1954, p. 80.

é ouvido nas ordens régias selecionadas. Durante o largo período que o *corpus* selecionado recobre, observamos a formação e o fortalecimento das duas instituições.³³⁵

Porém, no arco do tempo, é possível observar não apenas conflitos de jurisdição, como a expectativa de coparticipação de diversos agentes no suporte para a manutenção do cabido e seus ritos. No século XVIII, este suporte aparece mais pormenorizado do que na época de surgimento do cabido. O alvará régio, de 1749, faz menção ao uso provisório dos dízimos prediais para dar sustento às cômputas dos ministros eclesiásticos, enquanto não se regularizassem os dízimos pessoais. Se levarmos em consideração as referências apontadas entre os verbetes de Bluteau, a ordem social é atualizada, aloca os clérigos no topo e aponta para as diferentes funções de cada corpo social. Dízimo é “a décima parte, que se paga às Igrejas, párocos delas, & pessoas Eclesiásticas para sua cômputa sustentação; que assim como estes sustentam aos Fiéis com o pasto espiritual da doutrina, & Sacramentos”, os fiéis, lhes sustentam com um décimo de sua renda, de bens de raiz, da indústria ou trabalho humanos. Os dízimos pessoais adviriam da mercancia ou da arte mecânica.³³⁶

No século XVIII, há que se fazer uma menção às procissões que partiam da catedral. No *corpus* que selecionamos, faz-se menção ao alvará de 1733 que transfere a procissão de São Sebastião para o dia 27 de janeiro, partindo da nova catedral em direção à antiga, sita no morro do Castelo. Segundo Cardoso, a procissão que celebrava o patronímico da cidade já existia desde o século XVII e seguia o modelo da procissão de *Corpus Christi*, em termos dos participantes e da ordem do cortejo. *Corpus Christi*, que celebra o mistério da eucaristia, é uma festa cíclica. Costuma ocorrer setenta dias após a Páscoa, mas, no século XVIII, teve sua data alterada por causa das intempéries, divergências entre autoridades e pela multiplicação de freguesias. O trajeto começava na catedral, a partir de 1734 na Igreja de Santa Cruz dos Militares ou na Igreja do Rosário, retornando a ela. Fazia um “giro”, a diferença da procissão de São Sebastião, um trajeto em linha.³³⁷

³³⁵ Para indicar documentos nos anos 40, o subseqüente aponta para a divisão das paróquias da Sé e Candelária em quatro, apontando para o crescimento do bispado: ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 184v [9/11/1749][29/-/1750]. Seja para aumentar as cômputas do cabido da Sé e/ou multiplicar as funções da mesma: ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 185-185v [14/12/1749][14/3/1750]; ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 185v-186 [23/12/1749] [14/3/1750]; ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 193v-194 [17/8/1753] [17/8/1753].

³³⁶ Segue parte de um dos verbetes “dízimo”: “A décima parte, que se paga às Igrejas, párocos delas, & pessoas Eclesiásticas para sua cômputa sustentação; que assim como estes sustentam aos Fiéis com o pasto espiritual da doutrina, & Sacramentos, assim é razão, que os Fiéis sustentem aos tais ministros com a décima parte dos frutos, que colhem *Setina Praedium*, que vai o mesmo; que herdade, ou fazenda de bens de raiz, são aqueles, que se devem de todas as novidades, & frutos de terra, que nascem por si, & sem cultura dos homens, ou com trabalho, & industria humana, como e pão, hortaliça, & cousas semelhantes. Dízimos mistos, são dos frutos, em que obra regularmente mais a industria dos homens, que nos dízimos reais, ou prediais, como os dízimos dos animais, aves, peixes, & c. Dízimos pessoais, são aqueles, que procedem do ganho, ou do ofício, & habilidade da pessoa, nas artes mecânicas, mercancia, & c. (...)” Bluteau, *Vocabulário*, 1712-28. In: *Corpus Lexicográfico do Português* <http://clp.dlc.ua.pt/DICIweb/default.asp?url=Concordancias&tipo=formpalavra&palavra=42358>. Acesso em: 24/9/2018.

³³⁷ Para análise da procissão de São Sebastião nos aspectos mencionados e detalhes do trajeto, horário etc: CARDOSO, Vinícius. *Op. cit.* p. 184-216.

A festa e procissão *Corpus Christi* é comumente analisada pela historiografia tendo em vista seu papel na formulação de uma unidade político-religiosa.³³⁸ Por intermédio dos editais e pautas para a procissão da cidade do Rio de Janeiro entre 1759 e 1809, demonstrei como a procissão de *Corpus Christi* é também um rito de separação no sentido em que representa a sociedade fluminense como uma sociedade tripartida, fazendo um uso atualizado da classificação indo-europeia de clero, nobreza e povo.³³⁹ Além disso, reforça distinções entre religiosos e leigos, por exemplo, na mensagem mais dura que é dirigida aos seminaristas em termos das prescrições do vestuário e do corte de cabelo, assim como nas penas em caso de não comparecimento.³⁴⁰ A sequência da procissão no Rio de Janeiro, assim como no Império português, era entre os séculos XVIII e inícios do XIX: bandeiras dos ofícios, irmandades e ordens terceiras, clero regular e secular, cavaleiros das ordens militares e cabido, salvo mudanças que ocorrem em função das constantes disputas de precedência. A ordem da procissão era crescente em termos de importância social. As pautas informam sobre o número e as instituições que participavam do evento: Em 1771, eram 24 irmandades, 7 comunidades, os cavaleiros das ordens militares e o clero secular. Na ocasião, é possível observar a ausência dos jesuítas em função da expulsão de Portugal e seus domínios, em 1759. Em 1809, seriam 26 irmandades e 9 comunidades, indicando um ligeiro crescimento das formas associativas, como as irmandades de negros e pardos.

A procissão de *Corpus Christi* na época moderna é um exemplo de rito, cuja gestão e custo, eram partilhados entre diferentes agentes sociais. Há muito observo a intervenção do episcopado, da câmara e das irmandades, seria interessante investigar o papel do cabido na festa. Recentemente, a análise das atas da câmara municipal da cidade do Porto permitiu repensar a **reforma** introduzida na procissão desta cidade a partir dos anos 30 do século XVIII e, subsidiariamente, nas cidades de Lisboa, Bahia e Rio de Janeiro. A reforma se consubstanciava na substituição de danças, andores de santos e outras invenções por toldos e arcos. Excluía-se elementos populares e tradicionais, tornando a procissão mais solene. A reforma era sustentada pelo episcopado e parte dos vereadores, mercadores e artesãos da cidade e expressava o modelo curial romano adotado na corte lisboeta. Sem entrar nos detalhes e na polémica de uma reforma católica cujas raízes remontam ao século XVI, propunha-se a exclusividade do culto ao Santíssimo Sacramento, que acenava para uma dimensão universalista do culto.³⁴¹

³³⁸ RUBIN, Miri. “La Fête Dieu. Naissance et développement d’une célébration médiévale”. In : Antoinette Molinié (org), *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1996 ; GRUZINSKY, Serge. *La Fête-Dieu à Mexico au temps de la Nouvelle-Espagne*. Op. Cit. p.137-157; MONOD, Paul Kleber. *The Power of kings; monarchy and religion in Europe 1589-1715*. Yale University Press, 1999, p.88. SANTOS, Beatriz Catão Cruz. “The Feast of *Corpus Christi*: Artisan Crafts and Skilled Trades in Eighteenth-Century Rio de Janeiro”, *The Americas: a quarterly review of inter-American Cultural History*, 2008, v. 65, p. 215-216.

³³⁹ SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Os senhores do tempo: a intervenção do bispado na procissão de *Corpus Christi* no século XVIII. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, v. 16, p. 165-190, 2012.

³⁴⁰ Idem.

³⁴¹ SANTOS, Beatriz Catão Cruz. From the dances to the Awnings and Arches: the *Corpus Christi* procession of the Portuguese Empire in the eighteenth century (mimeo). O texto encontra-se em avaliação numa revista inglesa. BERNARDI, Claudio. ‘*Corpus Domini*: ritual metamorphoses and social changes in sixteenth and seventh –century Genoa’. In: TERSPTRA, Nicolas (ed). *The politics of ritual kinship; confraternity and social order in early modern Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 228-242.

No código 278, salvo erro, há um intervalo de cinquenta anos sem documentos relativos à catedral, entre 1753 e 1808.³⁴² A última data sinaliza para um ponto de chegada, como sempre, provisório. É o Alvará régio de 15 de junho, por meio do qual o Príncipe, futuro D. João VI condecora a catedral do Rio de Janeiro com o “título e dignidade de Capela Real”, dois meses depois de D. José Caetano da Silva Coutinho ter tomado posse da diocese³⁴³.

O édito é lançado do Palácio do Rio de Janeiro, portanto, no processo de transferência da corte para esta cidade. Logo nas primeiras linhas retoma o *tópos* da precariedade da catedral, associada à situação dos ministros eclesiásticos em “igreja alheia e pouco decente para os ofícios divinos”.³⁴⁴ Donde, “por serem os Senhores Reis de Portugal os primitivos Fundadores, perpétuos Padroeiros de todas as Igrejas do Estado do Brasil” indica uma série de medidas associadas à tradição, ao decoro e ao novo status da catedral na corte. A análise dessas nove providências geraria outro artigo, mas vale comentar alguns dados nelas contidos. Logo na primeira, ordena-se que o cabido da catedral seja transferido da Igreja da Confraria do Rosário para aquela que fora dos religiosos do Carmo, contígua ao Real Palácio. Essa disposição espacial – contiguidade entre edifício de culto e palácio – reproduzia um modelo aplicado em Roma na época de Constantino.³⁴⁵ Que todos os ministros do cabido se tornassem ministros da Capela Real, gozando de todos os privilégios, imunidades e isenções, que tinham sido atribuídos pelos monarcas que o precediam. Haveria também uma duplicação da hierarquia, formada pelos cônegos anteriores e pelos novos graduados. Nas funções rituais, dever-se-ia seguir, no possível, “o estilo da Santa Igreja Patriarcal, sem contudo se derogarem os Estatutos da Catedral nas partes, em que forem compatíveis com seu efeito, conquanto se não formam novos”.

Entre as últimas medidas, determina que “que dentro da mesma Capela Real se conservará uma Paróquia privativa para os Criados da Minha Real Casa, e Família, de que será Pároco um Sacerdote, que Eu Nomear, e que será ao mesmo passo Cônego nato da Capela”.³⁴⁶ Nesta passagem, os domínios da Casa – Governo – Igreja parecem se embaralhar aos nossos olhos contemporâneos e os criados, na condição de subalternos experimentam os privilégios da Casa Real.

Essas notas sobre a polêmica mudança da Sé do Rio de Janeiro, a partir do Código 278, não esgotaram o tema. Apontam basicamente para elementos de organização do *corpus* selecionado – c. de 29 documentos, 28 reunidos e transcritos por Pe. Agostinho Pinto Cardoso, principalmente em 1747. Foi possível observar, por exemplo, a concentração de documentos sobre o assunto nos anos 80 do século XVII e nos anos 30 do século XVIII, assim como um vazio entre os anos

³⁴² ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 193v-194 [17/8/1753] [17/8/1753]; ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 262-263v [15/6/1808].

³⁴³ José Caetano da Silva Coutinho tomou posse da diocese em 28 de abril de 1808, sendo nomeado a 13 de junho Capelão-Mor do Império. NÓBREGA, Apolônio. *Op. cit.* p. 106

³⁴⁴ Todas as citações ou paráfrases que se seguem remetem ao mesmo documento: ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 262-263v [15/6/1808].

³⁴⁵ ERLANDE-BRANDEMBURG, Alain. *Op. cit.* p. 174

³⁴⁶ ACMRJ, E-278, Ordens Régias 1681-1809. L.1, f. 262-263v [15/6/1808].

cinquenta e o início do XIX, neste códice. Ficam em aberto algumas perguntas sobre a produção dos documentos: O trabalho de transcrição finda com o Pe. Agostinho e por que? Quando os fólhos se tornaram um códice?

Nessas notas, foi possível relembrar as diversas razões para o deslocamento da Sé do Morro do Castelo para a várzea, os diversos agentes envolvidos na alocação da mesma em caráter interino, mas dado o caráter panorâmico do texto, no arco do tempo, permanece como notas, que apontam para a necessidade de pesquisas ampliadas sobre o Padroado, conjunturas específicas, o cabido e o papel dos interesses particulares, seculares na sustentação do edifício religioso e do ritos, que se davam na catedral ou que em torno dela.

Referências bibliográficas

ALDAZÁBAL, José. Cátedra, catedral. In: *Vocabulário básico de liturgia*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ARAÚJO, José de Souza Pizarro e. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typografia de Silva Porto & C, 1822. v- VI.

BERNARDI, Claudio. 'Corpus Domini: ritual metamorphoses and social changes in sixteenth and seventh -century Genoa'. In: TERSPTRA, Nicolas (ed). *The politics of ritual kinship; confraternity and social order in early modern Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 228-42.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As Câmaras Ultramarinas e o governo do Império. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda Baptista (org). *O Antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI - XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2001, p. 217-8.

CARDOSO, Vinicius Miranda. *O Padroeiro Principal da terra: poderes locais e o culto político-religioso a São Sebastião no Rio de Janeiro, 1680- c.1760*, 2017, Tese (Doutorado em História Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CLAVERO, Bartolomé. *Antidora, antropologia católica de la economia moderna*. Milano: Giuffrè Editore, 1991.

COSTA, Amanda Dias de Oliveira. *O Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro como instituição social e religiosa (1705-1762)*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2017.

COSTA, Joaquim José. *Breve notícia da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens pretos do Rio*. Rio de Janeiro: Tipografia Politécnica, 1886.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa: Estampa, 1982.

ERLANDE-BRANDEMBURG, Alain. Catedral. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006, p. 173-184.

FARIAS, Wallace Roberto Santos de. *As Contas do Rosário: escravidão e catolicismo na América Portuguesa*. Rio de Janeiro: UFRJ (monografia de Bacharelado), 2006.

FAZENDA, José Vieira. São José In: *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, v. 140, p.175-181, 1919.

FLEITER, Bruno & SOUZA, Evergton Sales (orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e Práticas durante a Vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

GRUZINSKY, Serge. La Fête-Dieu à Mexico au temps da la Nouvelle-Espagne. MOLINIÉ, Antoinette (org). *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Paris : Lés Éditions du Cerf, 1996. p.137-157.

MONOD, Paul Kleber. *The Power of kings; monarchy and religion in Europe 1589-1715*. Yale University Press, 1999, p.88.

HESPANHA, António Manuel. *Direito luso-Brasileiro no Antigo Regime*. Florianópolis, 2015.

MARTINS, William de Souza. Conflitos entre membros do Cabido do Rio de Janeiro e o bispo D. José Mascarenhas Castelo Branco (c. 1780 - c. 1800). In: MAGALHÃES, Aline Montenegro; BEZERRA, Rafael Zamorano. *Os Vice-reis no Rio de Janeiro, 250 anos*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2015, p. 136-165.

MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MELLO JR., Donato. *A Catedral que o Rio de Janeiro não chegou a ter: o primeiro projeto e a construção de uma nova Sé iniciada e abandonada por falta de recursos*. Rio de Janeiro: FAU-UFRJ, 1976.

MONTEIRO, Nuno; OLIVAL, Fernanda. Mobilidade Social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise Social*, v-37 (165), 2003, p.1213-39, esp.1222, 1230.

NÓBREGA, Apolônio. Dioceses e bispos do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v.222, jan./mar. 1954, p. 3-328.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Padre José Maurício: dispensa de cor, mobilidade social e recriação de hierarquias na América portuguesa. In: GUEDES, Roberto (org).

Dinâmica imperial no Antigo Regime português: escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados: séc. XVII-XIX. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, p. 55-66.

PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, António Camões. *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. V-2, p. 135-186.

PAIVA, José Pedro. Um corpo entre outros corpos sociais: o clero. *Revista de Historia das Ideias*, v. 33, 2012, p. 165-182.

RUBIN, Miri. La Fête Dieu. Naissance et développement d'une célébration médiévale. In : MOLINIÉ, Antoinette (org). *Le Corps de Dieu en Fêtes*. Paris : Lés Éditions du Cerf, 1996.

SALGADO, Graça. *Fiscais e Meirinhos: A administração colonial no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. E-236 PASTORAIS E EDITAIS. 1742-1838. Um códice sobre rituais no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. v. 472, p. 273-316, 2016.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. E-278 – ORDENS RÉGIAS 1681-1809. Um códice do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro *Topoi (Rio J)*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 30, p. 8-54, jan./jun. 2015

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Festa do Corpo de Deus, oficiais mecânicos e estatutos de pureza de sangue no Rio de Janeiro setecentista. In: FALCON, Francisco Calazans; RODRIGUES, Claudia. (Org.). A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2015, p. 245-276.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. From the dances to the Awnings and Arches: the *Corpus Christi* procession of the Portuguese Empire in the eighteenth century (mimeo).

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Os ritos das irmandades de ofício em perspectiva comparada. In: Andréa Casa Nova; Marieta de Moraes. (Org.). *Outras Histórias. Ensaios de História Social*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012, p. 31-50.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Os senhores do tempo: a intervenção do bispado na procissão de *Corpus Christi* no século XVIII. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, v. 16, p. 165-190, 2012.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Os senhores do tempo: a intervenção do bispado na procissão de *Corpus Christi* no século XVIII. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, v. 16, p. 165-190, 2012.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Reflexões sobre um percurso de pesquisa: o Mosteiro de São Bento e o culto de São Gonçalo de Amarante. In: Fragoso, João; Guedes, Roberto; Sampaio, Antonio Carlos Jucá. (Org.). *Arquivos Paroquiais e História Social na América Lusa. Métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda., 2014, p.303-328.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. The Feast of Corpus Christi: Artisan Crafts and Skilled Trades in Eighteenth-Century Rio de Janeiro. *The Americas: a quarterly review of inter-American Cultural History*, 2008, v. 65, p. 215-216.

SCHMITT, Jean-Claude. Ritos in: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, p.415-430.

SILVA, Hugo Ribeiro. O Cabido da Sé de Coimbra: os homens e a instituição, 1620-1670. Lisboa: ICS, 2010.

SILVA, Hugo Ribeiro. O Cabido da Sé de São Salvador da Bahia: quadro institucional e mecanismos de acesso (1755-1799). In: SILVA, Hugo Ribeiro; SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida. *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016, 2016, p.163-190;

SILVA, Hugo Ribeiro. *O clero catedralício português e os equilíbrios sociais de poder (1564-1670)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa: Universidade Católica Portuguesa, 2013;

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Evergton Sales. D. Fr Antônio de Guadalupe, um bispo jacobeu no Rio de Janeiro (1725-1740). *Via Spiritus*, v.22, p. 137-66, 2015.

SOUZA, Evergton Sales. Mística e Moral no Brasil do século XVIII. Achegas para a história dos jacobeus. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales de; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Formas de Crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio, 2006, p.107-128.

SOUZA, Evergton Salles. Jansénisme et réforme de l'Église dans l'Amérique portugaise au XVIIIe siècle. *Revue de l'histoire des religions* 2, p. 41-66, 2009.

Cemitérios, enterramentos e protestantismo nos embates entre Igreja e Estado na crise do Império brasileiro³⁴⁷

Cláudia Rodrigues (Unirio)

O tema da morte pode ser uma importante chave de análise da ação ultramontana da Igreja católica, no contexto da crise do Império brasileiro, que se desdobraria no fim do regime monárquico. Entre 1869 e 1889, a questão dos sepultamentos em cemitérios públicos, especialmente diante do avanço da imigração protestante, transformou-se em motivo de acirrado debate político, ideológico e dogmático entre membros da hierarquia eclesiástica e parte da elite política e intelectual do Império. Do lado da Igreja, importava defender o que considerava ser o “sepultamento eclesiástico”, secularmente adotado no interior ou em torno dos templos e, a partir de meados do século XIX, nos cemitérios extramuros. Do lado oposto, tratava-se de permitir o acesso indistinto de todos os cadáveres aos cemitérios públicos, a exemplo dos não católicos, contrariamente às restrições impostas pela hierarquia ultramontana da Igreja, segundo as quais os campos santos destinavam-se tão somente aos cidadãos católicos.

Nesta análise buscarei compreender a conjuntura que possibilitou o desenvolvimento da polêmica que se insinuaria no âmbito das relações entre Igreja e Estado, conduzindo às disputas pela jurisdição – civil ou eclesiástica – sobre as necrópoles e às discussões sobre direitos de cidadania aos protestantes, bem como os argumentos de ambos os lados da contenda. Conjuntura esta que esteve diretamente ligada ao processo de expansão de dois projetos que se chocariam: o “ultramontano” e “romanizante”, da parte da hierarquia católica, e o liberal e “regalista”, da parte de membros da elite política e intelectual e de partícipes dos movimentos maçônico, protestante e republicano, que expressavam a emergência de novas idéias e grupos sociais, naquela sociedade imperial em transformação.

O ano de 1869 pode ser considerado o marco inicial da polêmica que se desenvolveu em torno da natureza dos cemitérios públicos no Império brasileiro devido a dois acontecimentos inusitados que alcançariam grande publicidade na época, com desdobramentos, inclusive, no Conselho de Estado e no Parlamento. Inesperadamente, dois cadáveres foram proibidos de

³⁴⁷ O presente texto resulta da fusão entre três artigos já publicados sobre o tema (RODRIGUES, 2008a, 2008b e 2010), com ajustes pontuais. A fim de não alterar a estrutura da temática neles desenvolvida, optei por manter datadas as referências bibliográficas, embora saiba que vários estudos foram produzidos e publicados posteriormente à publicação dos referidos trabalhos.

ser inumados no cemitério público da localidade na qual moravam quando vivos, por ordem das respectivas autoridades eclesiásticas. O primeiro caso ocorreu no mês de março em uma importante capital de Província – Recife – e se tratou da interdição do sepultamento do conhecido General José Inácio de Abreu e Lima, por ordem do bispo D. Francisco Cardoso Aires. Sete meses depois, outro caso de interdição de sepultamento em cemitério público envolveu o cadáver de David Sampson, um indivíduo pouco conhecido no Império – em comparação ao general –, por determinação do pároco de Sapucaia na Província do Rio de Janeiro, com o aval do Vigário Geral do Bispado (RODRIGUES, 2005, p. 149-158). Ambas as medidas foram tomadas com base em argumentos parecidos.

Para D. Cardoso Aires, o general Abreu e Lima não havia “praticado nos últimos instantes de sua vida qualquer ato que lhe desse direito a ter sepultura eclesiástica”: não se arrependera dos erros em matéria religiosa que lhe foram atribuídos, não reconhecera o mistério da Santíssima Trindade, além de ter repellido a confissão auricular. Tais atitudes o levaram a não considerar o general “um verdadeiro filho da Santa Igreja Católica Romana nos seus últimos instantes de vida”, negando-lhe, portanto, a sepultura em sagrado, em conformidade com o artigo 88 do Regulamento do Cemitério Público de Recife. Muito embora concordasse que o bispo tinha exercido “um direito” reconhecido pelo próprio Regulamento do cemitério, o presidente da Província, conde de Baependy, tentou evitar que o cadáver ficasse insepulto. Para isso, propôs que o sepultamento se fizesse no terreno extramuros do cemitério, que não fosse bento. Entretanto, os amigos e parentes do finado deram preferência ao cemitério protestante da cidade, sendo a cerimônia religiosa feita pelo respectivo pastor (BIBLIOTECA NACIONAL, 1869a, p. 98-99).

Em relação ao caso de David Sampson, a argumentação do pároco de Sapucaia para a proibição do seu sepultamento no cemitério público foi que se tratava de um suicida, além de protestante. Decisão que foi confirmada pela autoridade eclesiástica a quem estava submetido, o monsenhor Felix Maria de Freitas e Albuquerque, sob a alegação de que as leis da Igreja católica proibiam o enterramento em sagrado dos suicidas que não tivessem se arrependido antes da morte, além dos protestantes (ARQUIVO NACIONAL, 1870; VIEIRA, 1980).

Analisados isoladamente, estes argumentos de certa forma obedeciam às antigas determinações canônicas que serviam de normatização para o sepultamento eclesiástico, a exemplo das *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia* de 1707. O que é intrigante, ao meu ver, é que em momentos anteriores a estes foram permitidos sepultamentos, tanto no interior ou em torno de igrejas como em cemitério público, de indivíduos que haviam recusado os sacramentos ou que estivessem em desacordo com as determinações canônicas sobre enterramento em sagrado (RODRIGUES, 2005; SIAL, 2005). Além do que, não era incomum a inumação de ingleses [que poderiam ser protestantes] em cemitérios públicos de várias localidades nas quais não houvesse cemitérios específicos, como os dos ingleses no Rio de Janeiro e em Recife. Ou seja, se há indícios de que a Igreja tolerara algumas práticas funerárias consideradas desviantes, por que ela se mostrou intransigente para com o sepultamento de Abreu e Lima e se David Sampson, em cemitério público, em 1869? A resposta para esta pergunta pode ser encontrada justamente na conjuntura daqueles anos finais da década de 1860.

As relações entre Igreja e Estado em uma sociedade em transformação

Na clássica expressão de Silvio Romero (1985, p. 330), a segunda metade do século XIX, mais especificamente o fim da década de 1860 e a década seguinte, assistiram ao surgimento de “um bando de idéias novas” que agitaram o país dando-lhe novas diretrizes. No cerne destas idéias estiveram as que, progressivamente, contestaram a ordem vigente e, mais tarde, contribuiriam para o declínio do Estado imperial ao minar suas bases de sustentação. A conjuntura que teria conduzido a este processo foi a do pós-1868, identificada por muitos estudiosos como o grande divisor de águas entre a fase mais estável do Segundo Reinado e a longa crise que culminaria, vinte anos mais tarde, na Abolição e na República (BOSI, 1992; NEVES, 1999; IGLÉSIAS, 1997; HOLANDA, 1985; NOGUEIRA, 1984), trazendo o fim do padroado, a separação entre Igreja e Estado, a liberdade de culto, a implementação do casamento civil e a secularização dos cemitérios.

O marco político desta crise de 1868 foi o inconformismo dos liberais, revoltados com a atitude do imperador em demitir o gabinete do liberal progressista Zacarias de Góis e Vasconcellos, substituindo-o por um outro conservador, apesar de a maioria da câmara eleita ser liberal (CARVALHO, 1981; BASILE, 1990). Ainda que não fosse contrária às atribuições do Poder Moderador, esta atitude de d. Pedro II conduziu, pela primeira vez, à afirmação de que um gabinete não era legítimo, tendo como desdobramento a catalisação das forças contestatórias que se encontravam dispersas. Consideradas sólidas até esse momento, as instituições monárquicas sofreriam, a partir de então, um progressivo abalo. Segundo Alfredo Bosi, este cenário político contribuiu para dar novos contornos ao liberalismo, na medida em que este passou a buscar reformas mais amplas, diferindo do anterior, calcado na propriedade agrária e escravista. De caráter urbano, este “novo liberalismo” defenderia o fim da escravidão – agora considerada ilegítima³⁴⁸ por estes estratos – e a sua substituição pelo trabalho livre e assalariado (BOSI, 1992; HOLLANDA, 1985; BASILE, 1990; NEVES, 1999).

O novo tom dado ao liberalismo estava associado à diversificação social que se verificara desde meados do Oitocentos, produzindo contradições e antagonismos decorrentes das transformações econômicas e sociais por que passaram as décadas centrais do século XIX, tais como: a abolição do tráfico internacional de escravos; a implementação da lei de Terras e do Código Comercial, e 1850; o avanço das estradas de ferro, ao que se agregou a própria consolidação, no mercado internacional, do modo de produção capitalista. Estas transformações foram acompanhadas de um acentuado processo de urbanização e de incremento do comércio e dos negócios, contribuindo para a emergência de novos grupos sociais formados pelos fazendeiros do Oeste Paulista, pelos empresários e pelas camadas médias urbanas (profissionais liberais, intelectuais,

³⁴⁸ Em relação à escravidão, é importante lembrar que o período posterior a 1850, com o fim do tráfico negreiro, foi progressivamente marcado pela perda da legitimidade da escravidão. Cf. Mattos (1997 e 2002).

funcionários públicos, artesãos, pequenos e médios comerciantes), que traziam novas demandas e idéias, disputando espaço político de forma organizada (BASILE, 1990).

No que tange aos partidos políticos, a tendência foi a de maior polaridade. Aqueles que discordaram do rumo tomado pelo imperador em 1868 exacerbaram o tom radical, formando uma corrente adversa à Monarquia da qual progressivamente saíam as propostas republicanas. Os componentes da ala radical do Partido Liberal contestaram as antigas práticas conciliatórias dos liberais, clamando por mudanças, tais como: eleições diretas, ampliação do número de eleitores, descentralização política, extinção do poder moderador, reforma do Judiciário, supressão da Guarda Nacional e abolição da escravidão (NEVES, 1999; HOLLANDA, 1985; NOGUEIRA, 1984; dentre outros). O surgimento do movimento republicano, a partir de 1870, expressaria a visão de que somente a mudança do regime tornaria possível a implementação daquelas propostas (NEVES, 1999; COSTA, 1987; CARVALHO, 1990; dentre outros).

As mudanças eram tidas como necessárias para acabar com os privilégios existentes no regime vigente, dentre os quais estava o da religião que se constituía para os republicanos na origem de uma série de restrições aos que seguissem cultos diversos do catolicismo oficialmente reconhecido. Tanto que um dos objetivos deste movimento era o fim do sistema de união entre Igreja e Estado. Anseios que também foram partilhados, guardadas as devidas proporções, pelos movimentos maçônico e protestante.

Neste contexto de crise, outro importante sustentáculo do sistema não ficaria imune às críticas. Tanto o sistema de padroado como o aparelho eclesiástico foram contestados pelas “novas ideias” e pela ação dos movimentos a elas relacionados. Será este o elemento que – em que pese às diferenças e divergências entre republicanos, protestantes, maçons e positivistas – contribuiria para a confluência das diversas facetas do liberalismo em torno de um alvo comum, qual seja o sistema de união entre Igreja e Estado e o poder político e cultural da primeira sobre a sociedade, expressas no controle pela Igreja de atribuições civis – a exemplo da organização e realização das eleições; o controle sobre os registros de nascimentos (batismos), casamentos e óbitos; sem contar a jurisdição sobre cemitérios públicos e enterramentos, dentre outros –, tanto no Brasil como nos países nos quais vigia o sistema de união. Aspectos que não se restringiram ao Brasil.

Tendo partido inicialmente das propostas iluministas que, no contexto da Revolução Francesa, ganharam um tom combativo, as idéias liberais e de liberdade religiosa adquiriram conotação separatista no século XIX. Progressivamente, assumiram uma conotação laicizante sob a influência da França revolucionária. Segundo Giacomo Martina, as principais aplicações dos princípios liberais em relação à religião podem ser resumidas nos seguintes tópicos: origem puramente humana e convencional da sociedade e da autoridade; a unidade política fundamentada na identidade de interesses políticos; fim do conceito de “religião de Estado” e afirmação da plena liberdade de consciência; leis civis não mais pautadas pela organização canônica; reivindicação para o Estado da execução de várias atividades, até então exercidas predominantemente pela Igreja, tais como a administração dos cemitérios públicos; fim das imunidades típicas do Antigo Regime (MARTINA, 1996).

Se diante da ameaça e do ataque protestante, no século XVI, a Igreja respondeu com a reafirmação dos seus dogmas e com o enfrentamento, não seria muito diferente a reação frente ao liberalismo, em que pese as especificidades históricas destas duas épocas. Nesse sentido, a atitude de enfrentamento e resistência da Santa Sé ao que considerava ser os “erros do mundo moderno” pode ser identificada em algumas medidas tomadas no pontificado de Pio IX (1846-1878): a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, em 1854; a divulgação da encíclica *Quanta Cura* e do *Silabo*, de 1864, contendo a condenação da Igreja ao liberalismo e listando os erros dele decorrentes, em relação aos quais os fiéis deveriam se afastar; a realização do Concílio Vaticano I, iniciado em 1869 e interrompido em 1870 (em consequência dos conflitos decorrentes da Unificação Italiana), que proclamou o dogma da infalibilidade do papa e o primado de sua jurisdição sobre toda a Igreja católica (MARTINA, 1996).

A ação da Santa Sé, especialmente durante o pontificado de Pio IX, ao procurar “reunir em torno de si bispos, sacerdotes e fiéis, para melhor resistirem ao incipiente processo de laicização da sociedade”, conformou o que se convencionou chamar de “ultramontanismo”, como uma das principais características da Igreja no século XIX (MARTINA, 1996, p. 117). Segundo David Gueiros Vieira (1980), o ultramontanismo foi um termo usado desde o século XI para se referir a cristãos que buscavam a liderança de Roma (“do outro lado da montanha”), defendiam o ponto de vista dos papas ou, ainda, davam apoio à política dos mesmos. No século XIX reapareceu, representando uma série de conceitos e atitudes do lado conservador da Igreja católica e sua reação ao que se considerava ser excessos da Revolução Francesa. Designando a tendência do catolicismo deste século de buscar o fortalecimento do papado tanto no governo quanto no magistério da Igreja pretendeu-se que os católicos deveriam ver no sumo pontífice o principal líder e mediador entre a sociedade e o mundo espiritual e que os leigos e os religiosos deveriam ser submissos às iniciativas e às diretrizes da Santa Sé (SANTOS, 2000).

Estas transformações pelas quais a Igreja passava no plano internacional também se fizeram presentes no âmbito político do regime imperial. Herdeiro do padroado colonial, o Império brasileiro considerava o aparelho eclesiástico católico como indispensável à manutenção da ordem estabelecida e à homogeneização dos padrões de comportamento da população, como afirma Francisco Gomes (1998). Assim, em decorrência do padroado concedido à Coroa portuguesa pela Santa Sé, o aparelho eclesiástico colonial foi fortemente dependente do Estado metropolitano. Situação que foi exacerbada no século XVIII, em decorrência do regalismo pombalino, que acentuou o jurisdicionalismo do Estado.

Após a Independência, o regalismo seria utilizado pelo Estado como instrumento de defesa contra possíveis ingerências da Igreja. Contudo, segundo Francisco Gomes, o Estado imperial se viu numa permanente ambivalência entre um projeto conservador para a sociedade e uma ideologia com elementos tirados do liberalismo. Os brasileiros foram considerados simultaneamente como súditos e cidadãos. No primeiro caso, deveriam ser formalmente católicos, seguidores da religião do Estado, segundo o princípio confessional *cuius régio, illius et religio* (quem manda, manda também na religião). Mas esses súditos eram também cidadãos com iguais direitos perante a lei. Em matéria de religião, o Estado usava de tolerância e transigência

com as eventuais escolhas pessoais dos cidadãos, desde que tais escolhas se restringissem aos estreitos limites do âmbito da vida privada sem manifestações de caráter público. O Estado Imperial constituiu-se e permaneceu nesta ambigüidade, tentando unir autoritarismo e liberalismo, jurisdicionalismo confessional e tolerância religiosa, esfera pública e privada, estatuto de súdito e cidadão (GOMES, 1998).

Paradoxalmente, contudo, os conflitos decorrentes desta posição do Estado explicitaram duas visões de Igreja: a regalista – liderada pela tendência liberal, defensora de uma postura mais autônoma em relação à Santa Sé, preconizando um catolicismo de tendência nacionalista – e a ultramontana – sob a liderança de um episcopado cada vez mais conservador, antiliberal e ultramontano, que procurava livrar a Igreja das ingerências do Estado, atrelando-se cada vez mais à Cúria romana (LIMA, 1998).

No Segundo Reinado, o Estado foi progressivamente dissociando regalismo e liberalismo, tornando-se mais conservador. Tendência que resultou num reforço dos laços com o episcopado, possibilitando a expansão do projeto ultramontano, executado de maneira tímida até então, devido a força do movimento regalista. Segundo Lana Lage da Gama Lima, ao estimular a Reforma Ultramontana, que se ajustava aos interesses do governo por seus aspectos conservadores do ponto de vista social, o Estado imperial tornou o clero cada vez mais autônomo em sua estrutura e disciplina interna e, conseqüentemente, em sua ação pastoral junto aos seus súditos, favorecendo a subordinação hierárquica ao papa e à cúria romana (LIMA, 1998). Neste contexto de um episcopado cada vez mais ultramontano e romanizante foi empreendida de modo mais sólido a chamada Reforma Católica no Brasil, a partir de 1840, em diferentes dioceses (AZZI, 1991; 1994; PEREIRA, 2004). Tendo como uma de suas marcas a crescente afirmação e defesa da autonomia da Igreja frente ao Estado, em nenhum momento, entretanto, pôs o sistema de união em questão (GOMES, 1991).

É nesta conjuntura que se deve compreender o significado das interdições de sepultura eclesiástica nos cemitérios públicos, identificados anteriormente. Afinal, mais do que a busca por aplicar as restrições canônicas à inumação de suicidas e dos considerados hereges nos campos santos, importava demarcar naquele ano de 1869 a rejeição eclesiástica aos “errantes do mundo moderno”. Com isso, o episcopado ultramontano dava demonstrações cabais de que os dogmas católicos eram inquestionáveis e que os indivíduos que se pusessem para fora do catolicismo pagariam caro por suas atitudes na “outra vida”, no além-túmulo, uma vez que perderiam o direito à inumação em solo sagrado³⁴⁹.

³⁴⁹ Sobre o significado do sepultamento sagrado, ver Rodrigues (1997).

Os cemitérios “públicos” católicos frente ao avanço do protestantismo

Apesar de afastados do interior e das proximidades das igrejas, os primeiros cemitérios públicos construídos em várias cidades do Império, entre as décadas de 1840 e 1870 – a exemplo dos de Salvador³⁵⁰, de São João Del Rei, do Rio de Janeiro, de São Paulo, de Fortaleza, de Recife, de Juiz de Fora (GUEDES, 1986; REIS, 1991; RODRIGUES, 1997; ARAÚJO, 2002; CYMBALISTA, 2002; PAGOTO, 2004; SIAL, 2005; CARVALHO, 2005; COSTA, 2007; dentre outros) –, precisavam ser bentos pela autoridade eclesiástica da localidade para que entrassem em funcionamento.³⁵¹

Certamente, por isso, o termo “sepultura eclesiástica” foi constantemente utilizado pela hierarquia católica, mesmo após a criação destas necrópoles, partindo-se do pressuposto de que a consagração as tornava extensão do terreno sagrado dos templos. Tanto que eram chamadas de “campo santo”. Na concepção eclesiástica, a bênção do cemitério era tão antiga como a dos templos, e possuía os mesmos efeitos destes, o que os tornava “prontamente dedicados ao culto de Deus”, saindo do “uso humano, ficando excluído do uso comum das coisas” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1874a).

Poucos foram os locais nos quais houve preocupação com o sepultamento dos *não católicos*, a exemplo dos protestantes. No Rio de Janeiro, em que pese o funcionamento do cemitério público de São Francisco Xavier ter se iniciado em 1851, somente em 1855 seria construído um espaço destinado aos protestantes não ingleses (BIBLIOTECA NACIONAL. VASCONCELLOS, 1879). Até então, existia apenas o Cemitério dos Ingleses, na Gamboa, construído por ocasião dos Tratados de 1810 e destinado originalmente aos britânicos, mas que recebia cadáveres tanto dos protestantes de outras nacionalidades, como de outros estrangeiros, a exemplo dos judeus, como afirmou Keila Grinberg (2005, p. 209).

³⁵⁰ Uma primeira tentativa de estabelecimento de um cemitério público, em Salvador, se deu em 1836, mas as autoridades municipais enfrentaram grandes dificuldades no seu empreendimento. A inconformação de parte da população com o fato de a construção e a futura administração da necrópole terem sido concedidas sob monopólio a uma empresa privada, além da resistência à transferência dos sepultamentos para fora dos limites da cidade acabaram gerando uma revolta popular, liderada por irmandades e membros da elite católica conservadora, que destruiu o cemitério extramuros. A partir desta ação, que ficou conhecida como “Cemiterada”, os sepultamentos de Salvador continuaram a ser realizados no interior ou em torno das igrejas. Somente em 1855, devido ao grande surto de *cólera morbus*, as inumações seriam definitivamente transferidas para o cemitério público extramuros (o Campo Santo), sendo que, agora, construído e administrado por uma instituição pia, a Santa Casa da Misericórdia. Em ambos os períodos, contudo, o cemitério público precisava ser bento pela autoridade eclesiástica da localidade para entrar em funcionamento. Cf. Reis (1991).

³⁵¹ A necessidade da bênção dos cemitérios fora definida desde a lei de 1º de Outubro de 1828 que, ao conferir nova forma às câmaras municipais, demarcando suas atribuições, determinou no parágrafo 2º do artigo 66 que o estabelecimento dos cemitérios fora do recinto dos templos deveria “conferir com a principal autoridade eclesiástica do lugar” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1878, p. 83). Sobre a aplicação desta lei, ver REIS (1991, p. 275-276).

Nas demais localidades do Império nas quais não havia cemitério de ingleses, parece ter inexistido maiores definições sobre o sepultamento dos protestantes, mesmo naquelas nas quais já houvesse cemitérios públicos. Situação que não apresentou grandes problemas até a segunda metade do século XIX, tendo em vista que a Igreja parecia tolerar a prática de sepultamento de *não católicos* nestes cemitérios.

Esta situação, no entanto, se colocaria como problemática a partir do momento em que a imigração europeia e, especificamente, a proveniente de regiões de matriz protestante entrou na ordem do dia no Império, na segunda metade do século XIX, como forma de substituição da mão-de-obra escrava. Provenientes de várias regiões em que predominava o protestantismo, os imigrantes que chegaram ao Brasil pertenciam a uma variada gama das religiões protestantes, como o luteranismo, o anglicanismo, o metodismo e o presbiterianismo (VIEIRA, 1980, p. 49). Juntamente com eles, viriam missionários para atender as necessidades religiosas das diferentes comunidades, custeados, em muitos casos, pelo governo imperial (ALENCASTRO e RENAUX, 1997).

A ambiguidade que se verificará no posicionamento do Estado em relação a esta questão – incentivando a imigração protestante, embora se tratasse de um estado confessional – pode ser constatada na própria Constituição de 1824. Ao mesmo tempo em que mantinha a religião católica romana como religião do Estado, permitia a existência das demais, desde que sob o culto doméstico ou particular (art. 5°); afirmava que eram cidadãos brasileiros os estrangeiros naturalizados, independente da sua religião (art. 6°); e determinava que ninguém podia ser perseguido por motivo de religião, desde que respeitasse a do Estado e não ofendesse a moral pública (art. 179).

Na prática, contudo, evidenciava-se uma contradição entre estes artigos e a realidade cotidiana, que limitava os direitos constitucionais dos indivíduos, tendo em vista o controle eclesiástico de uma série de atribuições de natureza civil, a exemplo dos registros dos nascimentos, casamentos e mortes e do fato de ser o catolicismo um dos critérios de reconhecimento da cidadania (BASTOS, 1997; LORDELLO, 2002, p. 65-66). Assim, os protestantes não podiam ter atuação político-partidária, não tinham direito à transmissão de heranças devido aos entraves burocráticos causados pela inexistência do registro civil de nascimentos, casamentos e óbitos, dentre outros. Justamente por isso, na ação empreendida pelos missionários protestantes no Brasil, muitos procuraram se aproximar de políticos, fossem parlamentares, ministros ou o próprio imperador, no sentido de sensibilizá-los para a defesa de sua causa e para a implementação de medidas liberalizantes (GUEIROS, 1980).

Em 1869, portanto, mesmo que fossem realizados em cemitérios públicos, os sepultamentos ainda eram considerados como sendo eclesiásticos. Não obstante serem públicos, contudo, os cemitérios eram destinados exclusivamente ao público católico. E esta era uma concepção bastante restrita de “público”, haja vista que excluía aqueles que não se pusessem sob o domínio do catolicismo e que não respeitassem as determinações provenientes de um governo que adotava o confessionalismo e o regime de padroado.

Esta perspectiva foi a que levou D. Cardoso Aires e sacerdotes de outras localidades a interditar o sepultamento de indivíduos considerados hereges. Afinal, os corpos dos que não fizessem parte do ‘público católico’ não poderiam ocupar o mesmo espaço que os pertencentes ao grêmio da Igreja, devendo ser inumados em um espaço distinto que não fosse bento e, geralmente, situado do lado de fora dos muros do campo santo ou em terreno para este fim específico e que não fosse consagrado. Porém, eram poucos os cemitérios que em seus regulamentos determinavam um espaço – não bento – para a inumação dos chamados “não católicos” ou “acatólicos”. Do mesmo modo, não eram em todas as cidades e localidades que existiam cemitérios destinados aos protestantes, como os chamados “cemitérios dos ingleses”.

Os primeiros casos de interdição de que tenho conhecimento foram os mencionados pelo jornal *A Imprensa Evangélica*. Em 1867, um norte-americano encontrado morto no hotel no qual estava hospedado, no interior da província de São Paulo, foi sepultado inicialmente no cemitério municipal da localidade, mas teve seu cadáver trasladado para o lado de fora da necrópole por ordem do vigário local após propalarem que se tratava de um protestante. Por volta de 1870, em localidade não indicada pelo jornal, um “homem respeitável” teria caído no “pecado eclesiástico” de possuir e estudar com gosto a palavra de Deus e, muito embora não tenha se professado formalmente protestante, o vigário do lugar proibiu que fosse enterrado no cemitério público; o que teria ocorrido, se não fosse a intervenção do juiz municipal (BIBLIOTECA NACIONAL. *A Imprensa Evangélica*, 28/05/1870).

Dois anos depois, no Recife, ocorreria a interdição já comentada ao sepultamento do cadáver do general José Inácio de Abreu e Lima, por ordem do bispo D. Cardoso Aires, com a justificativa de que ele praticara atos condenados pela Igreja ultramontana, dentre os quais a intensa atuação em defesa da distribuição de bíblias protestantes (VIEIRA, 1980, p. 269-270; RODRIGUES, 2005, p. 158-161 e SIAL, 2005).

A divulgação das bíblias protestantes no Brasil datava da primeira metade do XIX e alguns dos missionários que aqui estiveram relataram em livros a experiência por que passaram quando de sua missão nas terras brasileiras. O norte-americano Daniel Parish Kidder foi um deles. Metodista, era membro da Sociedade Bíblica Americana e assumiu um cargo missionário no Brasil, embarcando para o Rio de Janeiro, em 1837, com o objetivo de “distribuir bíblias a todas as pessoas que as quisessem aceitar”. No seu livro *Reminiscências de viagens e permanências no Brasil* relatou sua experiência de cerca de dois anos e meio, frisando a grande disseminação das Escrituras entre o povo brasileiro, bastante receptivo aos exemplares que rapidamente se esgotaram. Para o missionário, a justificativa de tal interesse era a inexistência “de esforços sistemáticos para uma larga difusão da *Bíblia* nesse vasto e interessante país” (KIDDER, 1980, p.15 e 126-127).

Além da aproximação com alguns políticos brasileiros, os protestantes empreenderam sua propaganda no sentido de promover a evangelização. Paralelamente à distribuição de bíblias, novos testamentos e panfletos religiosos, mantinham jornais nas várias províncias brasileiras, realizavam propaganda religiosa nos principais jornais da cidade, introduziam missionários, capelães e reverendos protestantes provenientes das várias religiões e dos vários países e estados,

a fim de dirigirem os cultos e demais atividades evangelizadoras dos imigrantes, além de também conseguirem converter brasileiros, dentre outras atividades³⁵².

A polêmica em torno da distribuição das bíblias protestantes foi suscitada pelo episcopado ultramontano brasileiro contra o que considerava ser o perigo da disseminação do protestantismo nas várias províncias do país, principalmente a partir das propostas de imigração em massa de confederados sulistas americanos para o Brasil, entre 1865 e 1868, as quais a Igreja católica acreditava ser uma ameaça de invasão protestante. Especificamente em relação à distribuição de bíblias, alegava-se que a versão da *Bíblia* traduzida para o português e distribuída pelas sociedades bíblicas era falsa, devido a algumas mudanças nos cabeçalhos dos textos e dos capítulos. A hierarquia eclesiástica católica chegou a exigir que a Coroa pusesse fim à sua distribuição e a todo tipo de propaganda protestante, ao ponto de o vigário capitular da Sé de Olinda enviar carta circular a todos os párocos do bispado dando-lhes a incumbência, juntamente com as autoridades civis, de confiscarem e destruírem todas as bíblias protestantes distribuídas. Ordem que foi seguida por vários padres e chefes de polícia nas cidades do interior de Pernambuco, suscitando ações antiprotestantes (VIEIRA, 1980, p. 209-229).

A relação entre este embate e a interdição do sepultamento do general estava no fato de que ele se envolvera nesta discussão, posicionando-se a favor da distribuição das bíblias e, portanto, contrário às ordens do vigário capitular. Sua atuação, neste caso, se deu através da imprensa, ao publicar, em novembro de 1865, um artigo em que se assinava “Um dos Excomungados” e no qual alegava que o ataque às bíblias protestantes e as ações antiprotestantes eram uma ofensiva eclesiástica para deter a imigração das famílias de confederados norte-americanos para o Brasil. Deste modo, a defesa da causa protestante foi um dos argumentos utilizados pela hierarquia eclesiástica pernambucana para a interdição do sepultamento de Abreu e Lima no cemitério público de Recife, tendo sido o seu cadáver sepultado no Cemitério dos Ingleses, por opção dos familiares e amigos, ao invés de ser inumado do lado de fora da necrópole pública como havia determinado o bispo.

Sete meses depois da interdição envolvendo Abreu e Lima, o pároco de Sapucaia, na Província do Rio de Janeiro, negou o sepultamento do cadáver de David Sampson, um operário que trabalhava na construção da Estrada de Ferro D. Pedro II, no cemitério público da localidade. A argumentação foi que se tratava de um suicida, além de protestante. Decisão confirmada pela autoridade eclesiástica a quem o pároco estava submetido, o monsenhor Felix Maria de Freitas e Albuquerque, sob a alegação de que as leis da Igreja católica proibiam o enterramento em sagrado dos suicidas que não tivessem se arrependido antes da morte, além dos protestantes (ARQUIVO NACIONAL – “Enterros”: em 04-02-1870”; VIEIRA, 1980, p. 269-270 e RODRIGUES, 2005, p. 149-158).

³⁵² Uma análise detalhada da ação dos missionários protestantes e da sua propaganda, bem como dos conflitos daí resultantes, principalmente para com a Igreja católica, encontra-se em VIEIRA (1980).

Os sepultamentos dos não católicos e os conflitos de jurisdições sobre os cemitérios “públicos”

As interdições ao sepultamento do general Abreu e Lima e de David Sampson em cemitérios públicos fizeram ressaltar, em 1869, que transformações eram prementes naquela sociedade e uma delas deveria ser a da natureza pública das necrópoles. Não parecia mais ser consenso que os cemitérios fossem de domínio eclesiástico. Iniciava-se, assim, um longo e tenso debate conduzido por políticos e intelectuais da chamada *Geração 1870* a respeito da natureza da jurisdição que deveria haver sobre os cemitérios públicos, se eclesiástica ou civil. Na medida em que o Império ganhava novos contornos sociais, econômicos e políticos, apresentando uma sociedade bastante transformada, o caráter eclesiástico das necrópoles representava um obstáculo a ser transposto, uma vez que o “público” a quem se destinavam não seria mais exatamente o mesmo “público” que antes predominava (RODRIGUES, 2005, p.154-158 e 216-308).

E foi por isso que estes dois casos repercutiram profundamente. No caso de Abreu e Lima, tratou-se de um acalorado debate através da imprensa em Recife e na Corte por quase dois meses, acalentado pelas argumentações dos partidários do bispo e dos defensores do general (RODRIGUES, 2005; SIAL, 2005). Tanto no Rio de Janeiro como em Recife, artigos foram publicados em periódicos investindo contra a atitude do bispo diocesano. De modo geral, discutiu-se a validade do procedimento tendo em vista que, enquanto vivo, a Igreja não lhe impusera punição oficial por causa de seus escritos publicamente impressos em defesa da distribuição de bíblias protestantes. O assunto, ficara intocado até a sua morte, quando, não tendo conseguido a retratação em seu leito de morte, a Igreja, na figura de seu bispo, ‘teria se vingado’ e negado a sepultura eclesiástica ao cadáver do general, cometendo uma injustiça (BIBLIOTECA NACIONAL, 1869c). Para Henrique do Rego Barros, amigo do general, a precipitação do bispo se devia a uma postura arbitrária de tendência ultramontana e de renascimento da dominação eclesiástica dos tempos da Inquisição (BIBLIOTECA NACIONAL, 1869d).

O envolvimento de D. Cardoso Aires nesta contenda não foi o único incidente no qual se envolvera em Pernambuco. Tendo permanecido vaga a sé de Olinda, entre 1866 e 1868, após a morte de D. Manoel do Rego Medeiros, a mesma só foi preenchida por novo bispo em 1868, justamente com a nomeação de D. Francisco Cardoso Aires, que lá serviria até 1870, vindo a morrer em Roma, no ano seguinte, durante o Concílio Vaticano I, de febre tifóide. Neste curto intervalo em que dirigiu a Sé, D. Cardoso Aires representou um importante marco renovador da Igreja pernambucana devido à sua ação ultramontana. Segundo David Gueiros Vieira, os conflitos existentes em Pernambuco nesta segunda metade do XIX, em função da ação romanizante de alguns dos seus bispos, não se encerrariam com a morte de D. Cardoso Aires, tendo, pelo contrário, se intensificado, principalmente durante o episcopado do bispo que lhe seguiu – D. Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, a partir de 1872 –, em cujo governo da

diocese os constantes conflitos com protestantes, maçons, liberais, republicanos, dentre outros, teriam como desdobramento a chamada Questão Religiosa³⁵³.

Da mesma forma que os acusadores do bispo, os defensores fizeram uso da imprensa para a exposição de seus argumentos. Através de seus editoriais e de seus articulistas, o jornal *O Apóstolo*³⁵⁴ foi o interlocutor de Henrique do Rego Barros e companhia. Um destes articulistas, ‘M.C.H’, afirmou que a “gritaria infernal que ecoou desde Pernambuco até a corte” nada mais era do que o resultado da “desenfreada liberdade religiosa que nos tem acometido nos últimos anos” e que o erro que o general cometera no fim de sua vida foi querer fazer-se “gratuitamente apóstolo da seita protestante”, intrometendo-se no seio de famílias e espalhando “maliciosamente a bíblia truncada, viciada e condenada pela Igreja” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1869e)³⁵⁵. Neste ponto, o escritor estava se referindo aos acontecimentos dos últimos anos da década de 1860, em torno do crescimento da propaganda protestante – da qual fazia parte a proposta de imigração dos confederados sulistas norte-americanos, o projeto de casamento civil, a proposição da liberdade de culto – e da reação ultramontana, no país – principalmente em Pernambuco, no Pará, no Rio de Janeiro e em São Paulo (VIEIRA, 1980).

Pretendendo mostrar que a negação de sepultura ao general foi feita em conformidade com o direito e a doutrina da Igreja, o “cônego Evaristo” passou a examinar diversos autores do direito canônico para demonstrar as justificativas canônicas para a privação do sepultamento eclesiástico aos hereges, mesmo que a heresia fosse descoberta depois da morte; aos impenitentes; aos que não cumprissem, em vida, os preceitos da confissão e comunhão; aos que não se confessassem no tempo pascal e nem recebessem a eucaristia; aos pecadores manifestos e públicos que não recebessem a penitência; aos que recusassem, perante testemunhas, os últimos sacramentos da Igreja e aos que atacassem e combatessem, em livros ou escritos públicos a religião católica (BIBLIOTECA NACIONAL, 1869b).

Ao seu ver, o general Abreu e Lima seria enquadrado em mais de um destes casos pelos escritos nos quais não só havia negado e contradito como também ridicularizado tudo o que pertencia à Igreja e por ter cometido o pecado de heresia, ao contradizer e negar os dogmas da fé, a exemplo do da Trindade e da “infalibilidade da Igreja”. Por fim, afirmou que se o bispo de Pernambuco procedesse de outro modo não teria feito mais do que concorrer para “firmar-se o império do indiferentismo que envida[va] todos os esforços para derrocar uma por uma as leis da Igreja, barateando as graças que Jesus Cristo confiou à sua guarda, dando-as indistintamente aos dignos e indignos” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1869b).

Diferentemente da repercussão que teve a interdição episcopal ao sepultamento de Abreu e Lima – que se circunscreveu ao debate jornalístico –, o caso de David Sampson gerou sérios

³⁵³ Para conferir os conturbados acontecimentos ao longo do episcopado de D. Cardoso Aires, inclusive, com as oposições que sofreu, mesmo entre membros do clero, ver Vieira (1980).

³⁵⁴ *O Apóstolo* foi um jornal católico que circulou no Rio de Janeiro entre 1866 e 1901. Representou um canal oficial do episcopado fluminense e tinha por objetivo propagar e defender os interesses da diocese. Para maior análise deste jornal, ver Gomes (1991) e Abreu (1999).

³⁵⁵ Sobre as ações consideradas liberalizantes de Abreu e Lima, ver Rodrigues (2005) e Sial (2005).

desdobramentos políticos e legais. Se o fato de ser suicida dificultou que a sua defesa fosse abraçada publicamente, inclusive entre os protestantes, o fato de ter sido sepultado do lado de fora do cemitério acabou suscitando discussões nas instâncias governamentais.

Inconformado com o ocorrido e com receio de que o caso de David Sampson se reproduzisse, o diretor geral da Estrada de Ferro, Mariano Procópio Ferreira Lage, solicitou ao governo imperial providências a fim de se estabelecer uma regra geral para casos idênticos que pudessem se repetir no futuro. Seu receio era que a decisão do vigário geral causasse má impressão e fizesse os empreiteiros e trabalhadores protestantes abandonarem o serviço, causando “grave prejuízo” para a Estrada. Para o diretor, não parecia conveniente aos “interesses” mais vitais do governo – “que envidava tantos esforços para chamar a imigração” – que existissem “discriminações extremadas de religião” (ARQUIVO NACIONAL, 1870).

A providência tomada pelo Ministério dos Negócios do Império foi levar o caso ao Conselho de Estado para que desse seu parecer indicando as providências que deveriam ser tomadas para facilitar os enterramentos dos indivíduos não católicos em lugares onde não houvesse cemitério especial. O caso chegava, desta forma, às instâncias superiores do aparelho de Estado, ou, “à cabeça do governo” conforme a expressão que José Murilo de Carvalho (1988, p. 107-108) tomou emprestada de Joaquim Nabuco para se referir ao Conselho de Estado como o cérebro da monarquia por representar o *locus* de onde provinha a filosofia que guiava a política imperial. Justifica-se, deste modo, a relevância da questão.

A análise das sessões sobre o assunto no Conselho de Estado demonstra que ao alcançar este órgão imperial em fevereiro de 1870, o impasse em torno da interdição do sepultamento de protestantes nos cemitérios públicos colocava o Estado entre a jurisdição eclesiástica sobre instâncias da sociedade e a necessidade de eliminar os embaraços jurídicos e legais – muitos deles impostos pelo próprio sistema de união – à integração do imigrante na sociedade brasileira, a fim de estimular a imigração. Não era simplesmente a sepultura eclesiástica que estava em jogo, mas as garantias de se viabilizar o projeto imigrantista frente ao iminente fim da escravidão; sem contar, é claro, a questão racial que também estava por trás deste projeto (SKIDMORE, 1976; SCHWARCZ, 1993; SEYFERTH, 1996).

Reunidas em 4 de fevereiro de 1870, as Seções dos Negócios do Império e Justiça do Conselho de Estado deploravam que num país civilizado como o Brasil, num século de tolerância civil e religiosa, ainda fosse objeto de questão o enterramento dentro de um cemitério municipal, e por consequência público, de um indivíduo a quem a Igreja católica negou sepultura. Deploraram também que o “ilustrado” vigário geral considerasse conciliador entre as leis da Igreja e o dever de caridade o enterro do “acatólico” fora do muro do cemitério público, se a própria Igreja sempre prescrevera que os cemitérios fossem fechados a fim de os corpos não ficarem expostos aos animais e às profanações (ARQUIVO NACIONAL, 1870).

Citando o exemplo da França, afirmaram que se fosse necessário conciliar as leis da Igreja com a caridade devida ao homem, conforme alegara o vigário geral, dever-se-ia prescrever o mesmo que se fazia em algumas províncias francesas, que era manter nos cemitérios católicos

um lugar separado por muro ou fosso para aqueles aos quais não se pudesse conceder sepultura eclesiástica. Buscava-se, assim, o exemplo de um país que também estava discutindo a questão das interdições de sepultamento eclesiástico aos considerados não católicos pela Igreja. Fato que também se dava em Portugal (CATROGA, 1999), bem como em outros países europeus e latino-americanos, no contexto da expansão da laicização, através da reivindicação de que atividades até então exercidas predominantemente pela Igreja fossem geridas pelo Estado por meio da implementação do casamento civil, do registro civil, do enterramento civil, da secularização dos cemitérios, dentre outras³⁵⁶. E foi no âmbito deste debate internacional, que opunha ultramontanismo e regalismo /separatismo/ laicização, que os membros do Conselho se posicionaram (ARQUIVO NACIONAL, 1870).

Com efeito, iniciaram o texto afirmando que os cemitérios não eram propriedade da Igreja católica ou das fábricas respectivas. Afinal, disseram, quando foram criados fora das cidades e vilas, em torno de 1850, tinham sido estabelecidos pelas câmaras municipais e, enquanto tais, eram públicos: em primeiro lugar porque todos os habitantes, e não só os católicos, pagavam impostos; em segundo, porque a Constituição garantia a liberdade de consciência, e determinava que ninguém fosse perseguido por motivo de religião. As interdições de sepultura representariam perseguição, injúria e aflição às famílias daquele cujo corpo fosse excluído do cemitério público. Considerando, entretanto, que havia uma religião de Estado e que a população católica do Império era “quase unânime”, deixaram claro que não proporiam que os cemitérios públicos deixassem de ser bentos. Até porque a Constituição garantia o Estado confessional (ARQUIVO NACIONAL, 1870).

Percebe-se aqui um exemplo da ambivalência que perpassava as várias instâncias e os vários setores intelectuais e políticos da sociedade imperial. Buscava-se a afirmação do Estado frente à Igreja sem, contudo, desejar romper com o sistema de união. Neste caso em especial, vê-se que o Estado, que era católico, não conseguia impor a plena liberdade religiosa – a fim de responder às necessidades criadas pela imigração – e nem se livrar dos entraves causados pelo sistema de padroado para implementação de medidas que pudessem garanti-la.

Na fala dos membros do Conselho de Estado fica claro o grande nó de toda aquela questão; ou seja, como adaptar um discurso moderno a uma sociedade de base tradicional que via no concurso da Igreja um instrumento de ordenamento social? Não era à toa que o governo imperial se veria diante da questão dos cemitérios que, se no nome eram públicos, na realidade não o eram. Assim, o que se verifica é que, apesar de se propor liberal e de querer implementar posturas liberalizantes, o Estado não conseguia se livrar do peso que representava a confessionalidade.

Foi neste sentido que os membros do Conselho viram como providência mais conveniente a ser tomada a de que o governo mandasse, por decreto, que nos cemitérios existentes fosse

³⁵⁶ A este respeito, ver principalmente os estudos de MARTINA (1996, p. 49-112); RÉMOND, 1998, p. 123-145 e 189-208); HAARSCHER, 1998, p. 45-60). Para a América Latina, ver os vários artigos da compilação de BASTIAN (1990). Para Portugal, ver, dentre outros, NETO, s/d, p. 219-295). Em relação ao Brasil, ver VIEIRA (1980); GOMES (1991); ABREU, 1999, p. 311-332); dentre outros.

designado ou separado – por muro ou vala – um lugar para os enterros, sem distinção, dos indivíduos de outras religiões e daqueles aos quais os Cânones negavam sepultura eclesiástica. Segundo os conselheiros, esta era a lei da França e da Bélgica, que, também, fora adotada em algumas províncias de Portugal, podendo, portanto, ser igualmente seguida pelo Brasil (ARQUIVO NACIONAL, 1870).

Propuseram ainda que, em sendo bentos os cemitérios existentes, talvez fosse conveniente que as câmaras municipais se entendessem com os párocos sobre as cerimônias que se devesse praticar para que ficasse profana a parte dos cemitérios destinada ao enterro daquelas pessoas. Bastaria para isso a simples demarcação do terreno nos lugares em que fosse difícil construir o muro ou vala pela escassez dos recursos municipais. Nenhuma outra providência parecia ser necessária, segundo as Seções, a não ser afirmar que no caso de recusa do sepultamento eclesiástico caberia recurso à Coroa (ARQUIVO NACIONAL, 1870).

Abria-se, assim, um canal de futuros conflitos entre a Igreja e o Estado, o que foi imediatamente percebido pelo conselheiro marquês de Olinda, para quem a proposta das Seções não evitaria conflitos entre a autoridade civil e a eclesiástica, posto que muitos párocos e câmaras municipais “levados de um falso zelo religioso” poderiam se negar a um acordo, sob o pretexto de que os terrenos de todos os cemitérios existentes já estariam bentos, colocando-os em posição especial. Pensava o marquês que deixar a cargo dos párocos ou das câmaras a realização das cerimônias necessárias a habilitar os locais destacados no cemitério ao sepultamento das pessoas a quem não fosse concedida inumação eclesiástica poderia criar dificuldades para a execução desta medida, visto que os párocos, por exemplo, poderiam se negar a realizar as devidas cerimônias. O mais simples, diante disso, seria que todos os bispos fossem convidados por meio de avisos da Secretaria do Império para que por si ou por delegados seus procedessem à divisão interna dos cemitérios já existentes – sempre dentro dos mesmos muros –, a fim de se reservar lugar para aqueles a quem fosse negada a sepultura eclesiástica. Proposta que, como veremos adiante, também não seria bem acolhida pela hierarquia da Igreja fluminense (ARQUIVO NACIONAL, 1870).

Concordando com o parecer da maioria das Seções e com a sugestão do Marquês de Olinda, o conselheiro Barão do Bom Retiro propôs, então, uma medida conciliatória, para o caso de não se poder “por qualquer circunstância” levar adiante a medida sugerida de separação de terreno nos cemitérios já bentos. A proposta era que se mandasse estender, sempre que fosse possível, a área dos ditos cemitérios por meio de novos muros ou cercas para enterrar os cadáveres dos indivíduos em questão. Com isto, as Seções reunidas dos Negócios do Império e Justiça, do Conselho de Estado finalizaram seu trabalho (ARQUIVO NACIONAL, 1870).

De acordo com este parecer, o governo baixou a Resolução de 20 de abril daquele ano de 1870, determinando, em primeiro lugar, que se avisasse aos bispos que mandassem proceder às “solenidades da Igreja” nos cemitérios públicos cuja área toda estivesse benta, para que neles houvesse espaço no qual se enterrasse aqueles a quem ela não concedesse sepultura em sagrado, além de determinar que nos cemitérios que daquele momento em diante fossem construídos se deveria reservar sempre o espaço para o sepultamento dos não católicos. Em segundo,

determinou que se avisasse aos presidentes de província que tomassem medidas para que nos cemitérios doravante estabelecidos se “reservasse sempre” o espaço necessário para aquele mesmo fim (ARQUIVO NACIONAL, 1870).

Muito embora os eclesiásticos tenham respondido afirmativamente às determinações da circular, a hierarquia católica fluminense não demonstrou estar satisfeita com a medida proposta pelo Conselho de Estado de “desbenzer” parte do terreno cemiterial e nem mesmo com a medida de se criar terreno distinto, dentro do cemitério público, para o sepultamento dos “acatólicos”. Tão logo foi publicada a Resolução de 20 de abril, *O Apóstolo* abordou o assunto no editorial de 08 de maio, argumentando que esta medida afetava o sentido do cemitério cristão ao misturar sepulturas sagradas às que ela considerava profanas (BIBLIOTECA NACIONAL, 1870c; 1870b). Para os editores da folha católica, era em plena confusão que caminhavam as obrigações do Estado para com os cidadãos e as da Igreja em relação aos fiéis. Em matéria de cemitério, era ‘indecoroso’ o que se observava e praticava “sem nenhum respeito às leis canônicas, confundindo no mesmo lugar o réprobo e o justo”. Era escandaloso ver enterrado, no mesmo lugar sagrado com os católicos e sem distinção, protestantes, suicidas, duelistas e todos os que se ostentavam inimigos declarados da Igreja católica e que assim morriam (BIBLIOTECA NACIONAL, 1870a; 1870b).

O escândalo seria maior, segundo os editores, por estes acontecimentos se passarem em um país cuja maioria da população era católica e no qual se sacrificava a crença de quase todos à descrença de alguns, somente “para cortejar os falsos princípios de uma tolerância prejudicial”. Era com pesar que resumiam o estado da Igreja no Brasil, que vivia sob “uma tutela vergonhosa e absurda” exercida pelo governo a título de fiscalização e muitas vezes de proteção. Tutela esta que embaraçava os sentimentos católicos e que os editores enumeraram: as confrarias estavam sofrendo intervenção do governo, com “suas peias e milhares de exigências”; no campo do ensino, o governo chamava a si a missão de transmiti-lo e dirigi-lo, quando sempre fora esta uma missão da Igreja; as ordens religiosas, por sua vez, sofreriam intervenção em seus negócios, vendo seus patrimônios atacados e ameaçados de uma “absorção indecente”; o clero, vegetava sem recursos e meios, lutando com o poder civil, que o apresentava aos olhos do povo como uma corporação ignorante e imoral, numa situação injusta, posto que o clero concorria como “as outras classes” para as despesas do Estado e deveria ter a correspondente consideração (BIBLIOTECA NACIONAL, 1870a; 1870b).

Frente a este quadro é que segmentos da Igreja defendiam a sua autonomia em relação ao Estado, ainda que continuassem a pregar o padroado e o sistema de união, a exemplo das posturas romanizantes de d. Lacerda, no Rio de Janeiro. Segundo afirma Francisco Gomes, muito embora seus adversários fossem o liberalismo, a maçonaria, o anticlericalismo, a indiferença religiosa de parte das elites dirigentes e o regalismo do Estado, o prelado não lutaria contra o regime de união. Afinal, achava este regime normal e necessário para se obter a paz social da nação e o apoio do Estado às ações da Igreja. Desse modo, quando ela se opunha a algumas ações governamentais, esta opinião foi conduzida mais num tom de colaboração do que propriamente de separação (GOMES, 1991). O que denota que a ambivalência do governo imperial em relação às questões que envolviam o sistema de união não era exclusiva dele, sendo também vivenciada pela Igreja.

Ao identificar os questionamentos à jurisdição da Igreja sobre os cemitérios e a aprovação de que segmentos da sociedade deram à Resolução imperial de 20 de abril de 1870, nos anos imediatamente posteriores, a hierarquia eclesiástica do Rio de Janeiro fez publicar em *O Apóstolo* uma série de artigos em defesa do sepultamento eclesiástico, argumentando sobre seu caráter sagrado e canônico. Todos os artigos foram publicados a partir de 1874, quando a instituição também se viu às voltas com a Questão Religiosa e com os debates em torno das propostas de casamento civil, de liberdade de culto, do registro civil e de secularização dos cemitérios, dentre outras. Numa série de quatro edições seqüenciais, a folha católica dedicou seu editorial ao tema: “Da Sepultura e do cemitério” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1874a; 1874b; 1874c; 1874d).

O ponto de partida da argumentação eclesiástica foi a diferenciação entre o sepultamento dos cadáveres humanos e o dos animais. No caso dos corpos humanos, tratar-se-ia de um ato mais sagrado do que profano, um ato de religião e uma obra de piedade dos vivos para com os mortos, que não servia somente para conservar a memória dos que deixaram de existir, mas, também, para render homenagens aos seus despojos, além de ser um protesto de crença em outra vida. Assim, o ato de sepultar não poderia se resumir a uma simples providência de polícia médica, cujo objetivo fosse tão-somente apartar dos vivos a triste vista dos restos mortais e a exalação dos eflúvios corruptores produzidos pela decomposição. Se o objetivo do sepultamento fosse apenas este último, não haveria diferença entre o enterro dos cadáveres humanos e o dos cadáveres dos animais (BIBLIOTECA NACIONAL, 1874a).

A crença no dogma da ressurreição, segundo o qual o espírito imortal seria reunido à carne, era considerada a razão da necessidade de se guardar os restos mortais humanos “com honra” e de tributar-lhes as exéquias. Com base nestes princípios e sentimentos é que a Igreja adotara e conservara uma liturgia “especial para o enterro dos fiéis”, destinada a elevar o espírito à “mansão da imortalidade”, a conservar a esperança da ressurreição, a interceder pelas almas detidas no Purgatório e a santificar a terra em que se depositavam os mortais despojos (BIBLIOTECA NACIONAL, 1874a). Mas o caráter sagrado da sepultura, contudo, não advinha apenas dos restos mortais. Em si mesma, ela era concebida como um ato de religião da qual, se fosse subtraída a piedade, deixava de ser sagrada, para se converter em profana. Era considerada sagrada, portanto, não só por causa dos ritos que a acompanhavam, mas também por sua natureza espiritual e por estar sujeita à jurisdição da Igreja (BIBLIOTECA NACIONAL, 1874a). Destes princípios expostos, a dedução lógica era que competia somente à Igreja o direito de conceder e de negar sepultura.

Segundo esta lógica, o sepultamento indistinto no cemitério tornava-o um ‘cemitério comum’ e não um cemitério eclesiástico. Daí as reservas da Igreja para com a Resolução de abril de 1870, por implicar na mistura dos ímpios aos crentes; o que a seu ver era um sacrilégio que converteria a religião em uma farsa. Assim, o “cemitério profano” não seria lugar decente para se proceder à sepultura eclesiástica. E, quanto mais se pretendesse comum a todos os defuntos, menos próprio ele seria. No “cemitério comum” existiria, necessariamente, grande e contínua mescla entre o sagrado e o profano, posto que a uns se tributariam exéquias religiosas e a outras exéquias puramente civis; a uns se enterravam conforme a liturgia da Igreja e a outros com as

“cerimônias das seitas”. Assim sendo, não seria aquele lugar próprio para sepultura, pois nele se praticariam atos condenados. O cemitério comum seria, assim, contrário ao significado que tinha a sepultura eclesiástica (BIBLIOTECA NACIONAL, 1874b).

Por isso, seria preciso que fossem sepultados no cemitério somente os que morressem em comunhão com a Igreja. A distinção entre os que podiam e os que não podiam ter a sepultura eclesiástica era um critério ao qual se associavam os que poderiam ou não ter a salvação. A admissão de uns e a exclusão de outros significava não só que aqueles morreram de modo cristão e estes não, mas também que não havia mais que “uma única religião, uma única Igreja, e que para salvar-se é necessário crer-se nas verdades reveladas por Cristo, obedecer ao que for revelado por ele e seus vigários, e participar dos exercícios e dos sacramentos que ele mesmo instituía” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1874a).

Fazendo uma crítica velada ao Estado, o texto afirmava que somente a força bruta da tirania podia obrigar a se tolerar cemitérios que não fossem consagrados. Porquanto o uso do cemitério sagrado não violasse direito algum, a sua proibição ameaçava os direitos mais conhecidos e venerados dos católicos e atacava os direitos de propriedade da Igreja, pois a impedia de fazer de seus bens uso legítimo e inofensivo, como a consagração a Deus por meio da bênção. A proibição atacava, também, a autoridade da Igreja, pois lhe impedia o exercício da liturgia, da qual fazia parte a consagração dos lugares em que se depositavam os cadáveres dos fiéis. Atacava, por fim, “a liberdade de consciência católica” por impedir o sepultamento conforme os mandamentos eclesiásticos num local “no meio das preces e santas cerimônias da Igreja”, causando a “desonra” dos corpos e “prejuízo” da alma (BIBLIOTECA NACIONAL, 1874a).

Enfim, *O Apóstolo* defendia a “disciplina geral e antiqüíssima da Igreja”. Porém esta tinha que se resignar, por vezes, às violências que se lhe faziam os governos ao se apoderarem dos bens eclesiásticos, perseguirem a comunidade religiosa, e pôr embaraços à comunidade espiritual (BIBLIOTECA NACIONAL, 1874d). Nesta fala, ao mesmo tempo em que verificamos o espírito combativo da Igreja, percebemos uma espécie de conformismo para com as medidas governamentais, que a instituição eclesiástica poderia estar encarando como que decisivas, indicando o reforço daqueles que defenderiam, cada vez com mais força, a jurisdição civil sobre os cemitérios públicos, contra a manutenção da ingerência eclesiástica sobre tudo o que ultrapassasse os aspectos religiosos, como os cerimoniais. Com o tempo, se concluiria que, mesmo este cerimonial, não poderia ser exclusivamente católico, passando-se a defender a municipalização ou, como se disse na época, secularização dos cemitérios.

A repercussão que a Resolução de 1870 teve entre a comunidade protestante pode ser vista no posicionamento tomado pelo jornal *A Imprensa Evangélica*, para quem o valor da medida governamental não podia deixar de se fazer sentir da parte de todos que prezassem “o progresso do país e o bem-estar religioso e social do povo”. A necessidade da providência podia ser testemunhada pela recusa do enterramento em sagrado aos restos mortais do general e “o grito de indignação, que, em consequência dessa recusa se levantara em todo o país”. Interessante é ver que o jornal não fez menção a David Sampson, referência que seria lógica posto que,

diferentemente de Abreu e Lima, se tratava de um protestante. A resposta para este silêncio, contudo, pode ser encontrada no fato de que, apesar de protestante, ele havia se suicidado; o que não era bem visto pelos protestantes, cujos teólogos e moralistas condenavam o suicídio tanto ou mais fortemente que os católicos (MINOIS, 1998: 150-162). Os evangélicos acreditavam que a determinação imperial iria desenganar de uma vez muitos párocos, principalmente do interior, que pareciam pensar que os cemitérios públicos ou municipais eram propriedade da Igreja que, de tal sorte estavam sob sua jurisdição, que ninguém podia se enterrar sem seu prévio consentimento (RODRIGUES, 2005, p.216-256).

Na província do Rio de Janeiro, a Resolução Imperial de 20/04/1870 repercutiria nos regulamentos dos cemitérios municipais que seriam doravante construídos. Nestes, passou-se a proibir a negação de sepultura e a determinar a existência de espaço reservado para o sepultamento daqueles a quem a Igreja não concedesse sepultura em sagrado – como pude constatar nos regulamentos dos cemitérios de Campos, Araruama, Mangaratiba, Vassouras, Santa Maria Madalena e Pati do Alferes (RODRIGUES, 2005, p.216-256).

Entretanto, é possível verificar que em outras regiões do Império, o cumprimento desta Resolução não se deu com facilidade. Em Recife, imediatamente após os problemas em torno do sepultamento de Abreu e Lima, o presidente da Província propôs a discussão sobre a construção de um cemitério destinado àqueles a quem a Igreja negasse sepultura. No entanto, o processo foi atropelado pela referida Resolução; que não foi cumprida, tendo em vista que a hierarquia eclesiástica conseguiu evitar que se desbenzesse parte do cemitério público. Situação que levou as autoridades civis a construírem o Cemitério dos Acatólicos nos fundos da necrópole pública em local discreto e de difícil visualização, somente em 1871 (SIAL, 2005, p. 270-279). O que se verifica neste caso, é que este cemitério parece ter tido o mesmo destino dos cemitérios para indigentes existentes no período anterior ao da criação dos cemitérios extramuros em meados do XIX, a exemplo do Campo da Pólvora, em Salvador, e do Cemitério da Misericórdia, detrás do hospital da Santa Casa, na Corte. Ou seja, era um local rejeitado por todos aqueles que pudessem evitá-lo.

Outros indícios de que não foi em todas as localidades que se efetivou as determinações da Resolução de 1870 foram os novos casos de interdição de sepultamento ocorridos em Queluz, na província de São Paulo, e no Maranhão, ambos em 1879. Muito embora se tratassem de casos, respectivamente, de pertença à maçonaria e de suicídio (INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessões de setembro de 1879), o fato indica a inexistência de cemitérios para *não católicos* nestas localidades, mesmo dez anos depois do ocorrido com Abreu e Lima e David Sampson.

Justamente por estas dificuldades, neste mesmo ano de 1879 entrou em discussão na Câmara dos Deputados o projeto de Secularização dos Cemitérios, proposto pelo deputado maçom Saldanha Marinho e defendido por Joaquim Nabuco, dentre outros, em prol da liberdade religiosa e da causa protestante. O projeto propunha, agora sim, a jurisdição civil sobre os cemitérios municipais. Entretanto, mesmo aprovado com muitas dificuldades e intenso debate na Câmara

e no Senado, em 1887, foi engavetado por pressão eclesiástica e somente com a República os cemitérios deixariam de ter a jurisdição da Igreja e de ser bentos, com o Decreto n° 510, de 1890, que finalmente secularizava os cemitérios brasileiros³⁵⁷.

Conclusão

Como pudemos verificar, quando em 1869 se desenvolveram as discussões sobre as interdições de sepultamento eclesiástico a cadáveres de diversas localidades do Império brasileiro, a questão girou em torno de se saber até que ponto a Igreja católica poderia ter jurisdição sobre os cemitérios públicos cuja administração era municipal. Esta questão não foi respondida com facilidade e, mesmo que a resposta fosse encontrada – a jurisdição de um cemitério municipal, portanto, público, caberia à autoridade civil –, sua aplicação demandaria uma luta que durou décadas, até a proclamação do novo regime, quando se implementou a secularização dos cemitérios, em 1890.

Segundo Martha Abreu, a presença dos defensores do tradicionalismo em diversos locais da sociedade imperial ajuda a entender as dificuldades em se estabelecer uma efetiva transformação nos costumes religiosos e populares da cidade do Rio de Janeiro, na segunda metade do século XIX. Para ela, os impasses criados pelos defensores do catolicismo no Parlamento – especialmente no Senado –, principalmente na sua versão ultramontana, explicam o fato de as elites políticas liberais não conseguirem aprovar as principais reformas religiosas exigidas pela agenda reformadora, durante o Império. Deste modo, os interesses eclesiásticos em relação aos cemitérios públicos foram mantidos, a duras penas, enquanto vigorou o regime monárquico (ABREU, 1999).

Não por acaso, foi somente quando o poder imperial foi deslocado pelos republicanos, quando o padroado foi extinto, quando a separação entre Igreja e Estado foi instituída e quando os defensores da secularização dos cemitérios alcançaram as instâncias decisórias é que as medidas que levaram décadas sendo gestadas foram, efetivamente, adotadas.

Não é difícil perceber a dimensão que a questão dos cemitérios e dos enterramentos alcançou no Brasil, a partir de 1869. Para o Estado, importava garantir o direito de sepultamento digno, não só aos católicos, mas também aos protestantes, como forma de resguardar sua política imigrantista. Do ponto de vista de diversos grupos sociais, tratava-se de restringir o controle eclesiástico sobre a sociedade, como forma de liberar o acesso dos *não católicos* a práticas e instituições cuja jurisdição se pretendia que fosse civil. Na perspectiva da Igreja católica, tratava-se de sustentar seus dogmas e sua jurisdição secularmente adotada sobre a prática de sepultamentos.

Verificamos, portanto, que os cemitérios e a questão dos sepultamentos foram instrumentos por excelência da luta eclesiástica pela manutenção de sua hegemonia na sociedade imperial. E

³⁵⁷ Para o aprofundamento desta questão, ver Rodrigues (2005, capítulo 5).

para isso, a hierarquia ultramontana não poupou esforços em exercer sua autoridade sobre um espaço que pretendia sob sua jurisdição, nem que fosse preciso expulsar alguns cadáveres, com o objetivo de demonstrar as consequências que poderiam advir àqueles que tentassem fugir ao seu controle. O que demonstra que, no contexto da crise do Império, os cemitérios públicos das diferentes localidades se colocavam como verdadeiros espaços nos quais o que esteve em disputa foi muito mais do que cadáveres e rituais, mas uma série de questões que se colocariam como prenúncio da chamada Questão Religiosa (1872-1875). É possível, inclusive, utilizar a análise aqui desenvolvida para questionar até que ponto a chamada Questão Religiosa não teria sido um processo muito mais amplo do que aquele que tradicionalmente vem sendo considerado. Mas essa é outra questão ainda a ser analisada.

Evidencia-se, desta forma, como o catolicismo foi um dos obstáculos ao pleno exercício da cidadania concebida nos moldes liberais, no Império, como afirmou Keila Grinberg (2001). Constata-se como na nova configuração política e social da segunda metade do Oitocentos a noção de cemitério público como destinado apenas ao público católico não atendia mais às necessidades e às demandas de novos grupos sociais, a exemplo dos protestantes. Cada vez mais, se constatava os limites de inclusão na sociedade imperial.

O próprio fato de o Conselho de Estado ter que interferir na questão dos direitos de sepultamento aos protestantes indica como as suas demandas se tornavam candentes naquelas décadas finais do Império, uma vez que se percebia as dificuldades decorrentes da limitação dos direitos de cidadania a questões religiosas. Diante da crescente demanda econômica por imigrantes devido à crise escravista, não havia mais como ignorar a exclusão civil dos protestantes, que não tinham assegurados direitos plenos de cidadania por parte do Estado Imperial.

A vigência do padroado e do regime de união entre Igreja e Estado, bem como a força dos segmentos conservadores (ABREU, 1999, p. 324) ligados à Igreja e ao Parlamento brasileiro, entretanto, conseguiriam impedir a abertura oficial da sociedade imperial aos direitos civis dos *não católicos*. O que só será efetivado com a República, quando da implementação da secularização do cemitério e do casamento civil em 1890 e, mais tarde, do Código Civil, em 1917. Questões que demonstram de que modo a morte e o morrer foram significativos aspectos através dos quais se expressaram as disputas entre Igreja, Estado e elites políticas e intelectuais em torno da ampliação dos direitos de cidadania no Império escravista e católico aos imigrantes protestantes, na segunda metade do Oitocentos.

Fontes

ARQUIVO NACIONAL/RJ (ANRJ) – “Enterros”: cx.1226, pac.3, doc. 24: “*consulta sobre as dificuldades que ocorrem para o enterramento de pessoas que não professam a Religião do Estado, em 04-02-1870*”. 1870.

BIBLIOTECA NACIONAL. *Coleção de leis do império do Brasil (de 1828)*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1878.

BIBLIOTECA NACIONAL. VASCONCELLOS, Zacarias de Góes e. *Legislação sobre a Empresa Funerária e os cemitérios da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typ. da Escola de Serafim José Alves, 1879.

BIBLIOTECA NACIONAL. *A Imprensa Evangélica*, 28/05/1870.

BIBLIOTECA NACIONAL. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 28 de março de 1869a.

BIBLIOTECA NACIONAL. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 02 de maio de 1869b.

BIBLIOTECA NACIONAL. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 08 de maio de 1870a.

BIBLIOTECA NACIONAL. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 11 de dezembro de 1870b.

BIBLIOTECA NACIONAL. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 04 de junho de 1874a.

BIBLIOTECA NACIONAL. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 07 de junho de 1874b.

BIBLIOTECA NACIONAL. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 10 de junho de 1874c.

BIBLIOTECA NACIONAL. *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 12 de junho de 1874d.

BIBLIOTECA NACIONAL. *Coleção de Leis do Império do Brasil (1828)*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1878.

BIBLIOTECA NACIONAL. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 23 de março de 1869c.

BIBLIOTECA NACIONAL. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 23 de março de 1869e.

BIBLIOTECA NACIONAL. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 09 de abril de 1869d.

BIBLIOTECA NACIONAL. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 25 de novembro de 1870c.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. *Anais da Câmara dos Deputados*. Sessões de setembro de 1879.

KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanências no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1980.

Referências bibliográficas

ABREU, Martha. *O Império Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

ABREU, Martha. Romanização. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil Imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

ALENCASTRO, Luiz Felipe e RENAUX, Maria Luiza. Caras e modos dos migrantes e imigrantes. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe. *História da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARAÚJO, Henrique Sérgio. *Assim na morte como na vida: arte e sociedade no cemitério de São João Batista*. Fortaleza: Secretaria da Cultura do Estado do Ceará. Museu do Ceará, 2002.

AZZI, Riolando. *A crise da Cristandade e o projeto liberal*. São Paulo: Paulinas, 1991.

AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994.

BASILE, Marcello Otávio N. de C. O Império Brasileiro: o panorama político. In: LINHARES, Maria Yedda (Org.). *História geral do Brasil*. 9. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

BASTIAN, Jean-Pierre (compilador). *Protestantes, liberais y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

BASTOS, Ana Marta Rodrigues. *Católicos e cidadãos: a Igreja e a legislação eleitoral no Império*. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 1997.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARVALHO, Consuelo de Azevedo. *No silêncio dos túmulos: fim dos enterros nas igrejas e construções do Cemitério Geral na Vila de São João Del Rei (1820-1858)*. Dissertação (Mestrado) -UFRJ/IFCS, Rio de Janeiro, 2005.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

CATROGA, Fernando. *O céu da memória: cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva, 1999.

COSTA, Emília Viotti da. Sobre as origens da República In: _____. *Da Monarquia a República: momentos decisivos*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, p. 266-320, 1987.

COSTA, Fernanda Maria Matos da. *A morte e o morrer em Juiz de Fora: transformações nos costumes fúnebres, 1851-1890*. Juiz de Fora: UFJF, 2007 (Dissertação de Mestrado).

CYMBALISTA, Renato. *Cidade dos vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios paulistas*. São Paulo: Annablume, 2002.

GOMES, Francisco José Silva. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. In: MARTINS, Ismênia de Lima; IOKOI, Zilda Márcia Gricoli; SÁ, Rodrigo Patto de. *História e cidadania: XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo: Humanitas Publicações, 1998. v. 2.

GOMES, Francisco José Silva. *Le projet de néo-chrétienté dans le Diocèse de Rio de Janeiro de 1869 à 1915*. Toulouse: Université de Toulouse Le Mirail, 1991. 3 vols. (Thèse de doctorat).

GRIMBERG, Keila. *Código Civil e Cidadania*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.

GRIMBERG, Keila. Judeus, judaísmo e cidadania no Brasil imperial. In: _____. *Os judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade* (org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GUEDES, Sandra Paschoal Leite de Camargo. *Atitudes perante a morte em São Paulo (séculos XVII a XIX)*. 1986. Dissertação (Mestrado)-USP, São Paulo, 1986.

HAARSCHER, Guy. *La laïcité*. Deuxième édition, 11°. Mille. Paris: P.U.F, 1998.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). *História geral da sociedade brasileira*. 4. ed. São Paulo: Difel, 1985. t. 2, v. 5.

IGLÉSIAS, Francisco. *Trajetoária política do Brasil – 1500-1964*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LIMA, Lana Lage da Gama. A reforma ultramontana do clero no Império e na República Velha In: MARTINS, Ismênia de Lima; IOKOI, Zilda Márcia Gricoli; SÁ, Rodrigo Patto de. *História e cidadania: XIX Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo: Humanitas Publicações, 1998. v. 2.

LORDELLO, Josette Magalhães. *Entre o reino de Deus e o dos homens: a secularização do casamento no Brasil do século XIX*. Brasília: Editora Unb, 2002, p.65-66.

- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero aos nossos dias*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. t. 3.
- MATTOS, Hebe. Abolição da escravidão In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, p. 16-19, 2002.
- MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade na sociedade escravista: Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- MINOIS, Georges. *História do suicídio: a sociedade perante a morte voluntária*. Lisboa: Editorial Teorema, 1998.
- NETO, Vítor. *O Estado, a Igreja e a sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s/d.
- NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira; MACHADO, Humberto Fernandes. *O Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- NOGUEIRA, Marco Aurélio. *As desventuras do liberalismo: Joaquim Nabuco, a Monarquia e a República*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- PAGOTO, Amanda Aparecida. *Do âmbito do sagrado ao cemitério público*. São Paulo: IMESP, 2004.
- PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e reforma ultramontana: Igreja católica em Juiz de Fora (1890-1924)*. Juiz de Fora: Notas & Letras, 2004.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RÉMOND, René. *Religion et société en Europe: essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX et XX siècles (1789-1998)*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal da Cultura. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 1997.
- RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- RODRIGUES, Cláudia. Os cemitérios como uma questão de (Conselho) de Estado no Segundo Reinado. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Ano 169, p. 295 - 320, 2008b.

RODRIGUES, Cláudia. Os cemitérios públicos como alvo das disputas entre Igreja e Estado na crise do Império (1869-1891). *Diálogos* (Maringá), v.13, p.119 - 142, 2010.

RODRIGUES, Cláudia. Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889). *Revista de História Regional*, vol.13, p.23 - 38, 2008a.

ROMERO, Silvio. História da literatura brasileira. In: HOLLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). *História geral da sociedade brasileira*. 5. ed. São Paulo: Difel, 1985. t. 2, v. 3, p. 330.

SANTOS, Patrícia Teixeira. Ultramontanismo. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (Org.). *Dicionário crítico do pensamento da direita: idéias, instituições e personagens*. Rio de Janeiro: Faperj, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1830*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996.

SIAL, Vanessa Viviane de Castro. *Das igrejas ao cemitério: políticas públicas sobre a morte no Recife do século XIX*. 2005. Dissertação (Mestrado)-Unicamp, Campinas, 2005.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

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

Dom Leme, liderança cativante na Igreja e na sociedade

André Phillippe Pereira (Católica SC)

Introdução

Durante a década de 1920, teve início uma nova etapa da história da Igreja no Brasil denominada de “restauração católica”. É uma fase dentro do processo de romanização em curso com o objetivo de instalar uma nova cristandade entendida como uma neocristandade, numa sociedade politicamente e culturalmente secularizada. Essa fase se estende até o Concílio Plenário Brasileiro em 1939. Não era uma novidade nem invenção dos bispos, mas expressão de sintonia com o lema do pontificado de Pio XI (1922-1939): “Restaurar todas as coisas em Cristo”. Portanto, os bispos atuam em plena consonância com o papa e estão afinados com as orientações da Santa Sé.

A restauração católica é também consequência das transformações que estavam em curso no Brasil daquele período. No plano político despontam movimentos militaristas; no plano social, o proletariado com o partido comunista; no plano cultural, o surto modernista nas artes e na literatura, culminando com a Semana de Arte Moderna em 1922. Algo análogo acontece no interior da Igreja. Ela também promove uma espécie de “revolução espiritual”, cuja meta principal era restabelecer o seu domínio na sociedade, domínio perdido com a proclamação da República e os constantes ataques dos liberais. A revolução espiritual que se busca é em relação a consciência do ser Igreja. A Igreja fará um grande esforço para que a fé católica retome o seu lugar na sociedade. Nesse projeto, os leigos também seriam os protagonistas de um amplo processo de ação católica em vários campos sociais. É nesse contexto que conhecemos Dom Leme da Silveira Cintra, que se tornará, com as ações para tornar o Brasil um país católico, liderança cativante na Igreja e na sociedade.

O movimento de neocristandade no Brasil teve por principal liderança o Cardeal Dom Leme da Silveira Cintra, enquanto Arcebispo do Rio de Janeiro. Assim, para compreender esse movimento, faz-se necessário voltar um pouco na história e aprofundar a relação da Igreja com o Estado no período imperial. Nesse período, compreendemos a relação da Igreja com o Estado seguia-o modelo de padroado, um modelo que se inicia com a união Igreja e Estado no século IV com Teodósio, seguindo pela Idade Média, chegando ao Brasil pelo Império português e existindo até 1889, ano que marca o início da República no Brasil, ou seja, fim da Religião Oficial do Estado.

O Movimento, liderado por Dom Leme, tinha por objetivo tornar a Igreja Católica a Religião Oficial do Estado, porém o Cardeal também queria restaurar a Igreja aos moldes do Concílio de Trento e em plena união com a Sé Apostólica. Assim, o Cardeal buscou purificar a Igreja com grandes movimentos e renovando a devoção, tornando como base de todas as devoções a devoção ao Santíssimo Sacramento.

Para compreender a atuação desse cardeal no Movimento de recatolização, fez-se necessário também pesquisar o percurso de sua vida até ser nomeado Arcebispo do Rio de Janeiro e o segundo Cardeal da América Latina. Para tanto, foram pesquisados documentos no museu da Arquidiocese de São Paulo a fim de demonstrar a atuação do Padre Sebastião Leme da Silveira Cintra e no museu da Arquidiocese de Olinda e Recife, para apresentar a atuação do Arcebispo dessa cidade. Isso possibilitou compreender muitos aspectos de sua liderança no Movimento que irrompeu entre os anos de 1920 a 1940, pois a atuação como padre de São Paulo e Arcebispo de Olinda e Recife mostraram que a liderança no movimento de neocristandade advém da história da sua vida, da sua formação em seminários e da sua formação eclesial.

Vida e Ministério Dom Leme

Sebastião Leme da Silveira Cintra, nascido em 20 de janeiro de 1882³⁵⁸, na cidade de Espírito Santo do Pinhal, no estado de São Paulo, era filho de Francisco Furquim Leme e Ana Cândido da Silveira Cintra. Seus pais, constituíram uma família pobre, porém tiveram um casamento feliz, mas breve. Com a morte de seu pai e a dificuldade financeira, forçou sua mãe optar por voltar para casa e morar com sua mãe. Sebastião Leme era um menino estudioso, no entanto, gostava de brincar como os outros meninos de sua idade. Sua avó muito piedosa imprimiu-lhe um caráter de disciplina.

O menino presenciou em casa grandes exemplos de virtude e principalmente dessa caridade magnânima que dá sem de e principalmente dessa caridade magnânima que dá sem contar, ou melhor, contando apenas com a Providência Divina. D. Ana não se militava a ser a auxiliar infatigável do vigário em todas as obras sociais da paróquia, mas socorria diretamente, até no seu próprio exemplos acenderem no menino, que possuía também a centelha heroica, a predisposição para um grande ideal.³⁵⁹

Ao passar dos anos, sua mãe casa-se novamente e Dom Leme ganha 5 irmãos³⁶⁰. Sua primeira comunhão foi no dia 03 de junho de 1894, quando se sente chamado a ingressar no seminário,

³⁵⁸ Recebeu de seus pais o nome do santo do dia São Sebastião.

³⁵⁹ ROSÁRIO, Irmã Maria Regina do Santo Rosário, OCD (Laurita Pessoa Raja Gabaglia). **O Cardeal Leme (1882 – 1942)**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1962.p. 11

³⁶⁰ “Em 1888, sempre no Pinhal, d. Ana casou-se em segundas núpcias com Antônio Sales Nogueira. O marido era viúvo, muito mais velho do que ela, e pai de cinco filhos. D. Ana, provavelmente, procurou, no segundo casamento, o esteio de uma amizade sólida e proteção para o próprio filho, o desamparo e a insegurança material assustam a mais valente mulher.” (ROSÁRIO, 1962. p.10)

o que de fato acontece em 01 de setembro de 1894 do mesmo ano. Ana, sua mãe, viúva pela segunda vez em 1889, perdeu seu filho, e como ela mesmo dizia: “um filho do seu espírito”.³⁶¹

Neste período, o bispo de São Paulo era dom Joaquim Arcoverde, que fora o primeiro Brasileiro e também o primeiro Latino Americano a receber o chapéu cardinalício. Sebastião Leme adapta-se bem ao seminário, tendo sempre bons êxitos nos estudos.

Em visita ao seminário, o Bispo assiste a uma apresentação dos alunos e ao ouvir Sebastião Leme pronunciar palavras em latim decide por enviá-lo a Roma para estudar no colégio Pio-Latino Americano.³⁶²

Na cidade eterna, assim como no seminário, adaptou-se bem. Encontrou brasileiros, entre eles Francisco de Melo, que veio a se tornar seu grande amigo. Nessa fase, Sebastião demonstra-se um bom seminarista, destacando-se na casa de estudos e também no ambiente acadêmico, porém, a saudade de casa³⁶³ e de sua família marcam esse período. Em relação a sua vocação, nunca hesitou, mas antes de receber o subdiaconato refletiu com profundidade sobre o ministério que estava prestes a assumir.

Chegou o dia da ordenação sacerdotal. Com Sebastião Leme, ordenavam-se mais três brasileiros: Francisco de Melo e Souza, André Arcoverde e Pompeu Duarte Dinis, era o dia 28 de outubro de 1904 – festa dos Santos Apóstolos Simão e Judas Tadeu. A capela do Pio Latino refulgia. Um prelado brasileiro, D. Francisco de Rêgo Maia, primeiro bispo de Niterói ia conferir o sacramento. o Padre Sebastião Leme reza a sua primeira missa a 29 de outubro, na basílica das catacumbas de São Sebastião. Tivera a idéia de pedir ao Santo padre, para se e seu companheiros, o privilégio de celebrarem a missa da Imaculada Conceição. A licença fora concedida. E começou assim o Padre Leme, sob o signo de Nossa senhora, a sua carreira sacerdotal.³⁶⁴

Logo após sua ordenação, empreende a viagem de retorno ao Brasil. Sua primeira missa em solo brasileiro deu-se em Vitória do Espírito Santo, na parada do navio. Ao chegar na sua cidade natal, foi acolhido com festa e júbilo acompanhada da alegria de sua mãe que vê seu filho voltar depois de oito anos morando fora do país. Na sua diocese, mostra-se como um grande pregador

³⁶¹ ROSÁRIO, 1962. p. 11.

³⁶² Em 02 de agosto de 1896 recebe a tonsura e parte para Roma em setembro de 1896. O Colégio Pio Latino-Americano foi fundado pelo Papa Pio IX sob a direção da companhia de Jesus.

³⁶³ “Imensa é a minha alegria ao poder comunicar-lhe que já sou dr.; formei-me hoje e já recebi o diploma. Mil graças demos a Deus.

Hoje, por falta de tempo, serei breve, mais qualquer dia destes escrever-lhe-ei uma carta bem longa. Não se esqueça nunca de mim: eu estou longe daí, mas o meu coração aí está! Não imagina as saudades que tenho de minha mãe, vó, irmão, tias e tios, só deus o sabe.

Agora que sou Dr., desejo que uma das minhas primeiras assinaturas com este título seja oferecida ao Sr.” (Carta de Roma para seu tio de 26 de junho de 1900. In: ROSÁRIO, 1962. p. 21/22)

³⁶⁴ ROSÁRIO, 1962. p. 29.

e foi designado a ser coadjutor na Paróquia de Santa Cecília na capital Paulista, atraindo grande número de fiéis. Ele foi comparado a São João *Crisostomo*, pois *Crisostomo* significa Boca de ouro.

Pelo seu zêlo na tribuna sagrada, pode-se ajuizar o que foi o seu zêlo no confessionário. Consideraria sempre o ministério das almas uma das inalienáveis grandezas do sacerdócio. Como confessor, parece haver sido muito apreciado pelos frequentadores da Igreja de Santa Cecília. Entre os seus dirigidos de então, contam-se as religiosas administradoras do Orfanato Ana Rosa, fundação da família Souza Queirós – de que foi capelão e que lhe conservaram a mais fiel gratidão. Praticava a visita aos enfermos, sobretudo aos mais indigentes. Numa dessas visitas, obteve uma conversão espetacular, que ele contaria mais tarde, como prova do poder da graça.³⁶⁵

Vive em São Paulo em tempo de anticlericalismo, assim, animado pelo seu ministério, torna-se na capital um defensor do clero, “obtém dentro de pouco tempo, autorização de seu bispo para fundar uma folha católica que defendesse a religião e a dignidade do clero. Em a Gazeta do Povo [...] a sua combatividade não deu tréguas aos inimigos da Igreja.”³⁶⁶

Em 1905, foi nomeado professor do Seminário Episcopal de São Paulo. Em 1908, recebeu as insígnias capitulares e foi designado diretor do Boletim Eclesiástico. Em 1910, provigário-geral da diocese de SP, tornou-se a figura principal da Confederação Católica. Sua atuação levou o cardeal Arcoverde a nomeá-lo bispo auxiliar do RJ³⁶⁷. Em 1911, foi sagrado bispo de *Ortosia* na Capela do Colégio Pio Latino-Americano em Roma.

O ingente esforço dispendido pelo Cardeal Arcoverde na administração da arquidiocese esgotara-lhe prematuramente as energias. Depois dos dois bispos auxiliares que sucessivamente lhe foram oferecidos pela Santa Sé, Dom Silvério de Souza e Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, respectivamente em 1909 e 1911, viu-se S. Emcia, obrigado a passar o governo da arquidiocese a Dom Sebastião Leme, na qualidade de arcebispo coadjutor de Olinda. Com efeito, o peso dos anos e dos trabalhos ressentia-se demasiado tolhendo ao velho purpurado o complete gozo de suas facultades mentais. Desde então a sua vida extingui-se lentamente, como um círio que se consome, emitindo clarões indecisos e espaçados. Assim a sua morte não foi pressentida. Quando ocorreu, na sexta feira Santa, 18 de abril de 1930, redimiram-no doolvido as honras oficiais extraordinárias de chefe de Estado que foram tributadas ao seu cadaver, o triste e majestoso eterno que se desenrolou do Palácio de São Joaquim à Catedral metropolitana, cuja cripta foi construída propositadamente para acolher os seus despojos, que ora jazem no túmulo central, rodeado pelas urnas de seus predecessores.³⁶⁸

³⁶⁵ ROSÁRIO, 1962. p. 37.

³⁶⁶ Ibid. p. 35.

³⁶⁷ “A lição do Cardeal Leme, dentro da igreja, foi viver cada minuto da vida integrado na própria substância divina da Igreja. Como a sua lição social foi tudo fazer como consequência da sua vida de união profunda com o Cristo Místico e Eucarístico”. ATHAYDE, Tristão de. **O cardeal Leme**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1943. p. 135

³⁶⁸ SCHUBERT. Pe. Dr. Guilherme. **A Província Eclesiástica do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Agir, 1948. p.23

Dom Leme deu ênfase ao desenvolvimento da instrução religiosa, ao mesmo tempo em que incentivava as obras arquidiocesanas. Sobre seu ministério episcopal, além de toda a preocupação com a renovação da Igreja no Brasil, nunca se esqueceu de suas visitas pastorais. Vejamos um trecho de uma ata de uma visita pastoral feita na paróquia Santa Rita de Cássia, no dia 5 de junho de 1912, ainda como bispo auxiliar

Sua Excia. Revma. Examinou os dois confessionários e não achou nada a dizer. No Baptistério foi observado que a portinha onde se encerra os tantos óleos está sem fechadura; existe ali Uma Imagem de São João Baptista baptizando Nosso Senhor; a pia Baptismal é de marmore e conforme aos desejos dos srs. Bispos das provincias meridionaes do Brasil; o Santos oleos são guardados em vasos prata.³⁶⁹

Em relação às pessoas, Dom Leme era amável. Pode-se perceber bem isso nas palavras de Alceu Amoroso Lima que atestam a vontade desse homem em renovar a Igreja e a sociedade brasileira:

Jamais viveu para si. Suas noites sem dormir e seus dias sem descanso, ele os deu pelos seus amigos, e os seus amigos não eram apenas aqueles privilegiados que tiveram a ventura de gozar de sua intimidade. Seus amigos eram todos e cada um em particular. Nenhuma qualidade, das muitas que possuía de verdadeiro chefe, equivalia porventura a essa: dava a cada um a impressão de o distinguir entre todos. Prestava a cada um tal atenção, sabia de tal modo não esquecer ninguém e em cada pessoa lembrar as menores minúcias de sua vida, que fazia um amigo de todos os que dele aproximava. E porque amava realmente as almas, acompanhava de perto o destino de cada uma. Alegrava-se realmente com os que estavam alegres e sofria realmente com os que estavam tristes. Carregava literalmente os fardos alheios. E por isso mesmo é que sabia de tal modo aliviar os que dele se cercavam com os ombros derreados ao peso das preocupações e dos sofrimentos. Bastava saber que alguém sofria, para passar uma noite em claro. Bastava saber de alguma miséria para logo procurar aliviá-la. Bastava saber que alguém titubeava no caminho, para ir a ele, não censurar, mas ouvir, compreender, falar a voz do amor, do verdadeiro amor. Foi realmente e na perfeita significação da palavra – um Apóstolo da caridade.³⁷⁰

Após curto afastamento, em São Paulo, principalmente por motivos de saúde, foi com o falecimento de monsenhor João Pires Amorim, vigário-geral da Arquidiocese do RJ, designado para o cargo, acumulado com as funções de bispo auxiliar. Por indicação do cardeal Arcoverde, foi nomeado, em 1916, para a arquidiocese de Olinda (a partir de 1918, de Olinda e Recife).

Efetuiu reforma administrativa na arquidiocese³⁷¹ e, vendendo o velho e mal conservado palácio da Soledade aos jesuítas, restaurou as finanças e comprou nova sede, mas em melhores condições. Dedicou-se à educação religiosa, criou, também aí, a Congregação da Doutrina

³⁶⁹ Ata das visitas pastorais de 1912-1915. p.2 – Arquivo Arquidiocesano do Rio de Janeiro.

³⁷⁰ ATHAYDE, 1943. p. 34/35.

³⁷¹ “Tais qualidades manifestaram-se mais inconfundíveis ainda, quando a Santa Sé o nomeou arcebispo de Olinda, a 26 de abril de 1916. Marcaram época as suas pastorais, o interesse pela instrução, a imprensa católica, as semanas

Crista, multiplicou os centros de catequese no Estado e conseguiu, em convênio com o governo estadual, introduzir o ensino religioso facultativo nas escolas públicas e Criou a Federação Católica Pernambucana.

Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra se tornaria o principal protagonista do movimento que desencadeou a tomada de uma nova consciência de Igreja e da presença na sociedade, consciência tanto da parte da Igreja como dos leigos. Foi ele, mais conhecido como Dom Leme³⁷². Nas palavras de Alceu Amoroso Lima, “Sua obra é muito vasta e variada demais para ser tratada com a rapidez de uma homenagem”³⁷³. Ainda em 1916, ao tomar posse da arquidiocese de Olinda e Recife, escreveu uma Carta Pastoral aos seus diocesanos na qual detectava os problemas do catolicismo e convocava os católicos para uma tomada de consciência do seu papel na sociedade. Ele parte da constatação de que os católicos são indiferentes à realidade brasileira e não estão atuando como católicos nos destinos da nação.

Que maioria católica é essa, tão insensível, quando leis, governos, literatura, escola, imprensa, indústria, comércio e todas as demais funções da vida nacional se revelam contrárias ou alheias aos princípios e práticas do catolicismo? Obliterados em nossa consciência os deveres religiosos e sociais, chegamos ao absurdo de formarmos uma grande força nacional, mas uma força que não atua e não influi, uma força inerte. Somos pois uma maioria ineficiente. Eis o grande mal. Grande mal, não há dúvida, porque importa no menosprezo inadmissível dos nossos deveres para com Deus, a sociedade e a pátria, deveres religiosos e sociais³⁷⁴.

Nesse documento Dom Leme³⁷⁵ atribui à causa desta ineficiência a falta de ação social católica e sobretudo à ignorância religiosa do povo simples e principalmente dos intelectuais. Os intelectuais, além de serem indiferentes, são incrédulos e idolatram a ciência, fazendo dela uma religião. “Tem o seu *throno* a ciência; os degraus, porém, que até ela sobem, não pisam escombros da fé”³⁷⁶.

eucarísticas, a confederação católica, a obra das vocações, a reconstrução da catedral e novo palácio arquiépiscopal, enfim, a sua atitude patriótica e pastoral à entrada do Brasil na primeira Guerra Mundial.” (SCHUBERT, 1948. p.24)

³⁷² Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942) foi nomeado bispo auxiliar de dom Arcoverde, no Rio de Janeiro, em 1910. Aos 26 de abril de 1916 foi nomeado arcebispo de Olinda e Recife, onde permaneceu até 1921 quando foi nomeado arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro. Em 1930, com a morte do cardeal Arcoverde, foi nomeado cardeal do Rio de Janeiro. Em 1941, fundou a PUC do Rio de Janeiro, a primeira universidade católica no Brasil. Faleceu a 17 de outubro de 1942.

³⁷³ ATHAYDE, 1943. p. 133.

³⁷⁴ CARTA PASTORAL de S. Em. Sr. Cardeal D. Leme, 1916. p. 18.

³⁷⁵ “Entre tantos labores e preocupações, alquebrara-se a sua saúde aparentemente resistente, prendendo-o quase de contínuo á sua Betânia de Itaipava. Nas vésperas do IV Congresso Eucarístico nacional em São Paulo, ao qual o Cardeal Leme Compareceria como legado pontifício, a situação da sua saúde era qualificada de alarmante pelos clínicos. A 17 de outubro de 1942 Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra entregava a Deus a sua alma. O seu féretro soleníssimo, com a participação oficial, talvez sem similares na história da cidade, dirigiu-se para o templo do Coração Eucarístico, a antiga matriz de Santana, onde fundara a mais querida das suas Obras – a Adoração Perpétua. Ali jaz, em meio à nave, prolongando a sua prostração diante de Jesus hóstia o grande Cardeal Leme, que tantas vezes se inclinara sobre aquelas mesmas lages, na mais profunda adoração. (SCHUBERT, 1948. p.225)

³⁷⁶ CARTA PASTORAL de S. Em. Sr. Cardeal D. Leme, p. 42.

A Neocristandade no Brasil: plena união com a Igreja Universal

Durante a década de 1920, teve início uma nova etapa da história da Igreja no Brasil denominada de “restauração católica”. É uma fase dentro do processo de romanização em curso com o objetivo de instalar uma nova cristandade entendida como uma neocristandade, numa sociedade politicamente e culturalmente secularizada. Essa fase se estende até o Concílio Plenário Brasileiro em 1939. Não era uma novidade nem invenção dos bispos, mas expressão de sintonia com o lema do pontificado de Pio XI (1922-1939): “Restaurar todas as coisas em Cristo”. Portanto, os bispos atuam em plena consonância com o papa e estão afinados com as orientações da Santa Sé.

A respeito do significado do termo “restauração”, Riolando Azzi³⁷⁷ dá a seguinte explicação:

Quando se usa esse termo com referência a um quadro ou edifício, afloram logo duas conotações distintas: trata-se, em primeiro lugar, de dar ao objeto um aspecto novo, uma nova apresentação em vista do desgaste do tempo; em segundo, essa nova face deve ser modelada pelo seu aspecto primitivo. Não se trata, portanto, de criar nada de novo nem de introduzir modificações na obra que se tem em mãos, mas simplesmente de reconstituí-la nos mesmos moldes de sua prístina imagem. Em outras palavras, restaurar é restabelecer em perfeita forma o modelo antigo. O termo ‘restauração católica’ tem um sentido análogo. Não se trata de introduzir novas perspectivas ou novas orientações na vida da Igreja, mas fundamentalmente em reconduzir a instituição eclesiástica a um modelo antigo. Esse modelo, na consciência da hierarquia eclesiástica, é o de uma Igreja entendida como poder espiritual, que no exercício de sua missão colabora com o Estado na manutenção da ordem social. O elemento fundamental da Restauração Católica é o esforço para que, efetivamente, a fé católica volte a ser um dos elementos constitutivos da sociedade.

A restauração católica é também consequência das transformações que estavam em curso no Brasil daquele período. No plano político despontam movimentos militaristas; no plano social, o proletariado com o partido comunista; no plano cultural, o surto modernista nas artes e na literatura, culminando com a Semana de Arte Moderna em 1922. Algo análogo acontece no interior da Igreja. Ela também promove uma espécie de “revolução espiritual”, cuja meta principal era restabelecer o seu domínio na sociedade, domínio perdido com a proclamação da República e os constantes ataques dos liberais. A revolução espiritual que se busca é em relação a consciência do ser Igreja. A Igreja fará um grande esforço para que a fé católica retome o seu lugar na sociedade. Nesse projeto, os leigos também seriam os protagonistas de um amplo processo de ação católica em vários campos sociais.

³⁷⁷ AZZI, Riolando. **A neocristandade**: um projeto restaurador. v. V. São Paulo: Paulinas, 1994b. p. 21-22.

Acontecimentos que marcaram a tentativa de Neocrisandade

De volta ao Rio de Janeiro, em 1921, como arcebispo auxiliar do cardeal Arcoverde, Dom Leme procura implantar as suas ideias abrindo espaço para a atuação dos intelectuais leigos dentro da Igreja. Dois eventos importantes marcaram essa nova perspectiva católica: a revista “A Ordem”, e o “Centro Dom Vital”.

A revista “A Ordem” foi criada em agosto de 1921 por Jackson de Figueiredo e definia-se como “uma revista de combate quase sempre e, quando puder, de serena apologia da nossa fé”³⁷⁸.

Jackson de Figueiredo é um ateu que se converteu ao catolicismo em 1918. Dirigiu a revista até 1928, ano de sua morte. Destacou-se por um espírito aguerrido e reacionário em defesa do catolicismo. Sucedeu-o Alceu Amoroso Lima.

O nome “A Ordem” é bastante significativo. A palavra “ordem” remete ao lema da República “Ordem e Progresso” estampado na bandeira do Brasil. Como vimos anteriormente, nesse período eclodem vários movimentos revolucionários e anárquicos. Os católicos, por sua vez, empunham a bandeira da Ordem como que dizendo que a verdadeira ordem da nação passa pelo catolicismo.

O “Centro Dom Vital” foi fundado em abril-maio de 1922 para ser o reduto da intelectualidade católica e de reação contra os ideais socialistas e liberais.

O nome “Dom Vital” também é significativo e lembra o bispo de Pernambuco opondo-se aos maçons das irmandades em defesa da Igreja. Dom Vital representa o caráter combativo e intransigente dos católicos frente às modernas correntes de pensamento.

Portanto, tanto a revista “A Ordem” como o “Centro Dom Vital” foram criados para recatolizar os intelectuais e recuperar o papel do catolicismo e da Igreja na sociedade brasileira.

Na década de 1920 e de 1930, inspiradas no “Centro Dom Vital”, foram fundadas várias agremiações de intelectuais lideradas por leigos católicos em diversos pontos do Brasil. Essas agremiações tinham mais ou menos as mesmas características: ser um centro de cultura, de aglutinação dos intelectuais e de defesa da fé católica. Os intelectuais agrupados, em torno dessas agremiações, mais tarde, na década de 1940 e 1950 colaboraram para a fundação das Universidades Católicas.³⁷⁹

Sobre a fundação da Universidade Católica do Rio de Janeiro, merece destaque o pedido feito por Dom Leme aos seus fieis

³⁷⁸ MATOS, Henrique Cristiano José. Nossa história: **500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil**. t. 3, período republicano e atualidade. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 100.

³⁷⁹ A primeira Universidade Católica foi fundada no Rio de Janeiro em 1941.

Manda sua eminência o sr. Cardial-arcebispo que, em todas as missas a serem celebradas nos domingos, 28 de setembro, 5 e 12 de outubro, se façam coletas especiais, entre os fiéis, para a Universidade Católica. Ditas coletas hão de ser feitas, em todas as matrizes, igrejas, capelas do arcebispado, devendo os fiéis serem avisados desta resolução diocesana, no próximo domingo, dia 21. Permite sua eminência, onde houver absoluta necessidade de alguma coleta, para o culto, que, nos dias supra indicados, se faça, para esse fim uma coleta, em missa determinada, declarando-se, porém, que tal coleta não será destinada à Universidade católica.³⁸⁰

O cardeal também escreve ao Presidente da República, antes da fundação da Universidade, informando sobre o desejo dos católicos em relação ao ensino superior.

O Brasil já não pode, sem desdouro, conserva-se á margem deste grande movimento de cultura; uma universidade católica, e nossa pátria, é a coroa natural do grande esforço civilizador da igreja, e será outrossim a sementeira viva em que se formarão consciências profundamente cristãs, que saberão aliar a mais esmerada competência técnica e científica com a elevação moral e a integridade de caráter de almas modeladas pelas lições divinas do Evangelho. Neste centro superior de irradiação intelectual e moral, terão a Igreja e a Pátria os melhores defensores de suas tradições e servidores leais de seus mais nobres interesses.³⁸¹

Em Curitiba, em 1929, foi fundado o Círculo de Estudos Bandeirantes, por um grupo de intelectuais católicos liderados pelo padre Luis Gonzaga Miele. Em 1959, o Círculo deu origem à PUC/PR.

Manifestações Católicas

Em 1922, o Brasil celebrava o centenário da Independência. O governo programou uma grande e pomposa festa cívica, enfatizando o patriotismo e o progresso da nação. Aproveitando essa ocasião, Dom Leme programa a realização de um Congresso Eucarístico na semana da Pátria como forma de mostrar a força social da religião católica. É uma mobilização para mostrar a pujança da fé perante o Estado laico.

Outro sinal vivo que marcou o movimento de neocristandade católica no Brasil foi a construção do monumento a Cristo Redentor iniciada em 1922. Construído com ofertas dos fiéis, quermesses e arrecadações diversas entre os fieis católicos. A inauguração foi nove anos depois, em 1931. O monumento no alto do Corcovado tinha um significado muito grande. Mesmo renegado pelo Estado, ele continua acima do Estado e abençoando a capital federal, símbolo da nação.

³⁸⁰ Aviso 379. Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, 16 de setembro de 1941.

³⁸¹ Carta enviada ao Excelentíssimo Senhor Doutor Getulio Vargas. DD. Presidente da República. Rio de Janeiro, 4 de Agosto de 1940.

Para a inauguração do Cristo Redentor foi desenvolvido uma programação que todas as paróquias da Arquidiocese deveriam seguir.

1 - Em todas as missas os sacerdotes digam palavras ao povo sobre a inauguração e façam coletas; 2 - em todas as missas os vigários façam sermões alusivos; 3 - durante a semana façam sermões nas igrejas a noite alusivos ao monumento, 5 - façam procissões durante o dia com a bandeira nacional e um estandarte religioso; 8 - todas as almas que amam Nosso Senhor, se unam aos nossos trabalhos como fervor de orações e actos de piedade mais frequentes e constantes, durante toda a semana; 9 - Aos diretores das Ligas Catholicas e dos Escoteiros, recomendamos que se ofereçam aos vigários para todo e qualquer serviço durante a semana. Terminando, lembro como estímulo de apostolado e homenagem ao grande e santo civilizador do Brasil, que os trabalhos da Semana do Monumento foram por nós todos confiados de modo especial á proteção do venerável Padre José de Anchieta.³⁸²

Após a Missa celebrada pelo Núncio Apostólico, Dom Leme procedeu a bênção do monumento e, de joelhos e com voz emocionada, rezou a fórmula da consagração do Brasil ao Sagrado Coração de Jesus:

Senhor Jesus, redentor Nosso, Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem, que sois para o mundo Fonte de Luz, de Paz, de progresso e de felicidade. Salvador que nos remistes com o sacrifício da Vossa vida, eis a Vossos pés representando o Brasil, a Terra de Santa Cruz, que se consagra solenemente no Vosso Coração Sacratíssimo e vos reconhece para sempre seu Rei e Senhor.³⁸³

Cristo, ao alto da cidade, no pico do Corcovado, conclama os homens a aceitá-lo em suas vidas, como remidos pelos seu Sangue. Essa era a intenção de Dom Leme.

Além desses acontecimentos, vários outros marcaram a restauração católica, como por exemplo, a Confederação Católica, a Páscoa dos Militares, o Congresso Catequístico de Belo Horizonte. Todos esses eventos foram importantes para marcar a importância da fé católica na sociedade, como também foram instrumento de aproximação entre Igreja e Estado.

A partir de 1931, a Igreja organiza grandes concentrações católicas na capital federal e em outras cidades brasileiras para mostrar a força e a pujança da fé católica na sociedade. Entre as manifestações destacamos:

a. Visita de Nossa Senhora Aparecida ao Rio de Janeiro;

Em 1930, a 16 de julho, a pedido do episcopado brasileiro, o papa Pio XI declarou Nossa Senhora Aparecida Padroeira do Brasil³⁸⁴. Em 1931, de 24 a 31 de maio, sob a regência

³⁸² Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra. **Semana do Monumento ao Cristo Redentor**. Rio de Janeiro: Typ. Do patronato de Crianças Pobres. 10 de agosto de 1923. p. 8/9.

³⁸³ PIANSENTIN, Pe. João. **Dom Leme**. Bispo da Eucaristia. Rio de Janeiro. 1982.

³⁸⁴ “1931 – o Congresso Mariano, que terminou com a proclamação e coroação de Nossa Senhora Aparecida, Rainha do Brasil, e a inauguração da imagem de Cristo Redentor, 1933 – participação como legado pontifício ao Primeiro

do cardeal Leme, realizou-se a semana da padroeira no Rio de Janeiro. Era importante que Nossa Senhora Aparecida visitasse a capital federal naquele momento crucial da história do país.

b. Inauguração do monumento do Cristo Redentor

No início de outubro de 1931, o cardeal Leme programou uma semana em honra de Cristo Rei que culminou com a inauguração da estátua de Cristo Redentor, no Corcovado, dia 12 de outubro. Esse fato tem grande peso simbólico associado diretamente à presença do Redentor na vida política do Brasil. Em seu discurso, Dom Leme enfatizava a importância da presença de Cristo Redentor na capital federal.

Brasil! Brasil! Ó pátria! Ajoelha-te aos pés do Redentor. Junto à sua cruz nasceste grande e imenso; grande e imenso crescestes. Continua de joelhos aos pés da Cruz, ó pátria, porque só assim poderás continuar de pé diante dos povos civilizados, ostentando a fronte erguida, falando uma só língua, professando uma só religião, adorando um só Cristo, desfraldando uma só bandeira.³⁸⁵

c. Cruzada de oração pela pátria (25 de março de 1932)

A cruzada foi organizada num momento político extremamente delicado e difícil. Havia rumores de que uma nova revolução estava prestes a acontecer e tal fato consumou-se (de 9 de julho a 4 de outubro) com a eclosão da Revolução Constitucionalista de 1932 que tinha por objetivo derrubar Vargas. Em março desse ano, o cardeal Leme promoveu uma cruzada de orações pela pátria, cujo tema era: O Brasil precisa de Deus em suas leis e seus homens.

d. Congresso eucarístico nacional

Em julho de 1933, o cardeal Leme dirigia um convite a todos católicos do Brasil para participarem do primeiro Congresso Eucarístico Nacional que iria se realizar em Salvador entre os dias 3 a 10 de setembro. Na ocasião escrevia: “Para os católicos brasileiros, o Congresso Eucarístico Nacional assume caráter de um compromisso de honra, em que estão empenhados o nosso patriotismo e a nossa fé.”³⁸⁶

Congresso, Eucarístico Nacional da Bahia: a sua presença neste certame, como nos dois outros de belo Horizonte em 1936, e de Recife em 1939, emprestou incomparável brilho àquelas manifestações de fé. (SCHUBERT, 1948. p.24)

³⁸⁵ AZZI. 1978, p. 65.

³⁸⁶ Ibid. p. 69.

É a partir de 1933 que se iniciaram os Congressos Eucarísticos Nacionais. Eles se tornaram instrumento de afirmação da fé católica e da presença da Igreja na sociedade e apregoavam a união entre religião e pátria. Dom Álvaro da Silva, primaz da Bahia, assim se expressou: “Pátria, estremecida, tu estás saldando assim toda a sua dívida, que talvez tenhas contraído em teu passado para com Deus de tua nacionalidade. O momento presente resgata de sobra as tuas infidelidades de antanho. Salve Brasil eucarístico!”³⁸⁷

Os congressos eucarísticos foram uma estratégia de renovação e de modernização da fé católica, assinalando a fé eucarística como uma característica da devoção popular. Historicamente isso não é verdade, porque o povo sempre foi mais ligado aos santos e menos à vivência sacramental.

A Igreja e o ensino religioso

A Constituição Republicana de 1891 separa o Estado da religião, sacramentando o princípio laicista do Estado em matéria religiosa, principalmente no campo da educação, substituindo o ensino tradicional ancorado em premissas religiosas católicas pelo ensino moderno, laico e público.

O Concílio Plenário Latino Americano de 1899 exortou os bispos para que implantassem escolas católicas para fazer frente ao ensino laico promovido pelos Estados liberais. Em 1900, dom José de Camargo Barros, bispo de Curitiba, lamentava que a República havia expulsado o padre e a religião das escolas públicas. Diante dessa situação, não restava outra coisa a fazer senão “metter mão corajosa na grande *Obra* das escolas católicas”.³⁸⁸

Mas foi nos anos 30, com os novos projetos e com as novas políticas educacionais do governo Vargas, tendo em vista a democratização do ensino, que o ensino religioso tornou-se objeto de grandes debates. O grupo de educadores reunidos em torno da Escola Nova era favorável ao ensino público laico, opondo-se aos católicos que defendiam o ensino religioso obrigatório, inclusive nas escolas públicas. Entre os defensores católicos do ensino religioso estava o padre Leonel Franca, Alceu Amoroso Lima e o grupo do Centro Dom Vital, no Rio de Janeiro e o padre Álvaro Negromonte, em Minas Gerais. Em Curitiba, o ensino religioso foi amplamente discutido pelos católicos agrupados em torno do Círculo de Estudos Bandeirantes.

Em abril de 1931, a Igreja obteve uma vitória significativa, ainda que parcial, em relação ao ensino religioso. No dia 30, o presidente Getúlio Vargas assinou um decreto permitindo o ensino da religião nas escolas públicas. A Igreja reivindicava o ensino religioso obrigatório dentro do horário escolar, o decreto concedia o ensino religioso facultativo fora do horário escolar.

³⁸⁷ Ibid. p. 70.

³⁸⁸ CARTA PASTORAL de s. Exa. Revda. o Snr. Bispo Diocesano, Dom José de Camargo Barros, sobre as escolas parochiais. Corytiba, 2 de fevereiro de 1900. BOLETIM ECCLESIASTICO da Diocese de Corytiba, Anno 1, n. 3, 2 de março de 1900, p. 28.

Vitória essa, que foi festejada e aplaudida pela Igreja no Rio de Janeiro como vemos na transcrição de uma circular enviada a todos os párocos da Arquidiocese, em 18 de maio de 1931.

Para abafar os clamores levantados contra o ensino religioso, recomendo ao zelo e consciência dos senhores vigários, superiores religiosos e de todo o clero, em geral, que aproveitando as solenidades do mez de Maria e da Semana parochial da Padroeira do Brasil, observe, escrupulosamente as seguintes determinações: 1- O Pregador, todos os dias, fará algumas considerações sobre o ensino religiosos nas escolas publicas, sem entrar em argumentos de ordem partidária; 2- Seja lida e comentada aos fieis a exposição de motivos com que o Governo justifica o decreto; 3- Cada dia, uma comissão de senhoras e outra de homens pedirão, quando menos, trinta assignaturas de pessoas representativas, para um telegrama de aplausos ao chefe do Governo Provisório e, separadamente, ao Ministro da Educação [...] 4- recomenda-se ao povo que esteja alerta com os adversários que, simulando tratarem de abaixo assignados catholicos, estão colhendo assignaturas contra o ensino religioso; 5- Em todas as parochias, seja constituída uma Comissão de defesa e propagando ao ensino religioso. [...] 6- Onde os adversários promoverem comícios ou reuniões nas praças, façam-no também os catholicos. [...] Cada vigário, cada sacerdote, cada um dos catholicos deve considerar-se e agir como apóstolo e soldado da linha de frente, no combate acceso e disciplinado que os adversários estão organizando contra o ensino religioso. O momento que passa é decisivo para a nossa causa, os espíritos displicentes, inativos e retardatários terão que prestar contas formidáveis deante de Deus. Encaredenco, ainda uma vez, a necessidade de que junto dos altares continue a cruzada de orações pelo êxito das reivindicações catholicas, peço a Deus abençoe a todos os nossos cooperadores.³⁸⁹

Em 1934, através das pressões exercidas pela Igreja na Constituinte, o artigo 153 da nova Constituição confirmava os avanços e as conquistas de 1931.

O ensino religioso será de frequência facultativa, e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais.³⁹⁰

A alegria da Igreja não foi por muito tempo. Três anos depois, em 1937, a Constituição do Estado Novo outorgada por Vargas e longe das pressões da Igreja, no artigo 133, delimitava as conquistas anteriores em matéria de ensino religioso. “O ensino religioso *poderá* ser contemplado como matéria de curso ordinário das escolas [...] *não poderá*, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de frequência compulsória por parte dos alunos”.³⁹¹

Preste atenção para o “poderá” e “não poderá”, expressões que frustram as conquistas anteriores e as expectativas da Igreja. Enfim, o debate sobre o ensino religioso na escola pública entre Estado e Igreja passou por muitas idas e vindas e continua marcando presença na pauta das discussões.

³⁸⁹ Camara Ecclesiastica, 18 de maio de 1931. Circular reservada. Arquivo Arquidiocesano do Rio de Janeiro.

³⁹⁰ BEOZZO, 1995, p. 300.

³⁹¹ Ibid. p. 300-301.

A Liga Eleitoral Católica (LEC)

Em 1932, no calor das manifestações católicas e das agitações políticas tendo em vista as eleições, a Igreja organiza um grupo de pressão tendo em vista pressionar a Assembleia Constituinte naquilo que era de seu interesse. A LEC, fundada por dom Leme, foi uma estratégia eleitoral e política que a Igreja usou para conseguir, através do voto, maior força nas suas reivindicações perante o Estado, assim como expresso o aviso n. 239 de 20 de setembro de 1932:

A todas as associações religiosas, confederadas ou não, bem como aos catholicos, em geral, comunica Sua Eminencia Revma. O Sr. Cardeal Arcebispo que aprovou a fundação da Liga Eleitoral Catholica, para arregimentação e organização dos catholicos de ambos os sexos. Não se trata de partido, mas de organização do eleitorado catholico, na defesa dos princípios sacrasantos da igreja, da moral e da sociedade.

Espera Sua Emcia. Revma, o Sr.. cardeal que nenhum catholico deixe de cumprir o dever de fé e civismo que nos impõem a hora presente trate cada um de se alistar e procure com esforços de zelo, que outros se alistem entre os eleitores da liga.

O Secretario Geral da L. E. C. é o Dr. Alceu Amoroso Lima, auxiliado, no que diz com o elemento feminino, pela Exma. Snra. D. Cecília Rangel Xavier Pedrosa.

Certo de que o voto consciencioso e disciplinado dos catholicos, mesmo sem partido, influirá nos destinos da Patria á atividade e ás orações dos fieis muito recomenda Sua Eminencia a L.E.C.³⁹²

Era também um instrumento de pressão frente aos partidos e aos políticos católicos no sentido de pressioná-los para defender os postulados da Igreja. Se os candidatos quisessem o voto dos católicos, deveriam comprometer-se com as causas da Igreja.

Conforme seus estatutos, a LEC apresentava-se como uma organização com dupla finalidade:

- a. Instruir, congregar, alistar o eleitorado católico;
- b. Assegurar aos candidatos dos diferentes partidos a sua aprovação pela Igreja e, portanto, o voto dos fiéis, mediante a aceitação por parte dos mesmos candidatos dos princípios sociais católicos e do compromisso de defendê-los na Assembléia Constituinte.

O seu programa resumia-se em dez postulados:

- a. Promulgação da Constituição em nome de Deus.

³⁹² Cúria Metropolitana. Aviso N.º 239. 20 de setembro de 1932.

- b. Defesa da indissolubilidade do laço matrimonial, com a assistência às famílias numerosas e reconhecimentos dos efeitos civis ao casamento religioso.
- c. Incorporação legal do ensino religioso, facultativo nos programas das escolas públicas primárias, secundárias e normais da União, do Estado e dos municípios.
- d. Regulamentação da assistência religiosa facultativa às classes armadas, prisões, hospitais etc.
- e. Liberdade de sindicalização, de modo que os sindicatos católicos, legalmente organizados, tenham as mesmas garantias dos sindicatos neutros.
- f. Reconhecimento do serviço eclesiástico de assistência espiritual às forças armadas e às populações civis como equivalente ao serviço militar.
- g. Decretação de legislação do trabalho inspirada nos preceitos da justiça social e nos princípios da ordem cristã.
- h. Defesa dos direitos e deveres da propriedade individual.
- i. Decretação da lei de garantia da ordem social contra quaisquer atividades subversivas, respeitadas as exigências das legítimas liberdades políticas e civis.
- j. Combate a toda e qualquer legislação que contrarie, expressa ou implicitamente, os princípios fundamentais da doutrina católica.³⁹³

A LEC empreendeu um grande movimento de mobilização eleitoral. O objetivo era alistar o maior número de eleitores católicos e instruí-los sobre a importância do voto e a necessidade de apoiar as reivindicações católicas. Nesse sentido, foram mobilizadas paróquias e associações ligadas à Igreja, promoveu-se congressos, assembleias e reuniões em todos os cantos do país.

Outro aspecto importante da LEC, no processo de mobilização eleitoral, foi a campanha e luta pelo voto feminino. Até então, nem todas as mulheres votavam. A LEC batalha para estender esse direito a todas as mulheres. Para a Igreja, o voto feminino era importante porque atingia a família e aumentava a força do voto católico.

A respeito da atuação e do programa da LEC, José Oscar Beozzo³⁹⁴, tem a seguinte argumentação: “O que se pode depreender do programa da LEC é que a Igreja monta uma estratégia de cerco ao Estado, indo direto aos mecanismos mais sensíveis da formação dos valores e da representação do mundo, a família e a escola.”

³⁹³ BEOZZO, 1995, p. 306.

³⁹⁴ Ibid. 1995, p. 306.

A LEC alcançou seus objetivos como vemos em carta reservada enviada por Dom Leme aos Arcebispos e Bispos em 21 de janeiro de 1933.

Com a aproximação do pleito eleitoral de maio e o aparecimento de alguns casos em Juntas Estaduaes, julgou bem Sua Eminencia o sr. Cardeal convocar em seu palácio os Arcebispos e Bispos diocesanos mais próximos, aos quaes informou minuciosamente dos acontecimentos últimos relativos à L.E.C. e da crescente boa disposição dos vários membros do Governo Provisorio, no sentido de conseguirem que todos os partidos filiados á União Civica consngnem em seus estatutos as exigências mínimas dos catholicos.

Assim, há três dias consecutivos, temos o prazer de ouvir a palavra ardorosa afirmar e garantir a victoria na próxima Constituição das principaes senão de todas as reivindicações por que foi creada a benemérita L.E.C..

Ainda hoje foi-nos presente copia authentica da acta final dos Interventores do Norte, em que ficaram declaradas como questão fechada para todo aquelles partidos as nossas exigências mínimas.

Á vista disto e para orientação de cada um em nossas dioceses, aconselhariam S. Eminencia que não se cogitasse de apresentação de chapas da Liga ou mesmo de se recomendarem indivíduos, e sim maiores exigências, que todos os partidos a ella filiados respeitem não só mas votem as theses catholicas. Nesse sentido, a junta Nacional vai divulgar na próxima segunda feira importantes declarações.

Assim, a L.E.C., conseguiu, sem estardalhaço, mas silenciosamente e com manifesta proteção divina, todos os altos intuitos por que foi em feliz hora instituída. Temos todos motivos seguros para afirmar a victoria da boa causa, da boa causa de Deus e dos destinos felizes de nossa Patria.³⁹⁵

Passada a eleição de julho de 1933 e a Constituinte de 1934 que resultou na promulgação da nova Constituição do país, a LEC, tendo cumprido o seu objetivo, perdeu a razão de existir e esmoreceu. Em 1945, houve tentativa de reavivá-la, mas a ideia não vingou em função do momento político que era diferente de dez anos atrás.

A Ação Católica

A Ação Católica³⁹⁶ foi um dos mais importantes e expressivos movimentos de renovação da Igreja no Brasil no século 20 e durou pouco mais de trinta anos. Sua história é ampla e complexa e envolve um largo leque de questões. Nessa seção, vamos nos limitar a fazer somente seu aporte histórico, deixando o aprofundamento para estudos posteriores.

³⁹⁵ Carta. Rio de Janeiro, 21 de abril de 1933. Dirigida a todos os Arcebispos e Bispos de Brasil. Arquivo Arquidiocesano do Rio de Janeiro.

³⁹⁶ A Ação Católica foi criada pelo Papa Pio XI em 1925

Com a promulgação da Constituição em julho de 1934, de certa forma, acaba a razão de mobilização dos leigos da parte da Igreja. A LEC perdeu seu sentido de ser, no entanto, deixou uma experiência positiva no âmbito da organização e ação dos leigos. Era necessário aproveitar esse potencial laico para uma ação mais efetiva e duradoura na Igreja. Foi assim que foi criada a Ação Católica.

No dia 9 de junho de 1935, na solenidade de Pentecostes, Dom Leme promulga oficialmente a criação da Ação Católica Brasileira (ACB). Adotou-se o modelo italiano, dividindo os leigos em quatro grupos, de acordo com a idade e sexo.

Homens da AC, para os maiores de 30 anos e os casados de qualquer idade; Liga Feminina da AC, para as maiores de 30 anos e as casadas de qualquer idade; Juventude Católica Brasileira, para moços de 14 a 30 anos; Juventude Feminina Católica, para moças de 14 a 30 anos.³⁹⁷

Esse movimento disseminou-se por todo país.

Em que consistiu a Ação Católica? O que era a Ação Católica? “É a participação dos leigos organizados no apostolado hierárquico da Igreja, fora e acima dos partidos, para o estabelecimento do reino universal de Cristo”.³⁹⁸

Tratava-se, na verdade, de um grupo formado pela aristocracia do laicato, ou seja, a classe média-alta, subordinado à hierarquia eclesiástica que exerceu um papel fundamental no sentido de fazer uma ponte entre o mundo secular e a Igreja, “entre a esfera privada e a esfera pública, entre o domínio do sagrado e o do profano”.³⁹⁹ Era objetivo da Ação Católica fazer com que os católicos marcassem presença em todas as esferas da vida social, profissional e pública como, por exemplo, no mundo dos negócios, nas fábricas, na política e no campo da cultura. Era, na verdade, a tentativa de estabelecer uma nova cristandade e criar uma nova ordem social, econômica e política sob a influência dos princípios cristãos orientados pela Igreja num mundo secularizado, liberal e com fortes ameaças comunistas. Enfim, estabelecer uma democracia cristã.

Em 1950, a Ação Católica passa por uma reformulação e mudança de modelo. O modelo italiano é substituído pelo modelo francês, organizado conforme os diferentes meios sociais. Era denominada de Ação Católica especializada e ficou conhecida como JAC, JEC, JIC, JOC e JUC.

- a. JAC – Juventude Agrária Católica (meio rural).
- b. JEC – Juventude Estudantil Católica (meio estudantil secundarista).

³⁹⁷ MATOS, 2003, p. 107

³⁹⁸ BEOZZO, 1995, p. 322.

³⁹⁹ Ibid. p. 322.

- c. JIC – Juventude Independente Católica (independente).
- d. JOC – Juventude Operária Católica (meio operário).
- e. JUC – Juventude Universitária Católica (meio universitário).

A mudança de modelo trouxe também uma mudança de rumo. A partir de 1950, verifica-se um engajamento e uma inserção cada vez maior do meio operário e universitário na política. No final da década, o engajamento do meio universitário na política foi tornando-se cada vez mais intenso e radical, definindo-se a favor do socialismo. Essa atitude foi criando tensões com as autoridades eclesiais porque não caracterizava mais “colaboração no apostolado hierárquico da Igreja.

No início da década de 1960, a JUC intensifica sua militância política no campo estudantil envolvendo-se com a UNE e 1961 com a Ação Popular. Foi uma fase de confronto com a hierarquia. Os bispos não viram esses fatos com bons olhos e daí para frente a crise se agravou entre a hierarquia e JUC. O clima negativo aumentou e no dia 8 de novembro de 1966 a CNBB publica a dissolução das equipes da JUC, JEC e JIC. Sem apoio e sem assistência da parte da Igreja e perseguido pela ditadura, o movimento desapareceu.

Apesar da crise que se instalou entre a Ação Católica e a hierarquia, qual foi sua contribuição para a Igreja? Na opinião de Faustino Teixeira,⁴⁰⁰

A Ação Católica Brasileira teve como principal tarefa preparar o terreno e abrir espaço para uma participação social e política dos cristãos. Foi a partir da prática efetuada pela Ação Católica (em especial da JEC, JOC e JUC) que a idéia de participação dos cristãos no terreno social e político ganhou foro de cidadania. A Ação Católica Especializada colocou de fato em prática o método ver, julgar e agir, dinamizando-o no sentido de uma atuação significativamente crítica e transformadora [...] Foi a partir da reflexão e da práxis dos militantes da JUC, JEC e da AP que a relação fé e política foi-se impondo como fundamental para a reflexão e a prática dos cristãos [...] Não se pode negar a importância do papel desempenhado pela Ação Católica Brasileira na preparação do terreno onde posteriormente iriam desenvolver-se as Comunidades Eclesiais de Base.

É importante aprofundar-se mais nesse assunto através de leituras da bibliografia indicada para perceber a evolução do laicato na Igreja. Dos anos 20 a 50, a Igreja lida com a elite do laicato. A década de 50 e início dos anos 60 representa o esforço de alguns setores do próprio laicato, como por exemplo da JUC que de fato há necessidade, através de um engajamento político e social, de “descer” para o povo. A Ação Católica não conseguiu fazer isso, mas preparou o terreno para que movimentos de base popular surgissem no final de 1960 e na década de 1970 em diante.

⁴⁰⁰ TEIXEIRA. Faustino Luiz Couto. *A gênese das ceb's no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 95-94.

O Concílio Plenário Brasileiro

Ao contrário da Igreja na América espanhola, a história da Igreja do Brasil é pródiga em Concílios. Durante mais de quatrocentos anos, apenas dois Concílios, considerando o Sínodo da Bahia, foram realizados. É um anacronismo do ponto de vista da história eclesiástica e da parte do episcopado um desejo não realizado.

Em 1890, como vimos na unidade anterior, Dom Macedo Costa empreendeu grandes esforços para realizar um Concílio que pudesse definir os rumos da Igreja no regime republicano. Todo esforço foi infrutífero. No entanto, tanto a ideia como a necessidade permaneceu e, nas décadas posteriores, já no século 20, em 1928, novamente aflorou, mas sem força suficiente para vingar cujo impasse estava na elaboração de um esquema convincente para a aprovação da Santa Sé. A proposta dos bispos era baseada na Pastoral de 1915.

Em 1935, o cardeal Leme retoma a ideia, vai a Roma e trata da questão com o papa Pio XI, pedindo que alguém da Cúria acompanhasse e orientasse os trabalhos. O papa indica o secretário da Sagrada Congregação do Concílio, Mons. Giuseppe Bruno. Essa mudança de estratégia deu certo, de maneira que, em agosto de 1937, Mons. Bruno envia ao cardeal Leme o esquema, pedindo a apreciação dos bispos. Em janeiro de 1938, encerrava-se o prazo para a avaliação dos bispos. Dos cem bispos apenas 26 responderam, somando ao todo 498 observações que deveriam ser redigidas em latim. Dom Leme encarregou-se de enviá-las a Roma. O Concílio foi convocado por Pio XII porque Pio XI havia falecido, para os dias 2 a 7 de julho de 1939, no Rio de Janeiro. “Participaram 103 padres conciliares (catorze deles por procuração), catorze superiores religiosos (um por procuração) e quinze representantes de doze cabidos de cônegos”.⁴⁰¹

Qual foi o significado do Concílio para a Igreja do Brasil? Quais foram os seus avanços e os seus limites?

Segundo Oscar Beozzo⁴⁰², o significado do Concílio foi imenso. Os avanços são caracterizados nos seguintes aspectos:

- a. Colegialidade episcopal. A colegialidade foi o grande sonho e anseio de dom Macedo Costa ainda em meados do século 19 em pleno movimento de reforma da Igreja. Aqui representa uma vitória do episcopado, sobretudo de dom Leme, o grande líder da Igreja desde 1916. Era a primeira vez que o episcopado brasileiro se reunia para tratar dos problemas da Igreja, mesmo que dentro dos limites fixados por Roma.
- b. Maturidade da Igreja do Brasil. Depois de muitos anos de luta, o Concílio representou o reconhecimento da maturidade dos bispos. Os textos pré-conciliares e o oficial renderam elogios da parte de Roma.

⁴⁰¹ MATOS, 2003, p. 85.

⁴⁰² BEOZZO, 1995, p. 330-334.

- c. Legislação pastoral única. No campo pastoral, a Igreja ganhava uma orientação única, resultante de um consenso da maioria do episcopado.
- d. União e convergência do trabalho dos bispos. O Concílio foi a realização do sonho de dom Leme no sentido de unir o episcopado cujo esforço pudesse convergir para metas e objetivos comuns.
- e. Ação conjunta da Igreja em nível nacional. O Concílio proporcionou a ação conjunta da Igreja como um corpo nacional. Fala-se em nome da Igreja do Brasil e não em nome de dioceses isoladas.
- f. Conjunto de prioridades pastorais. O Concílio traçava quais eram as prioridades pastorais da Igreja e que todos os bispos deveriam empreender esforços para realizá-las.

Os limites são caracterizados nos seguintes aspectos:

- a. Pouco avanço na questão social. A Igreja, adaptada ao Estado Novo, estava mais preocupada com a manutenção da ordem social e do lugar dela na sociedade do que com questões sociais.
- b. Exclusão da contribuição leiga. O Concílio não levou em conta a contribuição dos leigos desde o papel da elite intelectual dos anos 20 até a Ação Católica. A Igreja se concentra em si mesma, na hierarquia e no clero. O Concílio produziu um documento para a Igreja hierárquica e não para a Igreja povo.
- c. Um documento inacessível. O documento final que o Concílio produziu foi redigido todo em latim, língua inacessível até mesmo para a maioria da elite da Ação Católica como também ao próprio clero.
- d. Caráter eclesiástico e clerical. O Concílio privilegiou o caráter eclesiástico e clerical, enfatizando a necessidade de renovar os costumes do povo.
- e. Um modelo impessoal, abstrato e jurídico. Seguindo as diretrizes de Roma, o Concílio interiorizou ao máximo a legislação, o espírito jurídico e abstrato do Código de Direito Canônico de 1917. É claro e próximo das normas jurídicas, mas distante da realidade pastoral brasileira.
- f. Conformidade com as diretrizes romanas. É o auge da romanização. A Igreja do Brasil se conforma com as diretrizes da Santa Sé. O texto oficial e os decretos permaneceram em latim e não se providenciou nenhuma tradução para o português, o que tornou-o inacessível e pouco conhecido. Uma década depois, com as devidas adaptações, reeditou-se a Pastoral de 1915.

Sobre a dificuldade de adaptação dos decretos do Concílio para a realidade brasileira, Oscar Beozzo⁴⁰³ assim se pronuncia:

A preocupação pelos fiéis, a forma popular e acessível da Pastoral de 1915 fazem-na indispensável como complemento ao Concílio Plenário. Abandonada como ultrapassada e inadequada para servir de esquema ao Concílio, é reeditada em 1950, como indispensável para a vida da Igreja enquanto povo fiel.

Com relação ao Estado Novo, o Concílio representou o potencial do qual a Igreja dispõe e sua capacidade de organização como que querendo dizer “nós também temos força e queremos respeito”. Nas palavras de Oscar Beozzo⁴⁰⁴ “para um Governo forte no Estado Novo emerge também uma Igreja forte e centralizada na liderança incontestada do Cardeal Leme”.

Conclusão

Dom Leme Tornou-se arcebispo muito novo, depois de ser padre na capital Paulista e ter atuado como professor. Como Arcebispo, usou da cultura e das práticas religiosas para conseguir restaurar o catolicismo no Brasil a partir da Arquidiocese do Rio de Janeiro.

No campo da cultura, usou da fundação do centro Dom Vital e da revista A Ordem para agremiar intelectuais e com a imprensa católica, ganhar espaço e conseguir avançar com sua proposta, no fim de sua vida, viu fundada a primeira Universidade Católica do país.

A Partir da devoção, com as práticas de associações paroquiais de fieis, congressos eucarísticos e marianos e também adoração perpetua, conseguiu espaço em todos os meios religiosos e ganhou a confiança de seus fiéis. Uma de suas grandes empreitadas foi a proclamação de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil e a construção e inauguração do Cristo Redentor.

Dom Leme conseguiu relacionar-se muito proximamente ao Estado, conseguindo uma grande vitória, apesar de breve sobre o ensino religioso nas escolas e em relação aos símbolos religiosos em lugares públicos. Conseguiu que o estado continuasse reconhecendo o matrimônio católico e ainda que a Igreja administrasse seus cemitérios. Mencionamos também a Páscoa dos militares que foi implantado no Brasil.

Dom Leme conseguiu sem seu ministério episcopal, aproximar a Igreja do Brasil com a Igreja Romana, trabalho esse que se inicia no início da república do Brasil, mas que, com Dom Leme ganha força e encontra seu ápice, pois este cardeal age em plena consonância com a Igreja

⁴⁰³ Beozzo, 1995, p. 334.

⁴⁰⁴ Ibid. p. 334.

Universal, colocando em prática na Igreja do Brasil, senão por completo, em sua grande parte o programa dos Papas: Pio X, Bento XV e Pio XI.

Esse estudo recolocou a complexidade, a amplitude e a diversidade do processo de neocrisandade bem como a complexidade e os paradoxos do próprio catolicismo, os anos de 1920 a 1940 ficaram marcados pela contraditória mobilização das massas e das elites. Mobilizar as massas para evidenciar a força do catolicismo e mobilizar as elites intelectuais tendo em vista recuperar o espaço no mundo da cultura, mas sobretudo porque acreditava-se que através delas mudar-se-ia o cenário católico no Brasil. Teve-se em mente que as elites detinham o poder de transformar a sociedade, bem como a arregimentação das massas em uma tentativa de mostrar ao governo a força católica. É um catolicismo em plena mudança no país, adaptando-se, porém, carregando em sua mente que a fé católica é importante e indispensável para a sociedade.

Essa mudança foi apressada graças ao árduo trabalho de Dom Leme que mostrou-se ser uma grande liderança com um carisma especial de cativar a hierarquia eclesiástica e os fiéis de sua Arquidiocese ao mesmo tempo mostrou influência sobre a autoridade civil e assim conseguiu destaque na sociedade brasileira e carioca como um dos grandes homens nascidos em solo brasileiro.

Dom Leme foi patriota, sendo brasileiro, amou o Brasil e sendo cristão, amou a Igreja até seu último alento. Foi um exemplo de humanização, pois sabia amar o ser humano reconhecendo toda dignidade concedida por Deus a todas as pessoas. Dos mais próximos foi amigo incomparável, dos fiéis foi um bispo a imagem do Bom Pastor. E mesmo ter ascendido a mais alta dignidade da Igreja no Brasil, não deixou de ser o homem mais natural do mudo. Hoje o lembramos e celebramos como uma verdadeira liderança cativante na Igreja e na sociedade.

Referências bibliográficas

Ata das visitas pastorais de 1912-1915. p.2 – Arquivo Arquidiocesano do Rio de Janeiro

ATHAYDE, Tristão de. *O cardeal Leme*. Rio de Janeiro: Livraria Jpsé Olympio Editora, 1943.

Aviso 239 dirigido aos diocesanos em 20 de setembro de 1932.

Aviso 379. Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, 16 de setembro de 1941.

AZZI, Riolando. *O episcopado brasileiro frente a Revolução de 1930*. Síntese – Nova Fase, n.12, v. V, p. 47-78, jan./mar. 1978.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização*. In: O Brasil Republicano: economia e cultura (1930-1964). 3 ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

Carta de Roma para seu tio de 26 de junho de 1900. In: ROSÁRIO, Irmã Maria Regina do Santo. *O Cardeal Leme*. 1882-1942). Rio de Janeiro: Olympio, 1962.

CARTA PASTORAL do Episcopado Brasileiro ao Clero e aos Fiéis da Igreja do Brazil. São Paulo: Tipografia Jorge Seckler, 1890.

CARTA PASTORAL de S. Em. Cardeal D. Leme quando Arcebispo de Olinda, saudando os seus diocesanos. 1916.

Carta. Rio de Janeiro, 21 de abril de 1933. Dirigida a todos os Arcebispos e Bispos de Brasil. Arquivo Arquidiocesano do Rio de Janeiro.

Carta de Getulio Vargas a Dom Leme sobre a futura fundação da Universidade Católica data de 4 de agosto de 1940.

CARTA PASTORAL de s. Exa. Revda. o Snr. Bispo Diocesano, Dom José de Camargo Barros, sobre as escolas parochiais. Corytiba, 2 de fevereiro de 1900. BOLETIM ECCLESIASTICO da Diocese de Corytiba, Anno 1, n. 3, 2 de março de 1900, p. 28.

Camara Ecclesiastica, 18 de maio de 1931. Circular reservada. Arquivo Arquidiocesano do Rio de Janeiro.

Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra. *Semana do Monumento ao Christo Redemptor*. Rio de Janeiro: Typ. Do patronato de Crianças Pobres. 10 de agosto de 1923. p. 8/9

MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. t. 3, período republicano e atualidade. São Paulo: Paulinas, 2003.

PIASENTIN, Pe. João S.S.S. *Dom Leme "Bispo da Eucaristia"*. Rio de Janeiro. 1982.

ROSÁRIO, Irmã Maria Regina do Santo Rosário, OCD (Laurita Pessoa Raja Gabaglia). *O Cardeal Leme (1882 – 1942)*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1962.

SCHUBERT. Pe. Dr. Guilherme. *A Província Eclesiástica do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Agir, 1948.

TEIXEIRA. Faustino Luiz Couto. *A gênese das ceb's no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo: Paulinas, 1988.

Dois católicos na cidade: uma análise da amizade e da ação pública de Dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo

Christiane Jalles (UFJF)

Pensar a atuação do movimento de leigos que vicejou no Brasil nos anos 1920, e que ficou institucionalizado no Centro Dom Vital, a partir da amizade entre Dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo, é o objetivo deste artigo. A revista *A Ordem* e o Centro Dom Vital foram centros de encontro intelectual e ambiente institucional dos mais vigorosos e bem-sucedidos do catolicismo brasileiro nas décadas de 1920 a 1960. Além de terem sido organizações responsáveis por inúmeros projetos e intervenções políticas e culturais na *Cidade dos Homens* – em especial na cidade do Rio de Janeiro que era então a capital da República – as quais buscaram assegurar a centralidade da religião católica como base e guia da nação (PÉCAUT, 1990: 28).

Há muitos caminhos e uma produção já significativa para entender como atuaram tais instituições na cena pública. De forma geral, tais estudos têm privilegiado a análise institucional (MONTENEGRO, 1972; BRUNEAU, 1974; TODARO, 1975, MAINWARING, 1989; MICELI, 2001 e 2009;). Contudo, há poucos trabalhos dedicados a investigar as redes de relações e sociabilidades que lá se estabeleceram, seja ao longo do tempo, seja em períodos temporais específicos. Aqui, busco compreender a ação dessas duas instituições católicas no espaço público a partir da amizade entre o fundador delas, Jackson de Figueiredo, e seu fiador, dom Sebastião Leme na década de 1920. A proposta é que, a partir da história das sensibilidades, possamos mostrar que tais ações/intervenções do Centro Dom Vital no espaço público foram tributárias dos laços de amizade que uniram esses dois nomes basilares da ação católica na Cidade.

Entendo a amizade como um vínculo afetivo entre duas ou mais pessoas que, para além das relações interpessoais, funda um sistema de obrigações recíprocas, e que não se origina da associação a um grupo normalmente marcado pela solidariedade nativa. A amizade é caracterizada, aqui, como uma relação social e calculadamente adquirida, como um sistema de cooperação que orienta as relações sociais em sentido diferente daquele regulado pelos constrangimentos da esfera econômica.

Francisco Ortega (2002), em um trabalho de fôlego sobre a amizade no qual realiza uma genealogia histórico-filosófica da questão, observa que a tradição do pensamento ocidental interpreta a esfera política da qual a amizade faz parte em categorias pré-políticas, familiares ou domésticas. A amizade, assim, é entendida como antipolítica, pois os filósofos ao traduzi-la em categorias em metáforas domésticas conduz à sua despolitização. Como chama atenção Ortega, a

amizade tinha uma função fundamental na organização sociopolítica e cultural da Antiguidade, e continuou a tê-lo na modernidade – fazendo parte das redes de sociabilidade e convivialidade que ligam os indivíduos –, embora tenha progressivamente sido deslocada para o espaço privado, até ser integrada à família.

Se, na modernidade a amizade passa a ser apropriada como uma relação de familiaridade, de intimidade, de homogeneização e de identificação, também, como destaca Anne Vincent-Buffault (1996), passa a compor um par indissociável com a sociabilidade. Para esta autora, as relações entre amigos estabelecem uma rede, constituem lugares de convivência e laços de resistência. A amizade, continua a autora, é um caminho para oportunidades de encontros e para interações sociais. Isso não quer dizer necessariamente que a amizade precise ser entendida na chave da fraternidade. Ortega (1999) ressalta a compreensão da amizade como alteridade, como uma relação que não censura as diferenças entre os sujeitos da relação. Por essa perspectiva a amizade é um espaço agonístico de transformação de singularidades, que nos possibilita pensá-la como indispensável para produção do si mesmo, como espaço relacional de recriação de singularidade.

Por amizade queremos dizer, portanto, mais do que o vínculo afetivo entre os dois e que permite transpor a lacuna existencial entre as individualidades, em minha opinião, o cristianismo, e por tabela o catolicismo, também a percebe como um sistema de cooperação recíproca que é constitutiva às sociabilidades das microssociedades católicas. Isto é, os espaços e as redes de sociabilidade da intelectualidade católica que fixaram determinada perspectiva de agir como católico tanto nas disputas internas do campo do catolicismo quanto na sociedade brasileira. François Sirinelli (1996: 231-269) ressalta duas estruturas como essenciais para a apreensão das redes de sociabilidades no campo intelectual; a saber: as revistas e os manifestos e abaixo-assinados. Acrescento eu uma outra: as correspondências.

Nas microssociedades católicas, a amizade tem a função social de fortalecer os laços de lealdade e coesão em torno de uma visão compartilhada da vida, promovendo uma harmonia maior entre seus membros. Entretanto, em geral, as metáforas preferidas pelos cristãos não se referem à amizade, e sim ao parentesco, à caridade, ao amor cristão. A amizade transfigura-se então numa relação entre irmãos não de consanguinidade, mas em Cristo por virtude de sua fé. Essa especificidade da amizade no cristianismo (e no catolicismo) inaugura um entendimento da amizade enquanto auto-revelação, em que os vínculos de amizade são produtos da graça de Deus, e não simplesmente produtos do apego ou da afeição individual (KONSTAN, 2005). Em seus primeiros tempos, o cristianismo sofreu violentas perseguições que moldaram suas estratégias. Uma delas foi a criação de pequenas e coesas comunidades. Tal memória e legado ainda são bastante presentes na Igreja Católica e pensamos que é possível ler por esses termos a atuação do grupo católico ligado à revista *A Ordem* e ao Centro Dom Vital.

Foi sob essa visada que analisei a relação de amizade entre Jackson de Figueiredo e Dom Sebastião Leme. Estes são os protagonistas e, por tabela, a revista *A Ordem* e o Centro Dom Vital. Esta instituição foi comandada por Jackson e em seus primeiros anos ganhou corpo com ele, com sua pena e com sua ação religiosa e política. Para dar conta desse objetivo lancei mão de analisar a relação entre Jackson de Figueiredo e Dom Sebastião Leme tanto em publicações como

em correspondências e em relato biográfico – refiro-me aqui especificamente ao livro escrito por Cléa Alves Figueiredo Fernandes, filha de Jackson, cujo o título é *Jackson de Figueiredo: uma trajetória apaixonada*.

Em relação às fontes nota-se que, apesar de parte da correspondência de Jackson de Figueiredo já ter sido publicada em quatro ocasiões (1938 – editora ABC; 1945 – Agir (edição aumentada; 1946 – Agir; e 1991 – novamente aumentada, e com o título Harmonia dos contrates, pela ABL). É sabido ainda que há mais cartas que não vieram a público, entre elas a troca epistolar entre Dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo. Ressalte-se que trabalhamos apenas correspondências e/ou partes selecionadas avulsas, tais como aquelas trazidas à tona com o trabalho acima citado de uma das filhas de Jackson, pois não tivemos acesso a todas as cartas nem de Dom Sebastião Leme, nem de Jackson de Figueiredo.

Apesar dessa incompletude, é viável analisar sob outras lentes o material empírico que está disponível: cartas, artigos de homenagens, etc. Esta é, propriamente, a tarefa: iluminar a relação de amizade e suas consequências políticas a partir da análise desse material, buscando lançar luz acerca das passagens mais íntimas e mais recônditas que nele encontramos. A ênfase será na produção de Jackson, pois, conforme indica Antônio Carlos Villaça (1975: 105), e onde ele “livremente se entrega e deixa expandir-se um coração extremamente generoso”.

A escolha por analisar, ainda que fragmentos, as cartas é porque, como observou Leandro Garcia Rodrigues (2014), a geração literária a qual Jackson de Figueiredo pertenceu utilizou a correspondência como espaço físico e simbólico de construção de ideias, estilos de pensamento, opiniões, expressão de sentimentos de angústias, de dúvidas e de paixões. Tal é a opinião também de Mônica Pimenta Velloso (2009) que chama atenção para as correspondências como unindo subjetividades que terminam por mobilizar energias em torno de um projeto comum. “O gesto epistolar é simultaneamente livre e codificado, íntimo e público, secreto e voltado para a sociabilidade” (VELLOSO, 2009: 207).

Os artigos post-mortem e os relatos biográficos, por seu turno, são o oposto disso: voltados para a cena pública tais produções são expressões de redes e projetos mais explícitos e/ou consensuais; são controlados e pretendem exercer algum poder sobre a recepção daquele escrito e/ou do legado que ali é produzido. De toda forma, a diferença entre eles torna a análise do conjunto mais rica e promissora.

Este texto está dividido em dois segmentos: no primeiro apresento o contexto católico ao qual as personagens atuaram e informações biográficas de Dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo; a seguir, a partir de uma seleção de eventos/ações/intervenções do Centro Dom Vital (e/ou de Jackson de Figueiredo) na Cidade, busco mostrar que os fortes laços de amizade entre dom Leme e Jackson foram fundamentais na definição dos caminhos do movimento leigo no Brasil daqueles anos, e que essa relação de amizade constitui peça simbólica central para como se deu a configuração do poder na Igreja Católica brasileira, especialmente nas relações entre figuras-chave da hierarquia e do laicato e para os limites e potenciais da ação dos leigos católicos na vida da Cidade.

Duas trajetórias e um caminho de ação

Como assinala Sérgio Miceli, a “construção organizacional” da Igreja Católica brasileira que aconteceu entre 1890 e 1930 (Miceli, 2009, 161) foi implantada em múltiplas frentes, e sua direção foi dada pela cruzada pela recristianização do mundo moderno, que ficou conhecida como projeto de neocristandade, organizada pelos Papas Pio XI e Pio XII. Tendo como pilar a formação de grupos que assegurassem uma presença visível da Igreja Católica nos assuntos seculares, o projeto de neocristandade aproximou o clero brasileiro da Santa Sé, e transformou as práticas do culto. Em relação aos leigos, eles continuaram a ocupar um papel secundário na estrutura da Igreja Católica, mas a proposta carregava certa ambiguidade. Isso porque, por um lado, aos leigos foi confiada uma missão específica que significava maior participação dos católicos na Cidade e, de outro, essa participação na vida temporal não poderia abarcar a luta pelo poder político (CARVALHO, 2000). De toda forma, o instrumento do apostolado organizado dos leigos foi o início de uma época nova na história da religião católica.

O projeto de neocristandade atacava ainda um dos problemas identificados pelo Vaticano em várias igrejas nacionais: a independência em relação às orientações papais. Assim, a perspectiva vaticana de exercer maior controle sobre as igrejas nacionais serviu-se como ponta-de-lança da proposta de “restauração” no mundo do domínio espiritual da fé católica.

A neocristandade teve origem em um catolicismo avesso e reativo ao mundo moderno (COSTA, 2002). Era o catolicismo surgido na Igreja da Contrarreforma que reagiu à derrocada do *ancien regime*, à vitória das “Luzes” e, no século XIX, diante do desenvolvimento econômico, científico, tecnológico e das novas formas de organização política e social, viu-se novamente ameaçado e obrigado a defender o seu poder (MARTINA, 1997: 13-24). O Concílio Vaticano I (1869-1870) vem definir as diretrizes das posições católicas. Convocado por Pio IX (1846-1878) discutiu o racionalismo, o liberalismo e o materialismo, e também firmou o dogma da infabilidade papal. Seus documentos (*Dei Filius* e *Pastor aeternus*) condenaram o modernismo e a modernidade, e incentivaram o movimento ultramontano. Por mais que atuasse reativamente, contudo, em fins do século XIX, a Igreja teve que aproximar-se do mundo moderno. A explosão do movimento sindical operário compeliu o mundo católico, embora relutante, a posicionar-se sobre a questão social na modernidade.

Sua primeira tentativa mais efetiva de diálogo com a modernidade ocorre no pontificado de Leão XIII (1878-1903), com a publicação da encíclica *Rerum Novarum* (1891). O documento pontifício tratou de inserir a questão social na reflexão da doutrina católica. Resumidamente, condenou tanto o liberalismo como o comunismo/socialismo. Confirmou o direito natural à propriedade privada, mas ressaltou sua função social e rechaçou o Estado Liberal, defendendo a intervenção estatal nos assuntos socioeconômicos, principalmente, na proteção aos pobres. A ameaça comunista resultou no reconhecimento dos direitos do movimento operário por melhores condições de vida, porém destacou os deveres dos trabalhadores para com os seus empregadores. Assim, o meio reivindicatório não teria como ideal a luta de classes, e sim a inserção “justa” dos operários no sistema, inclusive por meio do movimento associativo (MARTINA, 1997: 53-56).

O ideal de um mundo harmônico seria viável, se os negócios humanos fossem realizados à luz do Evangelho, como ressalta a recomendação de Leão XXIII: “Tome cada um a tarefa que lhe pertence; e isto sem demora, para que não suceda que, adiando o remédio, se tome incurável o mal, já de si tão grave”. Recomendava, então, aos governantes que protegessem os trabalhadores com leis e instituições que salvaguardassem os direitos dos mais humildes; que os patrões tivessem consciência dos seus deveres para com os operários e, principalmente, “lembrem-se todos de que a primeira coisa a fazer é a restauração dos costumes cristãos, sem os quais os meios mais eficazes sugeridos pela prudência humana serão pouco aptos para produzir salutareos resultados”. Quanto à Igreja, que mostrasse e divulgasse “a todas as classes da sociedade as máximas do Evangelho”, ou seja, a importância da caridade⁴⁰⁵.

Entretanto, para uma parcela dos membros da Igreja a saída pela caridade não daria conta dos problemas do mundo moderno e do papel que caberia à Igreja Católica em sua transformação. Além disso, a possibilidade de aplicação das recomendações papais encontrava-se prejudicada, uma vez que a Igreja Católica era “uma sociedade organizada hierarquicamente” (MARTINA, 1997: 77). Por conseguinte, estes círculos, formados tanto por eclesiásticos como por leigos, iniciaram um debate sobre as transformações na própria Igreja que viabilizariam um diálogo mais aberto dela com o mundo moderno. Esta insatisfação ficou conhecida como modernismo.

Este debate ocorreu, principalmente, entre os italianos, os franceses e os alemães. Para os partidários, de uma maior abertura da Igreja com a modernidade, persistia certo desconforto com as restrições à participação leiga. Assim, pleitearam “o primado da consciência, a conciliação entre autoridade e liberdade, a autonomia da ciência, a liberação das estruturas eclesiásticas supérfluas, a renovação do culto, o desempenho da política” (MARTINA, 1997:75-76). Estes desejos reformistas ligaram-se à Questão Romana⁴⁰⁶. *Pari passu*, esses pleitos engendraram uma reação nos meios católicos, o que ocasionou a querela entre modernistas e integristas.

Em princípios do século XX, no pontificado de Pio X (1903-1914), a intervenção vaticana na polêmica entre modernistas e integristas se fez de modo drástico e inflexível, com a condenação do modernismo pela encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907). Identificando o agnosticismo, a experiência individual da fé, a subordinação da fé à ciência, a sujeição da Igreja ao Estado, a flexibilidade da autoridade doutrinal e dogmática e o evolucionismo como os erros dos modernistas, a encíclica reiterou a escolástica como única filosofia e teologia, principalmente, o tomismo; também estabeleceu a censura, remoção e exclusão de modernistas dos seminários e universidades católicas, proibiu a venda e reprodução de livros de tendências modernistas e vetou a realização de congressos de sacerdotes, entre outras resoluções. É interessante destacar a

⁴⁰⁵ A íntegra da encíclica *Rerum Novarum* está disponível no sítio: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html>. Acesso em 01/05/2006.

⁴⁰⁶ A Questão Romana foi um acontecimento político que agravou as relações entre Roma e a sociedade moderna. Tratou-se da batalha, no século XIX, pela instituição, ou melhor, restauração do poder temporal e territorial da Igreja, que fora reduzido e ameaçado com as guerras napoleônicas e a unificação italiana. Em suma, tratou-se da conquista da Cidade de Deus neste Vale de Lágrimas, que teve termo com a criação do Vaticano, em 1929, como resultado das negociações entre o Papa Pio XI (1922-1939) e Benito Mussolini.

identificação na encíclica dos meios de divulgação do modernismo: as “cátedras nos seminários e nas Universidades, [...] igrejas; congressos; institutos sociais; livros, jornais, periódicos”.

Estas normas tacharam de heréticos os vários movimentos renovadores e legitimaram as mais diversas formas de repressão⁴⁰⁷. Em contraposição, fortaleceu-se a posição dos defensores de um catolicismo refratário às inovações do mundo moderno que, por fim, tornou-se hegemônico (MARTINA, 1997:77-107). Portanto, na primeira década do século XX, a Igreja continuava a atuar como uma força alheia, senão antagonica, à modernidade.

O conclave que escolheu Giacomo Della Chiesa, que adotaria o nome Bento XV, foi marcado pela discordância entre os partidários da política antimodernista de Pio X e aqueles que desejavam uma distensão. O curto pontificado do moderado Bento XV (1914-1922) foi marcado pela Primeira Guerra Mundial, pela necessidade de entendimento entre integristas e modernistas e pela concretização do acordo da Questão Romana (MARTINA, 1997:129). A condenação da guerra constituiu o *leitmotiv* do magistério de Bento XV (MARTINA, 1997: 134), e seus esforços resultaram na rejeição ao nacionalismo e ao totalitarismo.

Achille Ratti, escolhido após a morte de Bento XV e que tomou o nome de Pio XI (1922-1939), destacou-se pela afirmação da Igreja como *societas perfecta*. Evidentemente, isto confrontava a Igreja com o Estado moderno. Mais do que isso, essa concepção legitimava uma perspectiva de que ainda era possível a instauração, ou restauração, de um Estado católico, ou do ideal da cristandade, que não só reconhecesse a liberdade da Igreja, mas, também, “atribuísse a ela um poder e um regime de privilégio especial” (MARTINA, 1997:142).

Ao longo de seu pontificado, o impulso missionário foi incentivado, assim como as ciências eclesásticas, a devoção ao Sagrado Coração e a realeza de Cristo – com a instituição da festa de Cristo Rei, paralelamente, além de serem apontadas aquelas que seriam as novas bases da relação da hierarquia com o laicato. Como afirma Pierre Pierrard (1983:264), no pontificado de Pio XI despontou uma perspectiva humanista integral e uma redescoberta do mistério do Corpo de Cristo que se transmudaria numa redescoberta da Igreja através da criação do apostolado organizado dos leigos, a Ação Católica. Gramsci (2001b:152), atento à novidade da iniciativa papal, assinala a transformação que ela significava na relação da Igreja com a modernidade⁴⁰⁸.

Já na publicação da encíclica *Ubi Arcano Dei* (1922), Pio XI esboçara as linhas mestras da participação leiga na vida da Igreja, que, na prática, realizou-se no encorajamento da iniciativa

⁴⁰⁷ Emblemática foi a repressão da Cúria Romana aos principais líderes modernistas, tendo eles sido ou excomungados ou submetidos aos desígnios da hierarquia.

⁴⁰⁸ “A Ação Católica assinala o início de uma época nova na história da religião católica; de uma época em que ela, de concepção totalitária (no duplo sentido: de que era uma concepção total do mundo de uma sociedade em sua totalidade), torna-se parcial (também no duplo sentido) e deve dispor de um partido próprio. [...] a Ação Católica representa a reação contra a intensa apostasia de amplas massas, isto é, contra a superação de massa da concepção religiosa liberal do mundo. Não é mais a Igreja que estabelece o terreno e os meios da luta; ao contrário, ela deve aceitar o terreno que lhe é imposto pelos adversários ou pela indiferença e servir-se de armas tomadas de empréstimo ao arsenal de seus adversários” (Gramsci, 2001b:152).

do padre belga Joseph Cardijn, que fundara, em 1924, a Juventude Operária Católica (JOC). Pouco depois, esse modelo organizacional foi adotado no restante das comunidades católicas do mundo. Essa medida transformou a concepção de ação temporal do laicato e “proliferou um tipo de católico preocupado em dar testemunho de sua fé e em confrontar sua época com os dados evangélicos” (PIERRARD, 1983:264).

No campo propriamente político, as relações vaticanas com os nacionalismos e totalitarismos oscilaram da aceitação tácita à oposição. Da intransigente postura frente à Ação Francesa, ao “prudente otimismo” com o fascismo (MARTINA, 1997:153), que resultou na assinatura do Tratado de Latrão, em 1929, pondo fim definitivo à Questão Romana. Por outro lado, a hierarquia católica rejeita tudo o que se relacione com a Revolução Russa (1917). Pio XI tinha aversão ao comunismo.

No Brasil, o processo de romanização e ampliação da influência política da Igreja Católica já vinha ocorrendo no século XIX, mas ganhou impulso após a proclamação da República em 1889. A decisão dos republicanos de separar Igreja e Estado – até então as relações entre Estado e Igreja eram mantidas em regime de padroado - por um lado, foi um duro golpe para a Igreja Católica, pois deu cabo ao seu monopólio religioso; de outro, o fim do sistema de padroado “libertou” a Igreja Católica, livrando-a das intervenções estatais em assuntos eclesiásticos e permitindo-a buscar novos caminhos e áreas de influência. A separação, portanto, revelou-se crise e oportunidade. O paradoxo da República para a Igreja Católica gerou formulação da proposta que recolocava o catolicismo no ordenamento da vida pública, agora fundado num novo tipo de religiosidade originado a partir da sociedade civil. Como concluiu Sérgio Miceli

A Igreja contribuiu muito para a unificação do sistema político republicano e para a manutenção da ordem social vigente através do envolvimento intenso nos domínios de atividade em que logrou alcançar uma posição virtual de monopólio. A criação e gestão dos estabelecimentos de ensino primário, secundário, agrícola e profissional converteram o aparelho eclesiástico no maior e mais importante empresário da rede de ensino privada (...). A participação nas principais campanhas cívicas promovidas pelos grupos dirigentes ao longo da República Velha – em prol do alistamento e do serviço militar obrigatório, as reformas da instrução, a mobilização patriótica da mocidade acadêmica – garantiu à hierarquia católica a concessão de subsídios e empréstimos governamentais (...) O estilo ‘romanizado’ de culto então em voga e tão apreciado pelas frações dirigentes católicas se prestava ao trabalho de legitimação do poder oligárquico (...) a Igreja Católica contribuiu ainda para a organização intelectual e cultural do setor católico da classe dirigente através de instituições como o Centro Dom Vital e a revista *A Ordem*, a Confederação Católica e tantas outras obras militantes (MICELI, 2009: 157).

Este projeto tão amplo e cujas consequências foram decisivas na conformação brasileira teve entre seus líderes a figura de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, então arcebispo de Olinda e Recife, e de Jackson de Figueiredo. Enquanto este foi o *Soldado*, o primeiro personagem foi quem liderou o programa de ação, sintetizando com a carta pastoral publicada em 1916 o guia para a restauração católica. De acordo com Carlos André Silva de Moura (2012: 17):

Dom Sebastião Leme, com as influências de uma formação romanizada e a experiência de ter ocupado o cargo de bispo auxiliar do Cardeal Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti na Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, chegou a Pernambuco para substituir D. Luiz da Silva Britto. Sua formação enquanto religioso contribuiu para levantar questões não apenas sobre a necessidade do aumento do número de católicos ou membros do episcopado brasileiro, mas para criar um debate sobre a orientação de como ser um católico atuante, envolvido com a divulgação da instrução religiosa e que seguisse os mandamentos divinos. Tais questões foram fundamentais para agregar adeptos de vários setores da sociedade no movimento de recatolização, tais como os líderes políticos de direita, os militantes de movimentos de massa e os intelectuais conservadores.

Na Carta Pastoral de 1916 Dom Sebastião Leme atacava a ignorância religiosa que grassava no país, lançando as bases do movimento restaurador:

Direitos inconcussos nos assistem em relação à sociedade civil e política, de que somos maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados, é dever inalienável.

E nós não o temos cumprido.

Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade.

Leigas são as nossas escolas, leigo o ensino. Na força armada da República, não se cuida da religião.

Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica (*apud* Côrtes, 2002).

Mais adiante, Dom Sebastião Leme vaticina: “somos católicos de clausura” (*apud* CÔRTEZ, 2002: 2), e propõe que se desfralde “bandeiras de ação” (*idem, ibidem*). A partir de então como indica Norma Côrtes a opção do catolicismo brasileiro foi a de um ordenamento da vida pública fundada num novo tipo de religiosidade gerado a partir da sociedade civil. Foi com esse objetivo que “adotou novas práticas religiosas, criando mecanismos institucionais e organizacionais antes inexistentes” (CÔRTEZ, 2002: 2), e realizou uma transformação *de facto*.

Essa carta teve grande repercussão e provocou grande fascínio em Jackson de Figueiredo, que era então um importante nome do ensaísmo, do jornalismo e literatura nacionais. Nascido em Aracaju no dia 9 de outubro de 1891, filho de Luís de Figueiredo Martins e de Regina Cândida Jorge de Figueiredo. Jackson pertencia a elite política sergipana tendo seu avô paterno, Jacinto Martins de Almeida, sido, por duas vezes, prefeito de Aracaju e presidente da Associação Comercial de Sergipe. Jackson publicou seu primeiro livro, *Bater de asas* (1908), quando ainda era estudante na Faculdade Livre de Direito da Bahia, onde bacharelou-se em ciências jurídicas e sociais no ano de 1913. Logo após a formatura, voltou a Sergipe. Em março de 1914 mudou-se para o Rio

de Janeiro, então Distrito Federal, onde trabalhou como professor e jornalista, colaborando na *Gazeta de Notícias* e *O Jornal*. Ainda em 1914, foi apresentado ao filósofo Raimundo Farias Brito e começou a publicar livros biográficos ou de análise filosófica. Sob a influência dos escritos de Farias Brito, Jackson de Figueiredo adotou perspectivas espiritualistas. Segundo Hamilton Nogueira (1976), Farias Brito, na vida de Jackson, havia sido mais uma influência moral, afetiva, do que propriamente intelectual. Em 1916, Jackson casou com Laura Alves, cunhada de Farias Brito. Em 1918, Jackson contraiu o vírus da gripe espanhola, tombando gravemente enfermo. Pouco depois, entre 1918 e 1919, converteu-se ao catolicismo. (RODRIGUES, 2002).

Ligado ao espiritualismo de Farias Brito⁴⁰⁹, a Carta de Dom Sebastião Leme o abalou, levando-o a travar uma intensa troca de correspondência com o bispo de Olinda. De acordo com Antônio Carlos Villaça, em uma das visitas de Dom Sebastião Leme ao Rio, Jackson o procurou e conversaram, e ao ser questionado quanto às dúvidas de Jackson sobre o sacramento da penitência, Dom Sebastião Leme respondeu: “não se confesse por ora” (VILLAÇA, 1975:86). Com isso “*ficaram amigos, para sempre*” (VILLAÇA, 1975:86, **grifo meu**).

Alceu Amoroso Lima (2001) deduz que foi o desprendimento de D. Sebastião Leme que conquistou a confiança de Jackson e o levou a conversão ao catolicismo em 1918. Premeditada ou não, a resposta de D. Sebastião Leme foi bem recebida por Jackson. Ao mesmo tempo não podemos deixar de registrar que o programa de Dom Sebastião Leme era o de restaurar a influência da Igreja Católica junto ao poder político. E que a proposta da neocristandade, liderada por Dom Sebastião Leme, tinha um dos seus pilares na ideia de que era preciso incutir na esfera cultural e política os valores do catolicismo; para isso os intelectuais eram atores principais. Dessa forma, a arregimentação de Jackson de Figueiredo faz parte de uma bem tecida teia entre eles, tanto que Jackson foi o principal soldado do projeto de Dom Sebastião Leme pelos dez anos seguintes, e que foi interrompida pela trágica e precoce morte do combatente leigo que pôs a termo a relação.

Dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo, amizade e restauração católica

O Brasil Católico – e poderia dizer, simplesmente, “O Brasil” – não tem o direito de esquecer os exemplos e os esforços de Jackson de Figueiredo. Gravar-lhe a fisionomia de homem e de apóstolo em número especial de *A Ordem*, a mim se me afigura obra de fé e patriotismo. E eu, como bispo e como amigo, aqui estou a aplaudi-la e abençoa-la. Querem ainda a contribuição do meu pobre pincel para o retrato do fundador do Centro Dom Vital e da *A Ordem*? Aí vai, pois, em traços sem colorido, o que dele pensa, não o amigo, que tão de perto o praticou, mas a autoridade Eclesiástica que o pôde conhecer nos recessos mais íntimos do coração.

⁴⁰⁹ Sobre Farias Brito.

Com as palavras acima, D. Sebastião Leme principia seu artigo de abertura da obra *In Memoriam*, produzida e publicada pelo Centro Dom Vital, por ocasião do primeiro ano do falecimento de Jackson, em 1929. O trecho é mais interessante pelo que silencia do que pelo que diz, isto é, a breve menção às relações de amizade entre os dois que, em sua opinião, não foi o que o levou a conhecer intimamente a Jackson, e sim a posição hierárquica. Isto indica que a amizade entre eles não pode ser entendida como amizade-fraternidade. Há uma alteridade, que aqui é própria ao catolicismo, que organizou tal relação. Como registra Antônio Carlos Villaça (1975: 100) antitéticos e complementares: “o Arcebispo era coração. Jackson era ímpeto. O Arcebispo era maleável. Jackson era bárbaro. O Arcebispo era um diplomata. Jackson acima de tudo era um violento. Mas como se compreenderam”.

Voltando ao texto post-mortem escrito por Dom Leme, destaca-se a cisão feita pelo autor da persona de Jackson. Há lá dois Jackson de Figueiredo: o público (o soldado de Cristo, como o chamava) é duro; o homem privado, o amigo, é meigo, doce e sensível. O uso de categorias antitéticas por Dom Sebastião Leme para definir a Jackson é uma estratégia de construção da persona de Jackson como Soldado. Importa relembrar que o texto foi escrito por ocasião das celebrações do primeiro ano de falecimento de Jackson, portanto, lê-se nele um esforço de controlar o legado e reforçar a construção da persona de Jackson como combatente de Cristo e deslocando o “amigo” para a intimidade, o familiar. Tal opinião fica evidente na passagem abaixo quando declara Dom Sebastião Leme:

E é desse ponto de vista, como católico, sincero, praticante e militante, que o nome de Jackson de Figueiredo ficará nas letras e na história brasileira. Em que pese à ação do jornalista brilhante e combativo, tenho para mim que foi, como servidor da Igreja, que Jackson de Figueiredo conseguiu fazer escola. Do polemista inteligente e fogoso raros serão os adeptos no campo da intelectualidade. Do causeur fertilíssimo, esteriopador vivaz e um tanto áspero dos homens e das cousas, só comentários de intimidade cultuarão a lembrança. Nem mesmo de sua alma feita de bondade e doçura, de sensibilidade infantil e meiguice angélica para o sofrimento alheio, serão muitos os que possam render testemunho. Do servidor da Igreja e do soldado de Jesus Cristo, desse, sim, é que não morrerá o exemplo (LEME, 1929:1-3).

Não há dúvida que a amizade entre os dois mais expressivos nomes da Igreja Católica no Brasil no período: dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo, animou tanto a fé individual como sustentou uma empreitada sem precedentes no catolicismo brasileiro. Casos emblemáticos foram a criação da revista *A Ordem* e a fundação do Centro Dom Vital, além constituição de uma numerosa rede de intelectuais que orbitaram e atuaram vigorosamente na cena pública brasileira. Como indica Leandro Garcia Rodrigues (2014: 1),

Neste momento, presenciava-se o nascimento de um “ideal militante de Catolicismo”, no qual as palavras de ordem eram as defesas apologéticas à religião e à doutrina da Igreja. Nesta perspectiva, um evento cultural foi fundamental na divulgação da intelectualidade católica: a criação da revista *A Ordem*, em 1921.

O Centro Dom Vital foi criado por Jackson de Figueiredo e um grupo de católicos em 1922 – ano significativo de experimentos na sociedade brasileira, como a Semana de Arte Moderna e a fundação do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e de comemoração, o Centenário da Independência. O Centro contou com o apoio de D. Sebastião Leme e, embora fosse uma associação civil, funcionava sob a supervisão das autoridades eclesiásticas. Sua finalidade era a “recatolização” da nossa intelectualidade, tendo como premissa o primado do espiritual ou o seu resgate. Para Carlos André Moura (2012: 34-35), a função do Centro Dom Vital era a de

disponibilizar um ambiente de debates de interesse da Igreja Católica, liderados por eclesiásticos e homens das letras das principais cidades do país. Suas atividades se dividiam entre palestras, formação de religiosos, organização de um espaço onde fosse possível encontrar publicações religiosas para a sociabilidade entre intelectuais católicos e realização de retiros para orientação espiritual, dentre outras atividades desenvolvidas em diversas cidades do Brasil.

Quase imediatamente o Centro Dom Vital tornou-se o espaço do *mainstream* do laicato católico. A primeira diretoria do Centro Dom Vital foi integrada por Jackson de Figueiredo (presidente), Hamilton Nogueira (vice-presidente), Perilo Gomes (secretário), José Vicente de Sousa (tesoureiro) e Vilhena de Moraes (bibliotecário). O primeiro assistente eclesiástico da associação foi o padre Leonel Franca. Entre seus primeiros membros figuravam Alexandre Correia, os doadores Durval de Moraes, Jônatas Serrano, Mário de Paulo Freitas e Alceu Amoroso Lima, além dos professores Leonardo von Acker e Lacerda de Almeida. Nestor Vítor, Tasso da Silveira, Andrade Murici, José Barreto e outros integrantes do grupo literário “A Festa” figuravam como colaboradores (DHBB, 2001).

A figura de Jackson dominava o Centro. Mas, sem a presença e o apoio de Dom Sebastião Leme as iniciativas de Jackson não teriam avançado. Sérgio Miceli (2001) defenderá que tais trajetórias nos revelam aspectos do recrutamento e das estratégias de arregimentação feitos pela Igreja Católica junto aos meios intelectuais brasileiros. Penso, porém, que não foi apenas isso. A criação do Centro Dom Vital é também consequência da formação de uma rede de amigos. É produto da amizade que se desenvolveu entre Dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo após 1917, e que resultou na conversão deste último para o catolicismo. Como dito acima, o fato que provocou a aproximação entre os dois foi a divulgação do documento lido por Dom Sebastião Leme, por ocasião da sua posse à frente da arquidiocese de Olinda em 1916, que citamos acima. Essa carta teve grande repercussão e provocou grande fascínio em Jackson de Figueiredo, já então um dos grandes nomes da intelectualidade brasileira. Declarou ele:

Não é de hoje que procuro mostrar o quanto julgo criminoso [...] o que se pode chamar a indiferença do clero e dos verdadeiros católicos brasileiros, silenciosos e acomodados. [...] Foi assim que não pude conter o aplauso humilde, mas sincero ao deparar com as palavras verdadeiramente extraordinárias, que o são na situação atual, as de um dos chefes do catolicismo brasileiro. (FIGUEIREDO, 1991: 40).

Talvez, tal como indica a literatura, o cuidado na corte a Jackson tenha sido resultado da personalidade de Dom Sebastião Leme. Mas, a estratégia de arregimentação não era novidade nos meios católicos. Na Europa, nas primeiras décadas do século XX, aconteceu uma avalanche de conversões de intelectuais e figuras destacadas da cultura em vários países. Na França, ocorreu uma primeira leva, no início do século XX, com as conversões de: “Léon Bloy, Péguy, o casal Maritain (Jacques e Raissa), Georges Bernanos, Charles Du Bos, Julien Green, Étienne Gilson, entre outros” (Carvalho, 2000:10). Na Inglaterra, os nomes principais foram Chesterton, Hillaire Belloc, Evelyn Waugh e Maurice Baring. Enquanto isso, na Alemanha, Max Scheler, Edith Stein, Peter Wust e Carl Schmitt foram os pensadores católicos mais em evidência. Todos estes escritores tinham como objetivo trazer as ideias católicas para o debate público das ideias, reforçando, assim, a estratégia da hierarquia católica (CARVALHO, 2000:10).

Com a conversão de Jackson, Dom Sebastião Leme trouxe para a seara católica um polemista, que muito pouco precisava fazer para personificar o “Soldado de Cristo”, como definiu Hamilton Nogueira. Não é surpresa, portanto, que Jackson seja retratado por Dom Sebastião Leme como “o homem providencial” que, como assinala Marcelo Timotheo da Costa, vindo das hostes dos infiéis poderia mostrar com mais iluminação as belezas do catolicismo, convertendo os gentios.

Com isso não quero dizer que Dom Sebastião Leme *antemão* tivesse clareza da importância que Jackson teria acabado tendo para o catolicismo brasileiro, embora a estratégia de recrutamento de intelectuais fosse parte de sua estratégia. Também não acredito que tudo se explique pela personalidade de Jackson. Penso que foi a relação de amizade entre eles que criou uma cumplicidade e comunhão de ideias própria aos laços de solidariedade no catolicismo brasileiro no início do século XX. E ainda que o projeto de neocristandade já anunciasse a trajetória da mudança para a institucionalização, Dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo estabeleceram antes de tudo uma relação de amizade que, por fim, transformou-se numa relação institucional.

Vale lembrar que Dom Sebastião Leme continuou à frente da arquidiocese de Olinda até 1921 estando, portanto, fisicamente distante de Jackson. A troca epistolar entre os dois foi a forma com que a relação de amizade foi sendo cosida e estruturando-se. Através das cartas, Jackson de Figueiredo e Dom Sebastião Leme estabeleceram um diálogo em que foram lapidando em projeto aquilo que os aproximara: uma práxis católica na Cidade.

Nesse período, Jackson manteve sua atuação os mesmos moldes pré-conversão. Foi só com a chegada de Dom Sebastião Leme no Rio que as ideias de Jackson tiveram apoio, e o Jackson, o “Soldado de Cristo”, ganhou corpo. Riolando Azzi (*apud* LIMA, 2001:80), em seus comentários à obra de Alceu Amoroso Lima sobre o Centro Dom Vital, considera a vinda de D. Sebastião Leme e o início da atividade de Jackson na esfera católica uma coincidência. Penso, ao contrário, que não há coincidência. Mas, uma ação calculada, produto da relação construída pelos dois por meio especialmente da troca epistolar, embora sem abdicar dos encontros pessoais.

Além disso, logo após assumir a administração efetiva da arquidiocese do Rio, Dom Sebastião Leme passou a implantar os mesmos processos de evangelização que aplicara em Pernambuco e

que estavam ancoradas em sua carta pastoral de 1916. Entre as muitas iniciativas de Dom Sebastião Leme, a organização dos leigos — inclusive intelectuais —, foi uma das mais importantes. É nesse contexto que em 1921 foi criada a revista *A Ordem* e, em 1922, o Centro Dom Vital⁴¹⁰ - ambos por iniciativa de Jackson e com o apoio e propaganda de Dom Sebastião Leme.

A fundação do Centro Dom Vital é um acontecimento de grande alcance religioso e social para o Brasil. Pedindo a N. Senhor que abençoe os esforços do Sr. Dr. Jackson de Figueiredo, o iniciador dessa grande obra, aprovamos os seus estatutos (Fernandes, 1989: 355).

Riolando Azzi (apud LIMA, 2001:80), em seus comentários à obra sobre o Centro Dom Vital escrita por Alceu Amoroso Lima, considera a vinda de Dom Sebastião Leme e o início da atividade de Jackson na esfera católica uma coincidência. Em muitos momentos, Dom Sebastião Leme reforçava a importância do Centro, de *A Ordem* e de Jackson de Figueiredo. Em um deles, durante o Primeiro Congresso Eucarístico Nacional com representantes de toda a Igreja Católica e de autoridades do governo, o arcebispo referiu-se ao Centro e coube a Jackson de Figueiredo discursar em saudação à imprensa (FERNANDES, 1989:375). A importância de Jackson de Figueiredo para o projeto de recatolização do país empreendida por Dom Sebastião Leme também alcança outras searas. Em 1923, após uma sugestão de Dom Sebastião Leme que Jackson de Figueiredo, resolveu candidatar-se à Academia Brasileira de Letras, desistindo antes da eleição quando ficou confirmado que seu concorreria contra João Luiz Alves, então ministro da Justiça. Voltaria a candidatar-se em 1925, concorrendo com Luiz Carlos Fonseca (eleito), Antonio Azeredo, Bastos Tigre e Hermes Fontes. O vencedor seria Luiz Carlos Fonseca, após 4 escrutínios sem vencedor, o que provocaria outra eleição, agora sem a candidatura de Jackson.

É preciso destacar que a amizade entre Jackson de Figueiredo e Dom Sebastião Leme, entretanto, não esteve livre de divergências. Uma delas foi quando o líder leigo comunicou ao Pastor que pensava em fundar um partido católico, em 1924, e sua sugestão foi rejeitada. Contudo, sua afinidade com Dom Sebastião Leme, inclusive política, lhe permitiu usar os veículos católicos do Centro e de *A Ordem* com desenvoltura nas lides político-partidárias. Isso aconteceu na campanha quando Jackson manifestou-se a favor da candidatura de Artur Bernardes. E a partir de 1925, quando tiveram lugar os debates da reforma constitucional. Dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo iniciaram intensa campanha em favor de “emendas religiosas” à Constituição. Essa campanha foi veiculada pelo Centro Dom Vital e pela revista *A Ordem*. As emendas propostas referiam-se à obrigatoriedade da instrução religiosa nas escolas públicas e ao reconhecimento da posição privilegiada da religião católica romana como a religião da maioria, o que equivaleria a seu reconhecimento como a religião oficial nacional. Contudo, nenhuma das duas emendas foi aprovada, tendo havido grande oposição por parte dos protestantes, maçons, agnósticos e outros grupos não católicos.

A diferença não abalou a relação. Em 1926, na querela de Jackson de Figueiredo com Carlos de Laet sobre o governo de Artur Bernardes, as críticas de Laet atingiram também a revista

⁴¹⁰ Essa entidade se tornou o principal centro intelectual do catolicismo brasileiro até 1941, quando foi criada a Pontifícia Universidade Católica (PUC), também no Rio de Janeiro.

A Ordem e o Centro Dom Vital. Em suas defesas, Jackson usou como argumento de autoridade o apoio de Dom Sebastião Leme, inclusive destacando o fato de que vinha sendo “ajudada” pelo arcebispo (FERNANDES, 1989:504). Em editorial de *A Ordem* em 1927, reafirmou a importância de Dom Sebastião Leme para a revista que foi “desde o início ajudada moral e materialmente pelo Sr. Dom Sebastião Leme” (FERNANDES, 1989:528).

A lealdade de Jackson às orientações de seu Pastor foi retribuída com a proteção de Dom Sebastião Leme. A assistência material e moral que, muitas vezes, manteve as atividades do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem* também operou na vida pessoal de Jackson e dos seus. São vários exemplos, especialmente após a sua morte abrupta, em 1928: 1ª) uma das versões sobre quem deu a notícia do trágico falecimento de Jackson à esposa afirma que o mensageiro foi Dom Sebastião Leme; 2ª) Dom Sebastião Leme assegurou a Jackson cerimônias funerárias dignas de chefes da Igreja Católica: seu velório ocorreu na Catedral Metropolitana e a missa de corpo presente foi celebrada pelo próprio D. Sebastião Leme; e 3ª) Dom Sebastião Leme participou da comissão que comprou a casa para a família de Jackson, e assegurou a seus filhos estudar gratuitamente em colégios católicos (FERNANDES, 1989:579-584).

Considerações finais

Há um consenso de que Dom Leme e Jackson foram presenças marcantes para o catolicismo brasileiro, pois, como defende Thomas Bruneau (1974), angariaram recursos materiais e simbólicos, ampliando assim a influência da Igreja. A relação entre ambos é largamente mencionada explorada sob outros matizes. Francisco Iglésias (1971), em um ensaio publicado e já clássico sobre Jackson, enfatizou o reacionarismo do pensamento e da ação conduzidas por Dom Leme e Jackson. Riolando Azzi ao tratar do Centro Dom Vital, o enquadra no projeto da neocristandade e afirma que “a preocupação fundamental de Jackson era atuar publicamente na reconstrução da sociedade brasileira, em moldes tradicionalistas, visando restabelecer os princípios de ordem e autoridade como supremos valores sociais” (AZZI, 1994: 115). Sem negar a fecundidade dessas abordagens, o nosso objetivo aqui será o de mostrar como a amizade entre dom Leme e Jackson de Figueiredo foi fundamental para o sucesso da empreitada de recristianização dos meios intelectuais brasileiros.

Tal empreitada valeu-se da amizade – aqui entendida em caráter político, tal qual foi ressaltado por Ortega (2000) – cujos vínculos se configuraram como relações de abertura ao outro. A análise das cartas, textos póstumos e comentários sobre a relação entre Dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo nos permite compreender deslocamentos a partir do ponto de vista do outro. Neste prisma, a amizade ocupa um espaço “agonístico”, no qual o acolhimento do outro, numa condição de não indiferença, possibilitou o colocar-se no lugar do outro, instaurando um pensar que busca um deslocamento de ideias e opiniões, que pode fazer emergir experiências inéditas. A amizade agiu, portanto, politicamente, na estrutura do

discurso de cada um dos seus sujeitos. Entretanto, Ortega (2000) e Vincent-Buffault (1996) mostram que, historicamente, o campo semântico da amizade pode restringir ou ampliar o espaço dessa vocação política da amizade.

No caso em tela, é possível dizer que a análise das correspondências e publicações de Dom Leme e Jackson revela que o forte laço de amizade que os unia estava subsumido à hierarquia, própria ao mundo católico. Esse ponto fica muito realçado na trajetória de Jackson. A amizade como um sistema de obrigações recíprocas modulou as relações entre Jackson de Figueiredo e Dom Sebastião Leme. Mas, a amizade entre eles não estabeleceu uma identificação tal que eliminasse a hierarquia e a noção de ordem. A liberdade nos escritos e na ação política de Jackson está submetida à ordem do catolicismo. A religião católica é o fio a conduzir as condutas humanas.

É compreensível, pois, que toda a ação pública tenha o entendimento de que a política deve também estar voltada para o objetivo último das ações humanas que é Deus. Com efeito, a política assim entendida se transforma na exteriorização da espiritualidade. Não é nem o contrato hobbesiano que os indivíduos fazem a fim de perpetuarem e protegerem suas vidas, nem uma moral diversa da cristã para os negócios do governo, como em Maquiavel. Assim, é claro que o reino da política é o domínio da moral. O que importa é a pureza de intenções e a coerência entre intenção e ação do resultado. Evidentemente, não se admite a separação do Estado e da religião, com a qual a tese liberal relega a religião ao domínio privado. É a religião, católica é claro, a bússola das ações humanas na polis.

Não é surpreendente concluir que a amizade entre Dom Sebastião Leme e Jackson de Figueiredo tenha sido sempre esteve marcada pela assimetria da posição hierárquica do Pastor para com o leigo. Foi tal assimetria, tanto como limite como sustentação, que orientou discursos e práxis de Jackson de Figueiredo, da revista *A Ordem* e do Centro Dom Vital na cena pública brasileira nos anos de 1920.

Referências bibliográficas

AZZI, Riolando – *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, (História do pensamento católico no Brasil; v.5), 1994.

BRUNEAU, Thomas. *Catolicismo Brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.

CARVALHO, Teresa Martins – *A Deus o que é de Deus*. *Revista História*. Lisboa, Portugal, Ano XXII (III série), dez/2000.

CÔRTEZ, Norma. Católicos e autoritários. Breves considerações sobre a sociologia de Alceu Amoroso Lima. Revista *Intellectus* – Ano I nº 1. Disponível em <http://www2.uerj.br/~intellectus>. Acesso em 30/06/2018.

COSTA, Marcelo Timotheo da – *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. Tese de Doutorado - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História. Rio de Janeiro, 2002.

_____. Caminhos Cruzados: notas para uma cartografia da intelectualidade católica brasileira contemporânea. In: XXX Encontro Anual da ANPOCS, 2006, Caxambu. Anais do XXX Encontro Anual da ANPOCS, 2006.

DICIONÁRIO HISTÓRICO-BIOGRÁFICO BRASILEIRO: PÓS 1930. ABREU, Alzira Alves de et alli (orgs.). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001.

ENCICLOPEDIA CATTOLICA, Tomo XII, col.724, Cidade do Vaticano, 1954, traduzido e citado em <http://www.lepanto.com.br/EstCurva.html> acesso em 13/3/2006.

FERNANDES, Cléa Alves de Figueiredo. *Jackson de Figueiredo: uma trajetória apaixonada*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

FIGUEIREDO, Jackson de. *Correspondência*. Rio de Janeiro: ABC, 1938. 230 p.

_____. 2ª ed. aum. Rio de Janeiro: Agir, 1945. 380 p.

_____. 3ª ed. aum. Rio de Janeiro: Agir, 1946. 444 p.

_____. *Correspondência: harmonia dos contrastes (1919-1928)*. Organização geral João Etienne Filho. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. il. 2 t. (Coleção Afrânio Peixoto, 18-19).

_____. In *Memoriam*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1929. p. 1-3.

IGLESIAS, Francisco. *História e ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

IGREJA CATÓLICA – *As encíclicas sociais de João XXIII: Mater et Magistra e Pacem in Terris*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1963.

KONSTAN, David. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus editora, 2005.

LEME, Sebastião (sac.). Jackson de Figueiredo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 113-119, jan./jun. 1929.

_____. _____. In: FIGUEIREDO, Jackson de. *In Memoriam*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1929. p. 1-3.

LIMA, Alceu Amoroso. *Notas para a História do Centro Dom Vital*. Introdução e comentário Riolando Azzi. Rio de Janeiro: Educam: Paulinas, 2001.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

MARTINA, Giacomo – *História da Igreja: de Lutero a nossos dias. Vol 4 – a era contemporânea*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1997.

MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MONTENEGRO, João Alfredo – *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972.

MOURA, Carlos André Silva de – “Restaurar todas as coisas em Cristo”: Dom Sebastião Leme e os diálogos com os intelectuais durante o movimento de recatolização no Brasil (1916-1942). In: *Intelectuais e militância católica no Brasil*, Cândido Moreira Rodrigues e Christiane Jalles de Paula (orgs). Cuiabá: EdUFMT, 2012.

MOURA, D. Odilão – O.S.B. *Idéias católicas no Brasil – direções do pensamento católico do Brasil no século XX*. São Paulo: Convívio, 1978.

NOGUEIRA, Hamilton – *Jackson de Figueiredo*. Rio de Janeiro: Hachette, Loyola, 2ª edição, 1976.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000

_____. *Genealogias da amizade*. Rio de Janeiro: Iluminuras, 2002.

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

PIERRARD, Pierre – *História da Igreja*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1983.

RODRIGUES, Cândido Moreira - *Tradição, autoridade e democracia: A Ordem uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*, Dissertação em História. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, 2002.

RODRIGUES, Leandro Garcia – A correspondência de Carlos Drummond de Andrade e Alceu Amoroso Lima. *Revista Brasileira* (Rio de Janeiro, 1941), v.79, p. 115-132, 2014. Disponível em <http://centrodomvital.com.br/a-correspondencia-de-carlos-drummond-de-andrade-e-alceu-amoroso-lima/>, acesso em 01/10/2018.

SIRINELLI, Jean-François – Intelectuais. IN. Remond, René – *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

TODARO, Margaret Patrice. *Pastors, prophets and politicians: a study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945*. Ann Arbor, Mich.: Xerox University Microfilms, 1975.

VELLOSO, Mônica Pimenta - *A Ordem; Uma Revista de Doutrina Política e Cultura Católica*. *Revista de Ciência Política*, Rio de Janeiro, v. 21, p. 117-159, 1978.

_____ - Entre o sonho e vigília: o tema da amizade na escrita modernista. *Tempo*, Niterói, v. 13, n. 26, p. 205-224, 2009. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042009000100011&lng=en&nrm=iso>. access on 02 Oct. 2018.

VILLAÇA, Antônio Carlos – *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1975.

VINCENT-BUFFAULT, Anne. - *Da Amizade. Uma História do Exercício da Amizade nos Séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

Igreja e intelectuais no Rio de Janeiro: o Centro Dom Vital e Alceu Amoroso Lima

Leandro Garcia Rodrigues (UFMG)

A ideia de organizar e promover o evento *Rio 450: a Igreja na Cidade* foi uma das mais importantes iniciativas na comemoração dos 450 anos do Rio de Janeiro, celebrado em 2015. Neste sentido, a Fundação Casa de Rui Barbosa abriu suas portas aos departamentos de História e Teologia da PUC-Rio, unidades acadêmicas que viabilizaram este histórico encontro. Pensar o papel do catolicismo no Rio de Janeiro é tarefa árdua e hercúlea, mas necessária e benéfica, já que na nossa identidade o catolicismo possui uma singular importância, difícil mesmo de ser mensurado e integralmente avaliado. A mim coube a apresentação de uma conferência homônima a este ensaio, na Mesa de título “A Igreja e a secularização do Estado (1890-1960)”. Foi uma bela experiência de intensa troca de saberes com diferentes pesquisadores que apresentaram o que há de mais atual nas investigações sobre esta temática.

Apresentei um pouco sobre a figura singular de Alceu Amoroso Lima e sua longa atuação no Centro Dom Vital (CDV), instituição pertencente à Arquidiocese do Rio de Janeiro, fundada por Jackson de Figueiredo, em 1922. Com a morte deste, em 1928, Alceu assumiu a direção do CDV, mudando um pouco o seu direcionamento ideológico, mas sempre atuando nas mais diferentes frentes do pensamento católico do seu tempo, tendo sempre por trás o controle e a direção da hierarquia eclesiástica, como bem propunha o projeto da Ação Católica. Este ensaio quer analisar esta relação, falando um pouco sobre a atuação da Arquidiocese carioca naquela época, nela inserindo a práxis de Alceu e de seus companheiros do Centro Dom Vital.

A Arquidiocese do Rio de Janeiro – Conservadorismo e Pensamento

Apesar de modesta, a produção intelectual católica dos anos 20 foi capaz de revelar alguns pensadores de grande envergadura, como é o caso de Jackson de Figueiredo, Sobral Pinto, Perilo Gomes, Hamilton Nogueira, Alcebíades Delamare e o próprio Alceu. Seus inspiradores estavam ao nível de um Joseph-Marie de Maistre, defensor da monarquia absolutista e da Igreja, e Louis Veuillot, representante do catolicismo conservador que atacava tanto a ciência quanto a ideia de liberdade. Jackson de Figueiredo logo se transformou em figura destacada no combate ao

Liberalismo, ao Modernismo e ao Comunismo na década de 20, aproximando-se politicamente das posições fascistas. O perigo de uma Revolução Comunista, depois da experiência russa de 1917, reforçou as posições reacionárias na Europa e no Brasil que, após a Primeira Grande Guerra, ganharam grandes reforços na ascensão dos fascistas, nazistas e outros grupos similares.

Ainda sem o envolvimento direto da alta hierarquia da Igreja, pensadores católicos conservadores como Jackson de Figueiredo e Plínio Corrêa de Oliveira promoveram as condições mais adequadas para que os grupos reacionários cerrassem fileiras contra o Comunismo, e também defendendo a Igreja contra os positivistas, maçons, espíritas, protestantes e evolucionistas. Essa é uma longa história da reação àqueles considerados inimigos do Catolicismo, começando pelo epicentro ideológico-conservador: a Arquidiocese do Rio de Janeiro e o seu então cardeal-arcebispo, Dom Sebastião Leme.

Nas primeiras décadas do século XX, a Arquidiocese carioca era a mais importante de todo o Brasil, principalmente pelo fato de que as decisões nela tomadas repercutiam em nível nacional com rapidez. Leve-se em consideração que o Rio de Janeiro era a capital federal, o que aproximava ainda mais a Arquidiocese do Rio à Presidência da República. Por esta razão, a Santa Sé nomeou, em 1905, o então arcebispo do Rio – D. Joaquim Arcoverde – o primeiro cardeal não apenas do Brasil, mas de toda a América Latina. Tal tradição de dialogar diretamente com as lideranças nacionais foi uma marca dos prelados da antiga Capital federal⁴¹¹. Com a morte de D. Arcoverde, ocorrida em 1930, ascendeu ao trono do Palácio São Joaquim Dom Sebastião Leme⁴¹², que naquele momento era arcebispo de Olinda e Recife.

Logo quando tomou posse da Sé carioca, Dom Leme foi prontamente nomeado Cardeal pelo papa Pio XI e exerceu uma considerável liderança na Igreja Católica do Brasil. Dom Leme era afinado com os meios romanos do poder eclesiástico, era amigo pessoal do Cardeal Eugênio Paccelli, futuro papa Pio XII, e comungava da missão que a chamada “neocristandade” (católicos convictos que defendiam a ortodoxia da Igreja) deveria exercer em todos os âmbitos da sociedade. É o próprio Tristão de Athayde quem o define:

Quanto a Dom Leme foi no seio do episcopado que assumiu o papel de precursor. [...] Como poucos, Dom Leme soube harmonizar idealismo e realismo, autoridade e tolerância. Tinha um senso agudo de como lidar com as pessoas, conhecendo suas qualidades, debilidades e fraquezas. [...] Desfrutava ainda de grande prestígio, dentro e fora da Igreja, coisa, aliás, de que não se envaidecia. [...] Mais tarde Dom Leme iria revelar suas inegáveis qualidades de político ao fundar a Liga Eleitoral Católica, vencendo inclusive resistências dentro do próprio clero, como foi o caso de um arcebispo da época, para quem ou se fazia a união da Igreja com o Estado ou não se fazia nada. Creio que posso afirmar ter sido Dom Leme um precursor no Brasil desse novo espírito do Catolicismo, fiel à Tradição e ao passado, mas voltado para o futuro. (Lima, 1973, p. 232)

⁴¹¹ A sede cardinalícia do Rio de Janeiro perdeu um pouco da sua força política com a transferência da capital federal para Brasília; todavia, as lideranças religiosas do Rio sempre tiveram grande diálogo com altas instâncias do poder político-temporal.

⁴¹² O Palácio São Joaquim é, ainda hoje, a residência oficial dos arcebispos do Rio de Janeiro.

Este aparente paradoxo entre manter a ortodoxia e vislumbrar o futuro será o drama vivido pelos diversos setores da Igreja, principalmente a partir do pontificado de Pio XII, de quem Dom Leme era fiel colaborador. O cardeal afirmava que o Brasil era um país tradicionalmente católico, mas apesar disso havia uma incompreensível e lamentável contradição: a influência pública do Catolicismo era quase nula. Não havia presença significativa dos católicos no campo de ação social, na política ou no mundo intelectual. Verifica-se que sendo a religião da maioria, o Catolicismo atingia relativamente pouco as lideranças do país⁴¹³. É o próprio Dom Leme quem afirma:

Na verdade, os católicos somos a maioria do Brasil, no entanto católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege, leigas são as nossas escolas, leigo o ensino, enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica. Somos uma maioria que não cumpre os deveres sociais. Obliterados em nossa consciência, os deveres religiosos e sociais, chegamos ao absurdo de formarmos uma grande força nacional, mas uma força que não atua e não influi, uma força inerte. Somos, pois, uma maioria ineficiente. Nossas trincheiras católicas estão sendo invadidas pelo inimigo. Espiritismo, Protestantismo, livre-pensamento, ódios sectários, Anarquismo, o respeito humano, a descrença, enfim, e o indiferentismo religioso penetram em nossos arraiais e cidades. Alerta, soldados de Cristo. Mas os soldados são poucos, os soldados jazem por terra, sonolentos, feridos de tédio, mortos de torpor. Eis chegado o momento das associações católicas. Elas que saiam no meio dos católicos que dormem, que saiam gritando: Camaradas, que fazeis? Dormis? Morreis? Levantai-vos... Jesus Cristo vos chama. Mortos, de pé! (apud Matos, 2003, p.48)

Uma palavra bem define este pontificado – *tensão*. Pio XII sobe ao Trono de Pedro juntamente com a Segunda Guerra e encontra uma Igreja profundamente dividida entre aqueles que queriam manter o *status quo* triunfal e inquestionável e aqueles que queriam algum tipo de renovação doutrinária e estrutural. Nem sempre este papa definia bem em qual das trincheiras ele se colocava, colaborando para uma série de interpretações errôneas acerca do seu Magistério. Segundo Marcelo Timotheo da Costa, os anos de governo de Pacelli

Foram dias, portanto, marcados pela tensão. Imagem reforçada pela atuação de Pio XII que, como já salientei, mesmo permitindo certos avanços (alguns notáveis para a época), presidiu substancial fechamento teológico-pastoral nos últimos anos do seu pontificado – comprometendo, inclusive, propostas de renovação anteriormente toleradas ou permitidas pela Santa Sé. É consenso entre os especialistas que, na primeira metade do século XX, apesar dos olhares atentos da hierarquia, vêm a lume importantes movimentos que, de uma maneira ou outra, semearam entre as hostes católicas princípios afinados com a modernidade. Refiro-me à “nova Teologia” e aos movimentos bíblico, litúrgico, de leigos e dos padres operários. (Costa, 2006, p.117)

⁴¹³ Daí a necessidade de uma forte e definitiva “revolução” no laicato, a fim de despertar neste o compromisso de transformação da sociedade civil. Infelizmente, com a avaliação histórica hodierna, percebemos que esta intenção foi direcionada à classe média e aos setores mais abastados da sociedade. Não houve uma pastoral de conjunto, como se verificou após o Concílio Vaticano II e as conferências episcopais latino-americanas, mas iniciativas claramente direcionadas às elites católicas de então, particularmente aos grupos formadores de opinião, tais como artistas, escritores, intelectuais, políticos etc.

No final dos anos 40, na França, havia um número aproximado de cem padres que eram operários, trabalhavam normalmente nas fábricas e eram assalariados. O objetivo deste grupo era aproximar-se, cada vez mais, do laicato operário para sentir suas mazelas *in locus*. Aos poucos, Roma repudiou-os publicamente, ameaçando-os de excomunhão caso não largassem definitivamente o trabalho assalariado; o pavor da Santa Sé era a possível “contaminação”, nestes padres, dos ideais comunistas tão comuns nos ambientes de trabalho. A bem da verdade, sabe-se que alguns destes padres realmente abandonaram o ministério sacerdotal para abraçar, integralmente, os projetos sociais com estes operários. Todavia, o medo de Roma pela regra realizou-se na exceção.

Por isso, a decisão final da Sagrada Congregação para o Clero se deu em 1953, proibindo definitivamente a atuação pastoral de tais sacerdotes. Tal fato despertou a ira dos meios católicos mais liberais e progressistas, especialmente os dominicanos franceses Yves Congar e Dominique Chenu, dois dos maiores teólogos católicos do século XX⁴¹⁴. Amoroso Lima teve grande interesse pelo fato, disseminando nos seus artigos e trabalhos o total apoio à causa dos padres operários, tanto que fez questão de conhecer pessoalmente os padres Congar e Chenu numa de suas viagens à França.

Voltando ao Rio de Janeiro de Dom Leme e Alceu, temos o cardeal ocupando a Arquidiocese de 1930 a 1942, quando de sua morte. Dom Leme se esforçava para consolidar a Ação Católica Brasileira (ACB). A Ação Católica (AC) foi, no mundo inteiro, um amplo trabalho da Igreja para reafirmar a autoridade da mesma, bem como sua eternidade e infalibilidade. Entretanto, tal atividade pastoral deveria ser feita com uma “nova mão de obra”: o laicato comprometido.

A AC foi idealizada pelo papa Pio XI através da encíclica *Mystici Corporis Christi*, de 1932, e seu objetivo é bem claro: “Constituída para auxiliar a Hierarquia - *adiumentum ad apostolatatum hierarchicum*, tem a Ação Católica por finalidade a dilatação do Reinado de Jesus Cristo, pois para isso foi instituída a Hierarquia Eclesiástica”⁴¹⁵. A Ação Católica desenvolveu-se através de mecanismos laicos bem definidos quanto ao seu lugar de atuação: a JUC (Juventude Universitária Católica), a JEC – nos meios estudantis secundaristas, a JOC – nos meios operários em geral, a JAC – nos ambientes agrários; e as já conhecidas congregações leigas: Pia União das Filhas de Maria, Apostolado da Oração, Legião de Maria, Vicentinos etc.

É bem clara a ideia de colaboração do leigo, porém sob a tutela da hierarquia que o governa e direciona. O início da “missão” de Alceu está diretamente ligado a este apelo da Igreja, já que ele atua diretamente nos meios da JUC e do Centro da Boa Imprensa (CBI), órgão de controle moral fundado por Frei Pedro Sinzig, que será amigo de Alceu a partir da conversão deste. Daí o caráter apologético dos textos e do direcionamento intelectual do nosso Tristão de Athayde nas décadas de 20 e 30.

⁴¹⁴ O convento dominicano de Saint Jacques, em Paris, era um dos centros de acolhimento e ação político-social dos padres operários, muitos destes, frades da família de São Domingos.

⁴¹⁵ Disponível no endereço: <http://www.pliniocorreadeoliveira.info>

Uma importante associação leiga criada neste momento foi o DNIRI - Departamento Nacional de Imprensa, Rádio e Informação. A Ação Católica Brasileira (ACB) confiava ao DNIRI a incumbência de organizar uma rede de diários e periódicos católicos que pudessem envolver todo o território nacional a serviço da Igreja e da Pátria. Acompanhando esse mesmo raciocínio, o DNCT: Departamento Nacional de Cinema e Teatro foi sugerido para que se pudesse proclamar de maneira eficiente e com urgência no país a “Legião da Decência”, que segundo os membros da ACB era relevante em diversas nações, censurando as iniciativas que difundiam ideias perniciosas à moral católica.

Finalmente, de igual importância estratégica para a ACB, era a implantação do DNDFM: Departamento Nacional de Defesa da Fé e da Moral. Na sua atuação, este departamento devia receber assistência e auxílio dos demais departamentos e de toda a Ação Católica Brasileira, isto é, era dele que provinham e para ele convergiam todas as grandes ações da ACB com a finalidade de garantir que os princípios espirituais básicos da instituição fossem coletivamente respeitados.

A importância da Arquidiocese do Rio se explica: foi através dela que toda a Ação Católica Brasileira se desenvolveu, pois foi necessária uma série de diálogos e negociações com os governos civis para que os trabalhos religiosos se estruturassem⁴¹⁶. Confirmando essa tendência ao promoverem alianças tácitas, o Cardeal Dom Sebastião Leme, considerado o chefe-supremo da Igreja Católica no Brasil e o presidente Getúlio Vargas “oficializaram” o mútuo apoio Igreja-Estado, proclamando a força do Catolicismo no país, do qual, aliás, se valeria o novo regime político em muitas ocasiões para justificar suas ações contrárias aos grupos considerados inimigos da Pátria, da moral e da ordem e que, portanto, eram também inimigos da Igreja. De acordo com Henrique Matos, tal fórmula de cooperação era bem simples:

A ordem cristã e a ordem e a instabilidade do Estado Novo eram praticamente idênticas. A Igreja parecia, além do mais, integrada no trabalho social do Estado populista. Ocasionalmente, o Estado utilizava e financiava as estruturas sociais ou educativas da Igreja, e a Igreja servia-se das estruturas do Estado (escolas públicas, institutos militares) para sua obra pastoral. (Matos, 2003, p.84)

Se olharmos para o nosso passado político, sabemos que quando a República foi proclamada no Brasil, uma série de transformações político-religiosas teve início em âmbito nacional. Em 7 de janeiro de 1890 foi decretada a separação entre Igreja e Estado. A República acabou com o Padroado⁴¹⁷, reconheceu o caráter laico do Estado e garantiu a liberdade religiosa.

⁴¹⁶ Levemos em consideração a imensa quantidade de instituições de caridade que surgiram naquele momento, como asilos, orfanatos e outros centros filantrópicos, muitos dos quais a partir de doação de prédios e terrenos por parte dos governos civis, por isso a tessitura de inúmeros acordos entre Igreja e Estado.

⁴¹⁷ O padroado consistia numa complexa relação de poder e autoridade exercidos pelo Estado em relação à Igreja. Desde a época do Brasil Colônia, era o soberano (português ou brasileiro) quem definia as principais ações do mundo eclesial, como nomeações de padres e bispos, construção de igrejas e capelas e inúmeros benefícios ao clero; este não podia questionar as ações do Estado. A Igreja Católica, embora súdita do poder temporal, beneficiava-se de tal regime por ser considerada a religião oficial do Brasil, sendo proibida a liberdade religiosa no território nacional.

Em regime de pluralismo religioso e sem a tutela estatal, as associações leigas, editoras e paróquias passaram a editar jornais e revistas para combater a circulação de ideias anarquistas, comunistas e protestantes.

Para os mais reacionários, o regime republicano tal como foi implantado no Brasil, era a síntese de um pensamento anti-religioso que se espalhava por todo o Ocidente. O Positivismo exagerado que configurou as ideologias da República Velha era percebido nas diferentes variantes da vida pública e da nova ordem social e religiosa. O século XX teve início com fortes embates ideológicos entre republicanos e simpatizantes do antigo regime monárquico. A Igreja se dividia: certos setores mais liberais viam com certo otimismo tal separação, já que a mesma dava liberdade ao clero de atuar da maneira como melhor lhe convinha, especialmente no trabalho de evangelização.

Entretanto, a outra ala mais conservadora se concentrava na classe média alta e tinha um forte intuito de restaurar o antigo regime, uma vez que o mesmo dava certas seguranças às instituições católicas, isto sem dizer que a partir do final do século XIX algumas denominações protestantes chegaram legalmente ao Brasil, dada a liberdade religiosa oferecida pela República. A respeito de tal fato, o historiador dominicano Oscar Lustosa oferece certas ideias:

O grande propósito da corrente católica conservadora em favor da Restauração da monarquia no Brasil concentrava-se em criar um clima de aversão e hostilidade ao regime republicano. Os partidários do conservadorismo monárquico timbravam em enfatizar a sua fragilidade política, as carências econômicas e, sobretudo, o “ateísmo social”, vigente nos textos legais. Ultramontanos⁴¹⁸ por opção, não cediam um palmo de terreno às ideias políticas liberais e nelas viam a fonte de desagregação da sociedade cristã. (Lustosa, 1993, p.25)

Os católicos afirmavam que o regime republicano estava totalmente afastado de Deus e, dada a importância do Catolicismo na História do Brasil, tal sistema se mostrava desacreditado por natureza e fadado à descrença e à desconfiança. Em 1925, o papa Pio XI publicou a encíclica *Quas Primas*, na qual afirmou que “por estarem separados miseravelmente de Deus e de Jesus Cristo é que os homens caíram, da felicidade de outros tempos, nos abismos dos males atuais” (Pio XI, 1925, p.3). É neste grande abismo que a mentalidade católica brasileira se via naquele momento, um imenso quantitativo que não tinha peso de decisão e influência proporcionais. Num dos seus inúmeros discursos publicados nos jornais da época, afirma Dom Leme:

Felizmente, os mentores da República começam a capacitar-se de que a honestidade do ideal democrático lhes impõe o dever de não fechar ouvidos aos clamores da alma religiosa do povo. Que se não desviem deste caminho. É o único que corresponde aos interesses superiores

⁴¹⁸ O termo designa, especialmente no Catolicismo francês, os fiéis que atribuem ao papa um importante papel na direção da fé e do comportamento do homem. Na Idade Média, o termo era utilizado quando se elegia um papa não italiano (“além dos montes”). Ao longo dos séculos XIX e XX, o termo “ultramontanismo” apareceu como uma reação ao mundo moderno e como a opção por uma orientação política desenvolvida pela Igreja, marcada pelo centralismo romano, um fechamento sobre si mesma e uma recusa ao contato com as diversas ideias e correntes ideológicas da contemporaneidade.

da pátria. É o único que pode salvar o Brasil. Ou os governantes tomam conhecimento da alma e da consciência do povo, acabando de vez com esse laicismo obsoleto que teima em ignorar os valores espirituais, ou o Brasil será o eldorado eterno da politicagem de nomes que digladiarem no circo em que a alma da pátria é a única vítima a ser estraçalhada. (*apud* Matos, 2003, p.59)

Finalmente, o Estado brasileiro passou a ouvir as vozes que vinham dos púlpitos, especialmente aquelas do Rio de Janeiro. Tal fato se desencadeou a partir do governo Arthur Bernardes (1922-1926). O ano em que teve início o governo deste presidente mineiro e católico é emblemático: 1922 presenciou a Semana de Arte Moderna, o centenário da Independência, a fundação do Partido Comunista Brasileiro, a Revolta do Forte de Copacabana e a criação de inúmeros sindicatos, principalmente em São Paulo. Todos estes eventos prediziam os ares diferentes daquele momento histórico, especialmente caracterizado por um certo sentimento de anarquia político-cultural.

As primeiras décadas do século XX também presenciaram o soerguimento da Igreja Católica no Brasil, com a criação de inúmeras dioceses, a definição do trabalho missionário, o cuidado com a formação clerical e um verdadeiro “agito” no laicato através dos inúmeros congressos e manifestações apoteóticas da fé, com estádios e praças lotados para as celebrações de missas campais que atraíam milhares de pessoas.

Toda essa movimentação não passou incólume pelo governo brasileiro, este via na Igreja uma possibilidade de reorganização política do próprio Estado através de uma cooperação mútua. Afinal, estamos falando de uma força moral e religiosa que, segundo o próprio governo reconhecia, unia e sensibilizava a quase totalidade da nação. Por que ignorar tal atuação religiosa? Neste sentido, o governo de Arthur Bernardes foi enfático na reaproximação dos poderes temporal e religioso.

Isto se deu através de diversos encontros, jantares, festas e homenagens concedidas pelo presidente ao então arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Joaquim Arcoverde e a Dom Leme, seu bispo coadjutor (auxiliar) a partir de 1921⁴¹⁹. Segundo alguns jornais da época, era mais fácil encontrar o cardeal no Palácio do Catete do que no Palácio São Joaquim, e junto dele um séquito de lideranças, políticos, empresários, escritores e intelectuais católicos, principalmente Félix Pacheco, então ministro das Relações Exteriores, poeta e membro da Academia Brasileira de Letras.

Bernardes solicitou de forma explícita a colaboração da Igreja para conter a onda revolucionária que se espalhava em diversos setores da sociedade, principalmente na Educação. Ou seja, o governo é vítima das suas próprias políticas educacionais: incentivou o Positivismo de forma exacerbada e neste momento não via outra saída senão “recristianizar” as escolas e institutos de

⁴¹⁹ Dom Leme chegou ao Rio de Janeiro em 1921 para auxiliar Dom Joaquim Arcoverde que estava idoso e doente; todavia, a morte do velho cardeal somente se deu em 1930, quando Dom Leme assumiu a Arquidiocese do Rio até 1942.

formação; foi quando se falou do ensino religioso na educação pública, um verdadeiro atentado aos ideais positivistas da República laica. A instituição eclesiástica se torna, desta maneira, um instrumento eficaz para (re)moralizar o país e restabelecer a ordem e a autoridade.

A articulação entre a Arquidiocese do Rio e o governo varguista foi intensa, tendo Alceu Amoroso Lima como mediador entre as duas instâncias. A problemática em torno da Educação se mostrava bem complexa, não eram apenas as novas escolas protestantes que preocupavam a Igreja Católica, mas também o ensino leigo privado através de certos estabelecimentos particulares que não tinham qualquer orientação religiosa. Em 1932 foi lançado o *Manifesto Pioneiro da Escola Nova*, assinado por inúmeros educadores, dentre os quais Heitor Lyra, Fernando Azevedo, Anísio Teixeira e Cecília Meireles. Segundo Riolando Azzi, as principais reivindicações deste documento foram:

A consideração do aluno como elemento participante de sua própria formação cultural, através do estímulo à pesquisa; substituição do método memorizador por uma valorização do raciocínio e da imaginação; ênfase na cultura científica, considerada mais útil e necessária para a sociedade urbana e industrial em formação; ação do Estado em favor da democratização do ensino. (Azzi, 2008, p.306)

A Igreja viu estas propostas com um considerável receio, pois as mesmas contradiziam diretamente o projeto eclesiástico de (re)sacralização da sociedade, no qual o ensino religioso deveria ocupar um lugar de destaque. Foi neste momento que teve início a articulação de Amoroso Lima e do Padre Leonel Franca⁴²⁰ junto às instâncias do poder federal, principalmente do Ministério da Educação. Para Amoroso Lima, “Só a aliança do Estado com a Igreja Católica e com a família pode dar à nossa instrução pública a base da realidade nacional, de universidade cultural e de espiritualidade cristã que o laicismo desastroso lhe roubou.” (Lima, 1939, p.19).

Outra fórmula bem simples: recatolicizando o ensino seria possível, nas gerações futuras, construir um Estado teocrático católico, cujo trinômio de sustentação ideológica seria orquestrado pela Igreja, pelo Estado e pela família. Tal intenção se mostra totalmente descabida, principalmente porque as lideranças católicas tinham dois parâmetros: a época do padroado (o Brasil Colônia, quando a Igreja era suprema no Brasil) e a Idade Média, quando o teocentrismo e a romanização eram os principais valores ocidentais.

Por isso, a intelectualidade católica, apoiada pela hierarquia, começou a articular um nome que atendesse aos interesses da instituição, alguém de confiança que pudesse reagir contra as inúmeras iniciativas que ameaçavam o projeto da neocristandade brasileira: este nome foi Gustavo Capanema. Dos diversos colaboradores de Vargas, vários eram gaúchos de tendências

⁴²⁰ A respeito do Pe. Leonel Franca, lembra Odilão Moura: “Conquistou, no seu tempo, o coração e as inteligências dos contemporâneos, católicos e não católicos. Só com o pronunciar de seu nome, impunha-se respeito e veneração. Onde estivesse trazia sempre ‘a maior glória de Deus’. Atuou o Padre Franca multiforme e eficientemente nos meios culturais brasileiros. Diretor espiritual de universitários e intelectuais, estes encontravam nele o orientador prudente e sábio.” (Moura, 1978, p.139). Lembremos que foi do Pe. Franca que Alceu recebeu a Eucaristia, em 1928, marcando de forma simbólica o seu retorno ao seio da Igreja.

claramente positivistas e contrários à Igreja. Minas Gerais sempre teve um Catolicismo de tendência e expressão coloniais, com um povo arraigado das tradições religiosas, o que se verificava também na classe dominante.

Todavia, um outro político mineiro além de Capanema se sobressaiu neste momento: Francisco Campos. Ambos consideravam o suporte da instituição eclesiástica um fator decisivo para evitar mudanças radicais na ordem social. Segundo John Wirth, “a geração política de Francisco Campos e Gustavo Capanema estava mais solidária às causas da Igreja do que seus pais, de pensamento mais livre” (Wirth, 1982, p.180). Ambos vinham de uma experiência mineira de educação bastante conservadora, já que na década de 20 o governo daquele estado iniciou uma série de mudanças educacionais que obrigou o retorno do ensino religioso confessional às escolas públicas, bem como a criação de cartilhas e livros de caráter dogmático e apologético. Na opinião de Simon Schwartzman,

Capanema assumiu o Ministério da Educação e Saúde em 1934 como parte de acordo geral que então se estabelecera entre a Igreja e o regime de Vargas, proposto anos antes por Francisco Campos. [...] Era homem de confiança da Igreja e encarregado de levar à frente seu projeto educacional e pedagógico. (Schwartzman, 2000, p.48)

Homem forte de Vargas, Capanema manteve um intenso contato com os artistas e intelectuais da época, principalmente os modernistas. Amoroso Lima o conheceu em 1933 por intermédio de Carlos Drummond de Andrade e logo se tornaram amigos, dados os interesses de Alceu no que dizia respeito às políticas educacionais brasileiras. Alguns anos depois, Alceu foi convidado pelo ministro para dirigir a Universidade do Distrito Federal, posterior Universidade do Brasil. Numa carta a Mário Casassanta, Alceu afirma:

Creio que uma orientação fascista, como teve o movimento legionário em boa hora iniciado pelo Capanema, pelo Campos, por você, pelos novos mineiros, só pode ser útil a Minas e ao Brasil, se mantiver o primado da inteligência como meio de defesa da supremacia da Fé. De outro modo, através do hegelianismo, do primado da razão, continuaremos apenas no evolucionismo, no relativismo que provocam o ceticismo e que uma nacionalidade como a nossa, sem estrutura certa, sem ideais definidos, sem unidade geográfica e sem critério político, poderá ser o nosso desastre definitivo. (*apud* Schwartzman, 2000, p.65)

A alusão a uma “orientação fascista” se justifica, uma vez que o regime de Mussolini era bem visto por diversos setores católicos por associar desenvolvimentismo, nacionalismo forte e a adoção do Catolicismo como religião oficial da Itália, a ponto de o *Duce* ter criado o Estado da Igreja, isto é, o Vaticano, através do Tratado do Latrão (1929). Essas experiências políticas no Brasil receberam o apoio explícito das autoridades eclesiásticas. Efetivamente, a ênfase dada pelo Estado varguista à ordem, ao patriotismo e ao anticomunismo coincidia com o ideário católico da época, inspirado no modelo italiano⁴²¹.

⁴²¹ Em discurso de 08-01-1923 homenageando Felício dos Santos, fundador do jornal católico *A União*, Alcebiades Delamare parafraseou as palavras programáticas de Mussolini quando do seu discurso de tomada do poder e

Do outro lado das opiniões, estavam aqueles que defendiam com veemência uma prática educacional totalmente afastada do incenso clerical. A reação do grupo escolanovista foi muito forte, usando os mesmos mecanismos de sempre: a Imprensa e algumas associações educativas. O principal embate se deu na fundação da Universidade do Distrito Federal (UDF), em 1935, e o principal articulador desta corrente foi o seu primeiro reitor, Anísio Teixeira. Segundo ele,

Muitos julgaram que a universidade poderia existir no Brasil, não para libertar, mas para escravizar. Não para fazer marchar, mas para deter a vida. Conhecemos todos a linguagem deste reacionarismo. [...] Dedicada à cultura e à liberdade, a Universidade do Distrito Federal nasce sob o signo sagrado, que a fará trabalhar e lutar por um Brasil de amanhã, fiel às grandes tradições liberais e humanas do Brasil de ontem (*apud Azzi, 2008, p.313*).

Interessante esclarecer que tais educadores faziam questão de professar o Catolicismo como sua religião, sua formação humana, mas eram completamente avessos à ideia de uma “educação católica”. O próprio Anísio Teixeira não escondia de ninguém sua sólida formação escolar e humana adquirida quando foi aluno do colégio e da faculdade dos padres jesuítas, em Salvador. Não precisa dizer que a reação do grupo ligado a Alceu foi imediata, este mesmo tratou logo de escrever a Capanema se mostrando indignado com os rumos iniciais da Universidade:

A recente fundação de uma universidade municipal com a nomeação de certos diretores de faculdades que não escondem suas ideias e pregação comunistas foi a gota d’água que fez transbordar a grande inquietação dos católicos. Para onde iremos, por este caminho? Consentirá o governo em que, à sua revelia mas sob a sua proteção, se prepare uma nova geração inteiramente impregnada dos sentimentos mais contrários à verdadeira tradição do Brasil, e aos verdadeiros ideais de uma sociedade sadia? É importante organizar a Educação e entregar os postos de responsabilidade neste setor importantíssimo a homens de toda a confiança moral e capacidade técnica (e não a socialistas como o diretor do Departamento Municipal de Educação⁴²²) – tudo são tarefas de um governo que deve levar adiante imediata e infatigavelmente, pois delas dependem a instabilidade das instituições e da paz social. (*apud Azzi, 2008, p.314*)

Capanema se viu numa difícil situação: conciliar os dois polos inteiramente contrários que se digladiavam na política educacional federal. Ele tinha por Alceu uma grande consideração, uma verdadeira dívida, pois foi por intermédio de Amoroso Lima e Dom Leme (em 1934) que Getúlio Vargas escolheu Capanema para o Ministério da Educação, fato este de que o ministro nunca mais se esquecerá em relação ao velho Alceu, chamando-o de “meu eterno conselheiro”. Em 1937, com o endurecimento do regime de Vargas e as constantes pressões da Arquidiocese do Rio, Capanema destituiu Anísio Teixeira da reitoria da UDF e a entregou a Amoroso Lima.

início do regime fascista: “A Itália deve a sua vitalidade ao Catolicismo que, com seus preceitos de renúncia, de penitência, de sacrifício, de asceticismo, leva os homens ao combate das suas paixões. Graças a ele, podemos nós, italianos, conservar o pleno vigor espiritual. A nova Itália será a campeã do Catolicismo, que é a mais sublime das religiões.” (*apud Matos, 2003, p. 95*)

⁴²² Trata-se de Anísio Teixeira.

Na dificuldade de administrar tal instituição já impregnada de valores, currículos e profissionais contrários à Igreja, Alceu inicia o seu processo de extinção, que se deu de forma definitiva em 1939. Em carta a Capanema, Mário de Andrade lamentou e censurou o fechamento daquela universidade. Segundo o autor de *Macunaíma*, a UDF era “o único lugar de ensino mais livre, mais moderno, mais pesquisador que nos sobrava no Brasil” (*apud Azzi, 2008, p.314*). Era o lado dogmático e inflexível de Alceu que entrava em cena mais uma vez, seguido da sua capacidade ímpar de negociação e articulação⁴²³.

A solução encontrada foi fundar uma nova instituição, a Universidade do Brasil (UB), atual UFRJ, e tal fato ocorreu no mesmo ano de 1939. Alceu deu uma nova cartada reacionária exigindo que os antigos professores da UDF não fossem readmitidos, bem como os alunos também não poderiam ser (re)matriculados. Em carta aberta ao *Jornal do Comércio*, Fernando de Azevedo declarava que “Amoroso Lima no seu culto pela ordem, pela disciplina e pela hierarquia representa o que há de mais conservador no pensamento nacional” (*apud Azzi, 2008, p.316*).

Alceu teve total liberdade nos rumos desta nova empreitada do governo varguista, recebendo vários elogios por parte da Presidência da República. Em carta a George Dumas, Capanema expõe as limitações de Alceu para a contratação de professores e demais profissionais para esta universidade: “A faculdade vai ficar sob a direção do Sr. Alceu Amoroso Lima, católico, amigo de Jacques Maritain. Daí não encontrar eu boa acolhida para nomes que sejam conhecidos por suas tendências opostas à Igreja ou dela divergentes” (*apud Azzi, 2008, p.315*).

Percebe-se um certo tom inoperante do Ministério da Educação quanto à atuação de Amoroso Lima, lembremos que o principal fator em jogo era o bom equilíbrio dos interesses do Estado Novo com a Igreja. Uma demonstração clara disso é que em janeiro deste mesmo ano, no dia de São Sebastião, padroeiro do Rio de Janeiro, o Cardeal Leme celebrou uma gigantesca missa na Praia do Russel, na Glória, tendo uma imensa bandeira brasileira como cenário montado atrás do altar-mor. O símbolo nacional estava ladeado pela bandeira do Vaticano e pelo brasão da Arquidiocese carioca, numa explícita demonstração de união e compromissos mútuos entre as três instâncias. Na primeira fila dos participantes estavam o próprio Vargas, sua família e todo o seu ministério constituído.

Com a redemocratização brasileira a partir de 1946, ficou bem difícil a condução deste projeto de sacralização do ensino universitário federal. Já afastado por vontade própria da reitoria da Universidade do Brasil, Alceu empreendeu juntamente com o Pe. Leonel Franca uma nova missão – a criação da PUC-Rio, antigo sonho de Dom Leme, já falecido naquela época. A respeito deste feito, afirma Odilão Moura:

Em 1932, Dom Leme fundou o Instituto Católico de Estudos Superiores, com cursos de Teologia, Filosofia e Sociologia, sob a direção de Heráclito Fontoura Sobral Pinto (1893-

⁴²³ Ainda hoje, esta decisão de Alceu não foi esquecida nos meios acadêmicos brasileiros. Infelizmente, em alguns setores da Universidade, permaneceu a figura deste “primeiro Alceu”: conservador, reacionário e não muito aberto ao diálogo, daí a sua atitude frente à problemática progressista da UDF. Décadas depois, no seu livro *Memórias Improvisadas*, Alceu confessa abertamente o arrependimento em relação a esta sua atitude inflexível do passado.

1991). Foi o embrião da futura Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Em fins de 1939, criou-se a Comissão Organizadora responsável pelo encaminhamento de uma Universidade Católica. Padre Leonel Franca e Alceu Amoroso Lima iniciaram os trabalhos preparatórios. No dia 15 de março de 1941, foram instalados oficialmente os novos cursos. Segundo a aspiração de Dom Leme, a Universidade seria um grande instrumento, através do qual a Igreja poderia formar uma mentalidade cristã na sociedade brasileira. Esta foi sua última grande realização como arcebispo do Rio de Janeiro. (Moura, 1978, p.138)

Anos depois, o próprio Alceu reconheceu o exagero da sua atuação junto à extinção da UDF e à criação da UB: “Se fiz restrições à criação da Universidade do Distrito Federal, foi ainda sob a influência desse unilateralismo católico. Minhas restrições provinham de partir essa criação de um grupo imbuído do mesmo espírito escolanovista dos pioneiros de 1931” (Lima, 1975, p.228). É o tempo como provocador de mudanças e narrador das diferentes trajetórias ideológicas.

O Centro Dom Vital e Alceu Amoroso Lima

De todas as instituições brasileiras de promoção da cultura católica, na primeira metade do século passado, o Centro Dom Vital (CDV) do Rio de Janeiro foi a mais importante, cuja atuação político-religiosa se estendeu a todo o país.

Num dos tantos encontros com as lideranças católicas, o presidente Getúlio Vargas reafirmou “a importância da colaboração constante das nossas autoridades eclesiásticas com o governo do país, auxiliando a manutenção da ordem e promovendo o progresso nacional” (Matos, 2003, p.52). Vê-se claramente a associação entre Catolicismo e patriotismo que configurará politicamente os próximos anos.

Como uma espécie de contrapartida religiosa é interessante lembrar que, à parte dos eventos considerados não-religiosos, vanguardistas e apóstatas do ano de 1922, este também foi marcado pela construção do Cristo Redentor, pela fundação do Centro Dom Vital e pela organização do Congresso Eucarístico do Rio de Janeiro, demonstração bem clara de que os diálogos entre os palácios do Catete e São Joaquim caminhavam “de vento em popa”!⁴²⁴ O bom relacionamento da Igreja com o Estado Novo foi um marco. Segundo Henrique Matos,

A Revolução de 1930 ocorreu sem derramamento de sangue graças à intervenção pessoal do Cardeal Leme, quando foi deposto o Presidente Washington Luís (em outubro de 1930). Recém chegado da Europa onde, em Roma, fora investido da dignidade cardinalícia, Dom

⁴²⁴ Lembremos que tais eventos, especialmente a construção do Cristo Redentor, contou com financiamentos privados (doações) e estatais. O próprio Cardeal Arcoverde afirmou que o Cristo no alto do Corcovado era o “coração do Brasil”.

Leme conseguiu convencer o presidente da inutilidade de resistir às forças revolucionárias, encontrando assim uma solução pacífica para o conflito. Getúlio ficaria eternamente grato ao cardeal-arcebispo por esse gesto humanitário que, afinal de contas, favorecera o prestígio do próprio Vargas. (Matos, 2003, p. 70)

É comum a reprodução em livros de uma fotografia que alude a tal acontecimento, o Cardeal Leme deixando o Palácio do Catete no automóvel da presidência da República ao lado do presidente deposto. Isto demonstra a envergadura político-religiosa que a Igreja assumia naquela época, e que seria reforçada através de diferentes concordatas ao longo do regime varguista. Entretanto, para que tal prestígio se confirmasse, era necessária a adesão cada vez maior da sua força secular – os leigos.

A estratégia de mobilização católica na década de 1930 dirigiu-se preferencialmente à classe média, com a qual a Igreja arregimentou fortes laços de cooperação. As mulheres – que nesta época já se manifestavam publicamente e iniciavam sua emancipação social –, alguns empresários e principalmente os intelectuais formavam e preenchiam as trincheiras ideológicas a favor dos interesses eclesiais. Neste momento, presenciava-se o nascimento de um ideal militante de Catolicismo, no qual as palavras de ordem eram defesas apologéticas à religião e à doutrina da Igreja, bem como ao magistério clerical da sua hierarquia. Não bastava ser católico apenas no nome, nas estatísticas, o momentourgia uma ação mais sólida e contumaz do laicato comprometido, como bem atesta Domício Telles:

Católicos indiferentes eram vistos como um perigo para a própria Igreja. Consideravam-nos “falsos fiéis” e até inimigos! Aliás, em todo canto era comum ver adversários que ameaçavam a integridade da religião. Por isso, estabelecia-se: a ninguém é lícito recusar a espada que a religião oferece aos seus soldados nesta fase crítica que atravessa a nacionalidade. Mister é aceitá-la e manejá-la com destreza e vigor; é obrigação indeclinável dos verdadeiros católicos. (Telles, 1936, p.4)

Essa Igreja combativa vai ser sentida principalmente nos intelectuais e pensadores igualmente apologéticos, verdadeiros “soldados de Cristo”, como gostavam de se auto-denominar. Por isso, os católicos “mornos” não interessavam, o momento era de “lançar as redes para águas mais profundas”, como ordenou o próprio Jesus no Evangelho. Neste contexto, as “águas mais profundas” estavam nas editoras, na imprensa, no mundo universitário, nos cafés, enfim, na vivência ordinária da sociedade.

Como fruto intelectual deste momento, surgiu o Centro Dom Vital⁴²⁵, órgão oficial da Arquidiocese carioca e de crucial importância para a projeção do pensamento Católico

⁴²⁵ Os fundadores do Centro Dom Vital foram: Jackson de Figueiredo, Plínio Corrêa de Oliveira, Hamilton Nogueira, Sobral Pinto, Perilo Gomes, Arlindo Vieira e Jônatas Serrano. Os principais integrantes do Patrianovismo, além de Arlindo Veiga dos Santos, eram: Antônio Paim Vieira, Jackson de Figueiredo, Paulo Dutra da Silva, Joaquim Dutra da Silva, Paulo Sawaya, Aguinaldo Ramos, Carlos Prado, Salathiel Campos, Sebastião Pazano, José Carlos Ataliba Nogueira, Oscar Amarante, Manoel Marcondes Rezende e Ernesto Pereira Lopes. Esses monarquistas tinham como herdeiro do trono brasileiro D. Pedro Henrique Afonso Felipe Maria de Orleans e Bragança. Há

Conservador naquele momento. Homenageando um dos bispos que lutaram contra a maçonaria no segundo reinado, causando atritos que ficaram conhecidos como a Questão Religiosa, o Centro foi fundado em 1922, por Jackson de Figueiredo, congregados marianos e patrianovistas⁴²⁶. Um ano antes ocorrera o lançamento da revista *A Ordem*⁴²⁷, que divulgava o pensamento desses intelectuais. Como lembra Hamilton Nogueira, um dos fundadores deste periódico:

Em agosto de 1921, Jackson convidou um pequeno número para encontrar-se com ele no Café Gaúcho, situado na rua Rodrigo Silva, esquina da rua São José. Lá chegamos à hora marcada, numa noite desse mesmo mês; além de Jackson, estavam presentes Perilo Gomes, Durval de Moraes, José Vicente e eu. Disse então o nosso amigo: ‘Não é possível trabalharmos para a Igreja se não dispusermos de um jornal para expormos as nossas ideias’. Não tínhamos capital. Ele então sugeriu que cada um de nós concorresse mensalmente, com uma pequena quantia. Estava assim lançada *A Ordem*. (Nogueira *apud* Azzi, 2003, p. 49-50)

Tal revista foi idealizada por Jackson de Figueiredo e pelo Cardeal Leme, que classificou o periódico “a maior afirmação da inteligência cristã no Brasil” (*apud* Matos, 2003, p.100), sendo amplamente distribuída pelo país através de assinaturas e também por distribuição avulsa. Os organizadores trataram de conseguir colaboradores nos principais estados, estes divulgavam e vendiam a revista nos seus respectivos círculos. Riolando Azzi explica o porquê do nome *A Ordem*:

A palavra Ordem evoca o lema da República, Ordem e Progresso, estampado na bandeira brasileira, de sabor positivista. Em face dos movimentos revolucionários que começam a se manifestar, os católicos, sob a liderança de Jackson de Figueiredo, levantam a bandeira da Ordem. A religião deve constituir um elemento de ordem na nação, em face dos movimentos considerados anárquicos. (Azzi, 1977, p.63)

Fica bem claro o teor reacionário na escolha do nome para aquela revista que, sem dúvidas, foi o principal veículo de circulação dos ideais católicos brasileiros e até universais, uma vez que este periódico possuía vários correspondentes e colunistas de outros países. Era uma espécie de “diário oficial”, de leitura obrigatória mesmo para aqueles que discordavam da ideologia eclesíastica, uma vez que seus articulistas eram de forte calibre intelectual nos meios acadêmicos brasileiro e francês. O próprio Alceu reconhece o valor de *A Ordem*: “Este apostolado intelectual é dos mais necessários e urgentes para salvar os espíritos do naufrágio agnóstico, materialista, cético e encaminhá-los para os braços da Igreja, onde vão ter todos os que procuram sinceramente a verdade”. (Lima *apud* Matos, 2003, p.101)

razões para acreditar que Plínio Corrêa de Oliveira tenha sido o grande representante de Dom Sebastião Leme na Constituinte de 1934, já que fora eleito com maciça votação dos meios católicos.

⁴²⁶ O movimento Pátria Nova era liderado por católicos monarquistas, antiliberais e nacionalistas que além de lançarem a *Revista da Ação Imperial Patrianovista Brasileira*, em 1928, sob a direção de Arlindo Veiga dos Santos, fundaram naquele mesmo ano o Centro Monarquista de Cultura Social e Política Pátria Nova sendo transformado, em 1932, no movimento Ação Imperial Patrianovista Brasileira, que pretendia fundar o Terceiro Reinado no país.

⁴²⁷ Quando assumiu a direção do Centro Dom Vital, logo após a morte de Jackson de Figueiredo, Alceu também se tornou o redator-chefe desta revista.

O Centro Dom Vital tomou a dianteira do movimento católico leigo em todo o país. Seus líderes organizaram a Confederação Nacional da Imprensa Católica e geraram o embrião das Universidades Católicas em todo o país, principalmente da PUC do Rio. Lançada pelo Centro, a Ação Universitária Católica apareceu em 1930, no Rio de Janeiro. Foi através da produção acadêmica dos seus membros que muitos bispos promoveram suas concepções teológico-pastorais sobre a família, educação, política e ordem social, procurando meios e articulações para que tais assuntos entrassem na legislação brasileira ou, pelo menos, fossem discutidos.

Vale lembrar que o CDV do Rio de Janeiro foi a “célula mater” de uma instituição que se espalhou por todo o Brasil, abrindo filiais em diversas cidades e estados, tais como: Juiz de Fora (MG), São João del Rei (MG), Cataguases (MG), Belo Horizonte (MG), Poços de Caldas (MG), São Paulo (SP), Niterói (RJ), Maceió (AL), Natal (RN), Aracaju (SE) e outras. Como se pode perceber, Minas Gerais foi o estado no qual o CDV mais se espalhou e atuou.

A Liga Eleitoral Católica – LEC, outra organização forjada pelos militantes do Dom Vital, garantiu a presença de um respeitável contingente católico na Assembleia Constituinte de 1934, destacando-se Plínio Correa de Oliveira, fundador da futura organização Tradição, Família e Propriedade – TFP, grande divulgadora do pensamento conservador católico a partir dos anos 60, da qual Alceu foi simpatizante na sua fundação, mas depois afastou-se em razão do seu alto grau de conservadorismo. Segundo depoimento do próprio Alceu,

a Liga Eleitoral Católica não era um partido, mas um movimento de ideias. Como era, em outro plano, a Ação Católica. Interessado a fundo no Catolicismo social, escrevi por essa época uma série de artigos em A Ordem. Estes artigos, hoje incluídos no meu livro Indicações Políticas, foram tomados como sendo uma adesão de minha parte ao Integralismo, o que era absolutamente falso. (Lima, 1974, p.151)

O Centro Dom Vital seduziu os intelectuais que, sem dúvida, simpatizavam com um nacionalismo de caráter conservador que vinha sendo apresentado no bojo das transformações políticas do pós 30. Esse nacionalismo também se fez presente até na Semana de Arte Moderna de 1922, tendo em Menotti Del Picchia um dos seus maiores representantes. Novamente, é Riolando Azzi que esclarece a respeito do nome deste Centro de pesquisa:

O nome Dom Vital lembra o caráter combativo do bispo de Pernambuco na defesa dos direitos da Igreja contra as pretensões do regalismo imperial e contra o poder da maçonaria. A Restauração Católica será implantada mediante a apologia da fé contra o liberalismo, o positivismo e o protestantismo. (Azzi, 1977, p.63)

Nesta perspectiva, o pensamento de Jackson de Figueiredo se apoiava na ideia de que a nação somente sobreviveria se a religião fosse sua base, considerando que esta era a alma da Pátria e que a verdade religiosa era a única capaz de manter a unidade social da nacionalidade, ideologia esta totalmente de acordo com os rumos que a Igreja Universal vinha tomando desde o pontificado de Leão XIII. Tal pensamento era combativo e ideologicamente armado, como ficou claro até mesmo na escolha do nome Dom Vital. Segundo o que atestou Alceu, “o Centro Dom Vital, na

mente de Jackson, desde a sua fundação em 1922, estava implicitamente ligado a uma intenção política: a de defender o princípio de autoridade” (Lima, 2001, p.69). Esta autoridade vinha daquela Igreja que, desde os primórdios, sempre foi chamada de “a esposa de Cristo”. Riolando Azzi dá algumas informações acerca do início do Centro:

A primeira fase, dirigida por Jackson, é de intenso envolvimento político, assumindo esse jornalista católico a defesa intransigente do governo estabelecido e reagindo fortemente contra as pretensões revolucionárias do movimento tenentista. Sob esse aspecto, mantinha-se coerente com a própria orientação da hierarquia eclesiástica. (Azzi, 2003, p.13)

Durante a década de 20 (após sua conversão) e início dos anos 30, Alceu manteve fidelidade aos princípios de Jackson que nortearam a ideologia do Centro⁴²⁸. Inicialmente, opôs-se à Revolução de 30, considerando que a mesma era a consequência de um pensamento essencialmente liberal: “obra da Constituição sem Deus, da escola sem Deus, da família sem Deus” (*A Ordem*, outubro de 1930). Entretanto, como já demonstrado, o mesmo Alceu se valeu do regime varguista a partir dos acordos deste com a Igreja.

Após a morte de Jackson, ocorrida tragicamente em 1928, Alceu assumiu a direção do Centro Dom Vital até a morte de Dom Leme, ocorrida em 1942. A atuação de Alceu representou o que havia de mais significativo no pensamento católico tradicionalista, participando assiduamente da vida cultural e política do país naquele momento. Para Marcelo Timotheo da Costa, a atuação de Alceu estava completamente em acordo com os rumos da Igreja carioca e romana:

Já durante o pontificado de Pio XI, foi associada ao movimento leigo a tarefa de empreender a ligação entre a Igreja e o século – visto como hostil aos ideais católicos. Mais que uma “ponte”, dado o espírito beligerante prevalente na hierarquia, tratava-se de estabelecer na sociedade moderna, através do laicato, uma “cabeça-de-ponte” que viabilizasse a conquista desta pela Igreja. Vem daí a imagem do leigo como alguém que, subordinado à hierarquia, contribuiria na cristianização do século. (Costa, 2006, p.128)

Esse “espírito beligerante” foi vivido nos diversos cantos do Brasil, com uma maior concentração no Rio de Janeiro, capital federal e palco de grandes acontecimentos de ordem político-sócio-cultural que repercutiram na maneira de “ser Igreja”, de “servir ao Evangelho”, como muitos afirmavam. Por isso a necessidade de elucidar o protagonismo da Sé carioca nesta época: a atuação do Cardeal Leme e dos seus colaboradores mais diretos excedeu o terreno puramente espiritual e pastoral, estendendo-se aos mais diferentes âmbitos culturais – desde

⁴²⁸ Num interessante artigo homenageando os vinte e cinco anos da morte de Jackson, Amoroso Lima fornece um curioso aspecto literário do fundador do Centro Dom Vital: “Jackson foi violentamente contrário ao movimento modernista de sua geração. Hoje o movimento já foi há muito ultrapassado e até melancolicamente julgado pelo maior dos seus precursores, Mário de Andrade. E, no entanto, tudo o que há de melhor nas letras brasileiras passou pelo Modernismo ou veio dele. O antimodernismo de Jackson, acidental, embora perfeitamente lógico, na sua obra, deve também ser explicado aos moços não como outro aspecto de saudosismo, mas como uma ligação, um pouco violenta, com o seu ‘horror ao artificial’, ao insincero, ao desordenado, ao mundano, ao ‘revolucionário’.” (In *A Ordem*, novembro de 1953)

a censura propriamente dita feita ora pela Arquidiocese, ora pelo Ministério da Justiça – até a participação e militância direta dos intelectuais católicos nas diferentes associações oficiais como a Academia Brasileira de Letras, a Associação Brasileira de Imprensa, o Pen Club, a Associação Brasileira de Escritores, a Sociedade Felipe d’Oliveira e, obviamente, o Centro Dom Vital. Para o Cardeal, a mais importante de todas era a ABL. É o próprio Alceu quem lembra:

Quem me levou à Academia foi, sem dúvida, Dom Sebastião Leme, de quem me havia aproximado e a quem aliás só conhecera no dia seguinte à morte de Jackson. [...] Dez anos mais tarde, entretanto, já deslocado o eixo de minha vida, da literatura para outros domínios do Espírito, alterava-se o problema. [...] Alguns companheiros de geração, entretanto, como Mário de Andrade, julgavam que minha definição religiosa tinha deliberadamente sacrificado o crítico. Não tinha razão, a meu ver, quanto ao exercício da minha liberdade de pensamento e da minha isenção de julgamento. [...] É que Mário tinha do Catolicismo uma concepção reacionária. Esta a razão que o levaria a dizer-me em carta: Se eu fosse católico... eu era sectário, eu não compreendia o meu adversário senão convertido aos pés de Deus ou destruído por mim aos meus pés. Foi esta concepção deformada do Catolicismo que o levou a considerar minha convicção religiosa incompatível com o exercício da crítica literária. [...] Em 1934, por morte do poeta Luís Carlos, me pedia Dom Leme, então empenhado na penetração dos leigos católicos em todas as instituições sociais e culturais – que reconsiderasse meu preconceito antiacadêmico e me candidatasse. Para não desgostá-lo e depois de alguma resistência, resolvi aceder. (Lima, 1974, p.101-102)

Tais atitudes de parte significativa da intelectualidade carioca contribuíram, como se sabe, para redefinir os rumos do próprio Modernismo no Rio de Janeiro, especialmente em profundo contraste com os demais projetos de modernidade espalhados pelo Brasil, principalmente a proposta hegemônica de São Paulo. Foi um conjunto de práticas intelectuais que redefiniram o movimento na então capital federal. Entretanto, dada a complexidade de tal assunto, o mesmo será melhor desenvolvido num outro momento desta pesquisa.

A figura de Alceu Amoroso Lima foi fundamental em todo este processo de renovação do catolicismo brasileiro. Em torno da sua figura, orbitaram vários nomes da nossa intelectualidade – católica ou não –, já que ao CDV se deslocaram vários intelectuais de diferentes matrizes ideológicas. Importante ressaltar isso: o CDV, sob a presidência de Alceu, abrigou a discussão e o debate de ideias e pensamento, inclusive aqueles de direção mais progressista para a época, como algumas correntes marxistas. Alceu afirmava, constantemente, que o maior dom do ser humano é a liberdade; inclusive, liberdade para pensar e agir de forma heterodoxa.

Vale lembrar a decisiva atuação de Tristão e de outros pensadores católicos nesta fase da nossa vida cultural, todos em profunda sintonia com os “sinais dos tempos” profetizados pela Igreja através da sua ortodoxia. Em nenhum momento desta primeira fase da sua trajetória de pensador católico, Alceu desobedeceu às orientações da hierarquia eclesiástica, sempre confirmando e defendendo as mesmas.

Com o passar do tempo, a partir do final dos anos 50, o próprio Alceu mudou muito ideologicamente, abrindo-se mais ao diálogo e se tornando uma das principais vozes contrárias ao Regime Militar instaurado, no Brasil, em 1964. Foi um grande entusiasta das mudanças doutrinárias e pastorais trazidas pelo Concílio Vaticano II e pelas conferências episcopais latino-americanas. Com toda esta mudança, chocou-se frontalmente com os setores conservadores do catolicismo brasileiro. O próprio Centro Dom Vital, neste momento, nem de longe possuía a importância que teve nos anos 20 e 30, restando-lhe apenas um passado de lembranças e arquivos. Mas isto é um outro momento desta História, um outro Tristão de Athayde.

Referências bibliográficas

A ORDEM. Órgão do Centro Vital. Rio de Janeiro, vol. XLIII, 1950.

A ORDEM. Órgão do Centro Dom Vital. Jul./dez., 1930, p. 76-7.

A ORDEM. Órgão do Centro Dom Vital, número especial, 1979.

ANDRADE, Mário de. *Aspectos da Literatura Brasileira*. São Paulo: Livraria Martins Editora S.A., 1972.

_____. *Mário de Andrade escreve Cartas a Alceu, Meyer e Outros*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1968.

ASSIS, Machado de & NABUCO, Joaquim. *Correspondência*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbooks, 2003.

ATHAYDE, Tristão de & MOTA, Lourenço Dantas. *Diálogos*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

AZZI, Riolando. *História da Igreja no Brasil – Terceira Época 1930-1964*. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. “O Início da Restauração Católica no Brasil: 1920-1930”. In: *Síntese*. NF 4, n. 10, 1977.

_____. *Os Pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003.

BANDEIRA, Marina. *A Igreja Católica na Virada da Questão Social (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Educam/Vozes, 2000.

- BARBOSA, Francisco de Assis. *Intelectuais na Encruzilhada – Correspondência de Alceu Amoroso Lima e Antônio de Alcântara Machado (1927-1933)*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2001.
- BOLETIM DA REVISTA DO CLERO da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Nossa Senhora da Paz, ano 45, agosto, 2008.
- BROCA, Brito. *A Vida Literária no Brasil 1900*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora/Academia Brasileira de Letras, 2004.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Nacional, 1976.
- CASASANTA, Mário. *O Poder do Veto*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1938.
- COSTA, Lígia Militz da. *Felippe D'Oliveira*. Porto Alegre: Letras Rio-Grandenses, 1989.
- COSTA, Marcelo Thimoteo da. *Um Itinerário no Século – Mudança, Disciplina e Ação em Alceu de Amoroso Lima*. São Paulo: Editora PUC Rio/Loyola, 2006.
- COUTINHO, Afrânio. *A Literatura no Brasil – Era Modernista*. São Paulo: Global Editora, 1997.
- _____. *Tristão de Athayde, o Crítico*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1980.
- DOCUMENTOS DE PIO X E DE BENTO XV (1903-1922). Coleção Documentos da Igreja. São Paulo: Paulus, 2003.
- D'OLIVEIRA, Felipe. *Obra Completa*. Porto Alegre: UFSM, 1990.
- EULÁLIO, Alexandre. “Em Torno de uma Carta”. In: CALIL, Carlos Augusto & BOAVENTURA, Maria Eugênia.(org.). *Livro Involuntário: Literatura, História, Matéria & Modernidade*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1993.
- FERNANDES, Cléa Alves de Figueiredo. *Jackson de Figueiredo – Uma Trajetória Apaixonada*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- GOMES, Ângela de Castro. *Essa Gente do Rio... – Modernismo e Nacionalismo*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1999.
- GOMES, Perilo. *Ensaio de Crítica Doutrinária*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1923.
- INDEX Librorum Prohibitorum. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1940.

- ISNARD, Dom Clemente. *Dom Martinho*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1999.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Affonso Arinos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1922.
- _____. *A Estética Literária e o Crítico*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954.
- _____. *A Experiência Reacionária*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- _____. *Cartas do Pai – De Alceu Amoroso Lima para sua filha Madre Teresa*. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Sales, 2006.
- _____. *Cartas Inéditas de Alceu Amoroso Lima*. São José dos Campos: UNIVAP, 1993.
- _____. *Estudos – Segunda Série*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- _____. *Estudos – Quinta Série (1930-1931)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.
- _____. *Memorando dos 90*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1984.
- _____. *Memórias Improvisadas – Diálogos com Medeiros Lima*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *Notas para a História do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam/ Paulinas, 2001.
- _____. *Primeiros Estudos*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1948.
- _____. *Tudo é Mistério*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- LIMA, Alceu Amoroso & FIGUEIREDO, Jackson de. *Correspondência – Harmonia de Contrastes, Tomos I e II*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A Presença da Igreja no Brasil – História e Problemas 1500-1968*. São Paulo: Editora Giro, 1977.
- _____. *Os Bispos do Brasil e a Imprensa*. São Paulo: Loyola/ CEPEHIB, 1993.
- LYRA, Helena Cavalcanti de et alii. *História de Revistas e Jornais Literários*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1995.

- MARITAIN, Jacques. *Religião e Cultura*. Rio de Janeiro: Atlântica, 1945.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja – de Lutero a Nossos Dias*. São Paulo: Loyola, 1997.
- MARTINS, Wilson. *A Crítica Literária no Brasil*, volume 1. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2002.
- MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História – 500 anos de Presença da Igreja Católica no Brasil*, Tomo 3 – Período Republicano e Atualidade. São Paulo: Paulinas, 2003.
- MONTELLO, Josué. *O Modernismo na Academia – Testemunhos e Documentos*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1994.
- MOURA, Dom Odilon. *Ideias Católicas no Brasil: Direções do Pensamento Católico do Brasil no Século XX*. São Paulo: Convívio, 1978.
- NITRINI, Sandra. *Literatura Comparada: História, Teoria e Crítica*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- NOGUEIRA, Hamilton. *Jackson de Figueiredo*. São Paulo: Loyola, 1976.
- PAIVA, Aparecida. *A Voz do Veto – A Censura Católica à Leitura de Romances*. Belo Horizonte, Autêntica, 1997.
- RAUSCH, Thomas. *O Catolicismo na Aurora do Terceiro Milênio*. São Paulo: Loyola, 2000.
- RENAULT, Delso. *A Vida Brasileira no Final do Século XIX: Visão Sócio-cultural e Política de 1890 a 1901*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.
- _____. *O Dia a Dia no Rio de Janeiro Segundo os Jornais (1870-1889)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem – Uma Revista de Intelectuais Católicos 1934-1945*. São Paulo: Autêntica/FAPESP, 2005.
- SALES, Cardeal Dom Eugênio de Araújo. “O Passado e o Presente da Igreja”. In: *Boletim da Revista do Clero da Arquidiocese do Rio de Janeiro*, ano 45, Agosto. Rio de Janeiro: Editora Nossa Senhora da Paz, 2008.
- SCHWARTZMAN, Simon et alii. *Tempos de Capanema*. Rio de Janeiro: FGV / Paz e Terra, 2000.
- SENNA, Homero. *República das Letras – Entrevistas com 20 Grandes Escritores Brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

SINZIG, Pedro. *Através dos Romances: Guia para as Consciências*. Petrópolis: Vozes, 1923.

_____. *Não Desanimar*. Petrópolis: vozes, 1925.

SOARES, Lucila. *Rua do Ouvidor 110 – Uma História da Livraria José Olympio*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/José Olympio Editora, 2008.

TELES, Gilberto Mendonça. *Tristão de Athayde – Teoria, Crítica e História Literária*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1980.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *Modernismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1996.

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

A segunda-feira das almas

Monique Augras (PUC-Rio)

“L'évêque confirme que c'était bien le lundi et non un autre jour de la semaine.” Jean Gobi (1300-1350), apud M. A. Polo de Beaulieu (1998: 1206).

Toda segunda-feira, as igrejas da cidade do Rio de Janeiro recebem uma multidão de devotos que chegam para oferecer velas e orações endereçadas às almas do purgatório. Não se trata de *sufrágios*, ou seja, das práticas instituídas pela Igreja católica com a finalidade de ajudar as almas sofredoras a chegarem mais rapidamente ao paraíso. Muito pelo contrário, as preces dos devotos são dirigidas às almas, vistas como mediadoras particularmente eficazes no encaminhamento dos seus pedidos. Necessitadas de ajuda elas próprias, podem entender os males que os afligem e, sem dúvida, vão se interessar pelos seus problemas.

No decorrer de uma pesquisa dedicada à investigação do modo como devotos se relacionavam com seus santos prediletos (CNPq 52.1279/97-6), realizada com meus alunos da PUC-Rio, descobrimos que, ao lado de uma categoria de santos considerados como particularmente eficientes em ajudar as pessoas em tempos de crise, havia outros intercessores igualmente competentes, designados sob o nome genérico de “as almas”. Com o apoio do CNPq, demos início a um segundo projeto, *Socorro urgente: das almas benditas aos santos da crise*, focado na procura do pronto atendimento pelos poderosos do além, e levado a efeito nos anos de 2000 a 2003⁴²⁹.

Assim como na pesquisa precedente, a investigação consistiu basicamente em trabalho de campo, com freqüentação sistemática dos lugares de culto, observação do comportamento dos devotos, e realização de pequenas entrevistas dos mesmos. As mesmas igrejas do centro da cidade ofereciam um cenário privilegiado para o recolhimento de informações: N. S. do Rosário, N. S. da Lampadosa, Santo Elesbão e Santa Ifigênia, N. S. da Conceição e Boa Morte, N. S. do Terço, São Gonçalo Garcia e São Jorge, São Francisco de Paula, Santíssimo Sacramento, Santa

⁴²⁹ Tal como o anterior, o projeto recebeu uma bolsa de produtividade em pesquisa, bem como bolsas de iniciação científica destinadas a alunos do curso de Psicologia da PUC-Rio: Bruno Abifadel, Fernanda Pereira da Silva, Heloísa Micheletti, e Raviv Rosenkviat. Além deles, muitos alunos não bolsistas tomaram parte no trabalho de campo: Ana Beatriz Fonseca, Adriana Sampaio, Andrea Barbosa da Silva, Carla Panetti, Daniela Rodenbach, Daniele Salomão, Dulcinea de Souza, José Doriberto de Freitas, Lorena Richter, Maria de Fátima Amorim, Maurício Guedes, e Renata Del Caro Daniel. Vários deles, nos quais muito me orgulho de ter inoculado o vírus da pesquisa, enveredaram depois pela pós-graduação, mestrado e doutorado, no Brasil e no exterior. É muito gratificante ter podido contar com colaboradores daquele quilate.

Rita... Algumas já se destacavam pelo grande comparecimento de devotos às segundas-feiras, a tal ponto que muita gente costumava se referir à igreja da Lampadosa como “igreja das almas”.

É claro que, até por facilidade de acesso, os nossos estudantes não deixaram de investigar igrejas da Zona Sul, onde a maioria reside: N. S. de Copacabana, N. S. da Paz, em Ipanema, São Judas Tadeus, em Laranjeiras, N. S. da Glória do Largo do Machado, sem falar da igreja de Santa Terezinha, em Botafogo, na entrada do Túnel Velho, onde chama a atenção dos transeuntes com o brilho intenso de centenas de velas.

Na verdade, costumamos entrar em todas as igrejas com que nós deparávamos em nossas andanças pela cidade do Rio de Janeiro. E vimos que, em todo lugar, acendem-se velas para as almas. Inclusive nos cemitérios, onde se reza pela salvação dos defuntos, mas onde, de modo sutil, a presença delas pode ser evocada. Conforme nos disse um zelador do cemitério São João Batista, apontando para o Cruzeiro central, rodeado por flores e caixas de velas⁴³⁰, “é aqui que *as moças moram*”...

A solidariedade entre vivos e mortos

Nos primeiros séculos do cristianismo, a superação das antigas crenças e dos rituais delas decorrentes não se processou de modo linear nem harmonioso. Tudo aquilo que se relacionava com a morte, fonte das mais profundas angústias da existência humana, levaria muito tempo para se desvincular dos procedimentos tradicionais. Ramsay Mc Mullen (1998: 155) chega a afirmar que “por séculos, o culto pagão dos mortos foi um elemento constante do cristianismo”⁴³¹. Para sepultar os seus, os cristãos costumavam aproveitar sarcófagos antigos... Por outro lado, a persistência de práticas não cristãs até mesmo dentro das igrejas nos permite observar, junto com McMullen, que “o triunfo da Igreja não residiu na obliteração, mas sim, na mais ampla integração, e na assimilação” (ibid.: 217).

No caso do culto aos mortos, a reinterpretação dos rituais não cristãos para integrá-los entre os rituais cristãos parece ter sido facilitada pela doutrina do “corpo místico” que, ao estabelecer um *continuum* entre todos os cristãos, vivos e mortos, assegura a permanência das relações entre eles. “Durante os primeiros séculos cristãos, a *solidariedade e o socorro mútuo entre fiéis vivos e mortos* foram sublinhados por Orígenes e Basílio de Cesárea” (Delumeau, 2000: 452, grifo meu). Essa reciprocidade fica evidente na importância atribuída a uma categoria peculiar de defuntos: os santos do paraíso. Eram “gente como a gente”, e viraram modelos e guias. Por assim dizer, eles estão na primeira linha para ajudarem os vivos. Acrescenta Jean Delumeau (ibid.) que os santos

⁴³⁰ Em princípio, é proibido acender velas nos cemitérios, daí a presença de caixas em volta do Cruzeiro central. Mas, longe dos olhares dos vigilantes...

⁴³¹ Todas as citações de textos em francês foram traduzidas por mim.

“lutam para os vivos, junto com eles”, e que “as almas dos falecidos tomam parte nas assembléias litúrgicas”. Vivos e mortos estão indissolavelmente ligados.

Aos poucos, a Igreja foi estipulando dias consagrados a celebração dos mortos cristãos, primeiro os mártires, e depois todos os santos, quando o papa Gregório IV fixou a data de 1 de novembro, “quando já acabaram as colheitas de cereais e as vindimas”, segundo Jacopo da Varazze (Voragine, 1967: 313).

Finalmente, por volta de 1030, Odilon, abade do mosteiro de Cluny, que gozava de grande prestígio em toda a cristandade, instituiu a celebração da *Festa dos mortos* – o nosso “dia de finados” – em 2 de novembro. Colocados logo depois dos santos, os defuntos comuns apontavam para o caminho necessário à salvação.

Isso posto, qual seria o percurso das almas daqueles cristãos? Para onde iriam aqueles que, durante a vida, não foram suficientemente bons para ir direto ao paraíso, nem tão maus que merecessem o inferno? A idéia de existir algum lugar destinado à *purgação* das faltas cometidas, até que a alma se pudesse redimir, foi se delineando aos poucos. Em um livro já clássico, o medievalista francês Jacques Le Goff reconstituiu as etapas que levaram a Igreja católica a instaurar o dogma da existência do purgatório. Aquilo que chamou de “sistema do purgatório” acabou por triunfar no século XIII. Mais tarde, porém, o dogma foi rejeitado pela Reforma. O purgatório permanece uma questão interna do catolicismo romano, cujos teólogos foram unânimes em recomendar o uso dos sufrágios para encurtar os sofrimentos das almas que lá estariam.

O *Dictionnaire de Théologie Catholique* (1941, t. XIV: 2735-6) define o verbete “sufrágio” como designando o conjunto “das piedosas intervenções dos fiéis vivos, santos sacrifícios da missa, orações, esmolas e outros ofícios de piedade em benefício de outros fiéis e, *particularmente, para alívio e libertação das almas do purgatório*” (grifo meu). Os sufrágios implicam a totalidade da comunidade católica. Até mesmo quando um devoto oferece uma prece para a alma de um seu conhecido, não faz isso de modo individual, mas, ainda que se encontre só naquele momento, ele está atuando como um dos elos na corrente das orações proferidas pela Igreja.

Vale dizer: os sufrágios só fazem sentido dentro do quadro eclesial. A Igreja não se reduz a sua organização institucional, mas é constituída pela totalidade de seus membros, vivos e mortos, santos ou não, presentes na terra, no purgatório ou no paraíso, ontem, hoje, e amanhã⁴³². A representação vertical e hierarquizada da Igreja é substituída por uma estrutura em forma de rede, que abarca todas as dimensões da existência. Nessa ordem de idéias, preces e sufrágios pelas almas do purgatório tomam feições de um elo ativo entre as malhas da rede.

Será dizer que as próprias almas do purgatório, elos também da rede, podem, do mesmo modo, encaminhar súplicas a Deus em proveito dos vivos? Ou até mesmo em seu próprio favor? Preces às almas, ou pelas almas?

⁴³² Ou, para retomar a feliz síntese de São Boaventura, em meados do século XIII: “a Igreja militante (os vivos), a Igreja triunfante (os santos) e a Igreja sofrente (as almas do purgatório)”. (Polo de Beaulieu, 1998: 1214).

Para os teólogos medievais, a simples idéia de as almas rezarem em proveito próprio carecia de sentido. Pensadores tridentinos e pós-tridentinos retomaram a questão. São Belarmino (citado pelo *Dictionnaire*, t. XIII: 1297) observa que “a situação das almas do purgatório não é a mesma que a nossa: seus rogos junto a Deus, em seu próprio favor, seriam contrários à ordem”. Mas, no que diz respeito a eventuais pedidos dirigidos às almas tomadas por intercessoras, a sua recomendação parece algo nuançada: “rezar ordinariamente às almas do purgatório e pedir a sua intercessão seria *exagerado e supérfluo*” (ibid.: 1318, grifo meu). A fala sutil do ilustre jesuíta abre perspectivas... “Exagerado e supérfluo” não quer dizer impossível.

Em dezembro de 1889, o papa Leão XIII edita uma “prece indulgenciada” na qual se pede às almas que rezem “pelo papa, pela exaltação da santa Igreja, pela paz entre as nações” (id. ibid.). Estamos longe, é claro, das orações recolhidas por nós e dirigidas às almas “benditas, sabidas e entendidas”, que visam efeitos imediatos e bem concretos. Mas não é menos evidente, a partir das próprias palavras de Leão XIII, ser possível, dentro da ortodoxia católica, solicitar a intercessão das almas. Parece que, no fim do século XIX, uma nova tendência se desenha.

O historiador Michel Vovelle, que realizou exaustivo levantamento acerca das representações do purgatório na Europa meridional, cita a mãe de Santa Terezinha de Jesus, narrando um episódio em que invocou conjuntamente o anjo de guarda da menina e “as almas do purgatório, às quais rezo todo dia” (Vovelle, 1996: 251, grifo meu). Em meio à rica iconografia que acompanha o texto, reproduz um ex-voto italiano do século XIX, da região de Brescia, evidenciando a presença das almas do purgatório na função de intercessoras auxiliares, rodeando a imagem da Virgem, à espera do milagre salvador.

Fecharemos a questão com mais uma contribuição do *Dictionnaire de Théologie Catholique*, que aconselha a prudência e conclui com três pontos que parecem fundamentais:

1. A devoção às almas do purgatório deve permanecer “mui acessória”; “a devoção verdadeira é rezar *por elas*”.
2. Tal devoção “será de ordem exclusivamente *privada*”.
3. Deverá “acompanhar-se de *maior circunspeção* do que a prece dirigida a Deus e aos santos do paraíso”. (t. XIV: 1318, os grifos são dos autores).

Encontramos aqui um aspecto sublinhado por pesquisadores atuais das chamadas “religiões populares”, cujas manifestações herdadas dos antepassados costumam ser mais toleradas do que propriamente aceitas pela Igreja. Pedro A. Ribeiro de Oliveira (1970), cuja tese de doutoramento desenvolve esse tema, acaba optando pela denominação de “catolicismo privatizado” para descrever um conjunto de práticas personalizadas, sob medida, que o devoto aprendeu no meio de sua família, e cuja eficácia é garantida pelo testemunho dos mais velhos. A devoção às almas só poderá ser permitida, desde que confinada à esfera *privada*.

No entanto, a pesquisa de campo demonstra que, no Brasil – onde, diga-se de passagem, os limites entre público e privado são constantemente transpostos – em todos os níveis da sociedade, as pessoas recorrem à intercessão das almas do purgatório para solucionar os mais variados problemas.

Preces *pelas almas* não são deixadas de lado, como veremos nos textos recolhidos nos bancos das igrejas do Rio de Janeiro. Mas é forçoso reconhecer que constituem a minoria. As almas são percebidas como pertencentes ao rol dos intercessores.

Nesse ponto, a devoção em nada se distingue do recurso popular aos santos. Quanto mais que ambos parecem dominados por uma visão do mundo cuja dinâmica é regida por um sistema de *troca de favores*. Na pesquisa anterior, ficamos com a impressão que nenhum santo será disposto a ajudar o devoto, se não receber a promessa de algum pagamento, como, por exemplo, a impressão e distribuição de milhares de “santinhos” proclamando a excelência do intercessor.

Em uma sociedade tão desigual como é a brasileira, “o mundo é visto como sendo feito de fortes e fracos, ricos e pobres, patronos e clientes, uns fornecendo aos outros aquilo de que eles não dispõem” (Da Matta, 1979: 182). Todo pedido dirigido aos poderosos deste mundo ou do outro se enquadra nesse referencial. Embora o discurso cristão enfatize a perspectiva de uma salvação que só poderá ocorrer depois da morte, a pesquisa de campo junto aos devotos evidenciou - e quem poderá criticá-los por isso? – a ânsia de resolver os problemas imediatos, aqui e agora, neste mundo, graças à ajuda dispensada pelos poderosos do além. E para obter essa ajuda, é preciso dar algo em troca, sob forma de orações, de promessas ou de oferendas.

Não podemos deixar de assinalar que esse comportamento parece deslizar da área estritamente religiosa – celebrar a Deus e obedecê-Lo em todas as coisas – para se colocar no plano da magia – agradar mediadores para que atendam aos nossos desejos. Falar em magia para caracterizar o tipo de “contrato” efetuado pelos nossos contemporâneos é um tanto melindroso, pela má fama geralmente atribuída a esse campo. Mas, até hoje, as ciências sociais não encontraram uma palavra melhor.

O sociólogo Antônio Flávio Pierucci, em um livro de leitura obrigatória para quem procura entender alguma coisa da presença persistente de práticas mágicas no meio das religiões institucionalizadas, afirma que

A imbricação é um fato inegável. Na ‘vida real’, na ordem dos fatos e não dos conceitos, magia e religião convivem, formam um ecossistema. Mundo afora a magia se forma, se enrama e floresce em ambientes religiosos. Quase por toda parte, o ritual religioso contém componentes mágicos evidentes. Existem espaços religiosos que se constituem em verdadeiros santuários de magia. Nas mais diferentes religiões, sacerdotes agem às vezes como se fossem magos ou adivinhos, curandeiros ou conjuradores de demônios, e o relacionamento religioso com deuses, santos, almas, anjos ou espíritos costuma ter ingredientes mágico-coercitivos evidentes. (Pierucci, 2001: 99)

E, no Brasil, é patente a permeação entre os subsistemas religiosos, que se poderiam descrever, junto com o saudoso teólogo e antropólogo Pierre Sanchis (2001: 13) como “subcampos, ou melhor, correntes dinâmicas, portadoras de lógicas específicas, que ora se aproximam, ora se distanciam.” Sanchis fala na *porosidade* dos sistemas de crenças no campo brasileiro, conceito bem mais satisfatório, a meu ver, do que a antiga categorização em termos de “sincretismo” que, implícita ou explicitamente, redundava numa hierarquização entre religiões instituídas e as demais. Quanto mais que a porosidade implica dinamismo, trocas, transformações, e, no nível do devoto, a possibilidade de trilhar “mil caminhos sucessivos ou simultâneos”. Vamos verificar isso, em cada passo de nossa pesquisa, quando as pessoas encontradas à beira dos “queimadores” das igrejas cariocas darão mostra de sua múltipla pertença, pela realização de rituais “efetiva e diretamente vivenciados” (ibid.: 32).

As orações às almas

Em todas as igrejas, em qualquer dia, encontram-se textos dessas orações, espalhados pelos bancos. Alguns são impressos, aparentemente distribuídos pela Igreja. Muitos, bem mais toscos, são cópias Xerox ou até mesmo manuscritos. De modo grosseiro, podemos dividir as orações em duas grandes categorias: as “autorizadas”, geralmente destinadas a facilitar a passagem das almas, do purgatório para o paraíso, sendo que o *Pai Nosso das Almas do Purgatório* é o texto mais obviamente institucionalizado; e as “populares”, que por vezes reproduzem alguns trechos de textos oficiais, mas, em sua maioria, convocam as almas para resolver os problemas da hora. A *Oração às treze almas* talvez seja a mais representativa dessa modalidade.

De acordo com o conteúdo do *Pai nosso das Almas do Purgatório*, foi Santa Matilde que, por inspiração divina, instituiu a oração:

Quando acabou de rezar o Pai nosso nessas intenções, ela viu uma grande multidão de almas, rendendo graças a Deus pela sua libertação do Purgatório, numa alegria extrema. A cada vez que a Santa rezava essa oração, via uma legião de almas subindo para o Céu.

Segue-se a prece, na qual cada frase do Pai nosso é destacada e se acompanha de um pedido especial de perdão, alusivo aos pecados cometidos pelos defuntos: negligência, omissão, desobediência, sedução pelas tentações, etc. Conclui rogando a Deus que, em virtude dos méritos de Cristo, sejam os suplicantes conduzidos, “assim como as almas do Purgatório, ao Reino da Glória”.

O *Terço das Almas*, com chancela da cúria Metropolitana, também roga que Jesus derrame as “riquezas de (Sua) infinita misericórdia” sobre “as almas de todos os fiéis defuntos”. Não há, porém, referência expressa ao purgatório. Outros textos, *Oração pelas Almas*, e *A Nossa Senhora da Consolação pelas almas*, ou ainda *Novena das Almas*, são mais explícitos, mas curiosamente, introduzem certa ambigüidade em relação à categorização das almas:

Ó Pai das misericórdias, Deus de infinita bondade, humildemente nos rogamos que tenhais piedade das almas santas que estão no purgatório...

Ó Mãe compassiva da consolação, olhai, vos rogo, para as benditas almas do purgatório...

Ó Senhor meu Jesus Cristo, eu Vos rogo que não permitais que minha alma entre naquelas infernais prisões e obscuros cárceres...

“Almas santas”, “Benditas almas”: será que o purgatório, de antemão, implica benção e santidade? Onde estão as almas sofredoras? Um folheto intitulado *Devoção às almas do Purgatório* opera a decisiva junção. Começa com uma prece que pede a compaixão divina pelas “pobres almas que sofrem no Purgatório e mim, mísera pecadora” (sic), e instrui o/a solicitante a repetir, 50 vezes: “Dai-lhes, Senhor, o descanso eterno, e a luz perpétua que as alumie”. O texto prossegue: “Almas santas que deste mundo fostes ao Purgatório e sois esperadas no Céu, rogai por mim, e pedi (sic) todas as graças que me são necessárias”.

Por meio da inclusão da própria suplicante no texto da oração, passou-se das “pobres almas que sofrem” às que ainda estão no purgatório, mas já estão “esperadas no Céu e, virando “almas santas”, vão pedir pela “mísera pecadora”. Daí por diante, tornar-se-á patente a mistura entre “almas santas” – a multidão dos santos anônimos presentes no paraíso – e “almas que sofrem no purgatório”.

Surge agora a *Novena das Almas Aflitas que sofrem no Purgatório*:

Esta novena é rezada somente às segundas-feiras. Toda vez que for à igreja, levar 9 (nove) cópias desta novena e acender uma vela.

E Vós almas aflitas ide perante Deus e pedir a Graça que necessita (Fazer o pedido oferecendo às Almas Aflitas).

Pai eterno vós ofereço o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, intercedei por eles:

FAZER O PEDIDO.

Rezar: 1 pai nosso – 1 ave-maria e 1 glória ao Pai.

Quem tiver fé nas almas aflitas verá sua graça alcançada antes de terminar a novena.

É TÃO GRANDE A GRAÇA QUE JÁ NA 3ª SEGUNDA FEIRA TERÁS TUA GRAÇA ALCANÇADA (reproduzida *ipsis litteris*).

Aqui entramos no campo das fórmulas ambíguas, quiçá mágicas, com números cabalísticos (nove vezes nove, terceiro dia), com uso da caixa alta para ressaltar a eficácia da novena, sem falar do pouco caso tipográfico com as preces mais sagradas do catolicismo.

Nas invocações, estranhamos a ausência de qualquer referência a São Miguel Arcanjo que, em Portugal e no Brasil colonial, era patrono de numerosas “irmandades do Glorioso Arcanjo São Miguel e Almas” (Campos, 1997: 284). Le Goff (1981) e Delumeau (2000) descreveram o modo como, a partir do surgimento do purgatório, São Miguel, outrora encarregado de “pesar” as almas para permitir – ou não – o ingresso no paraíso na hora do Juízo Final, assumira a função de guia das almas, ajudando-as a sair do purgatório. E a noite que antecede o dia de sua festa, 29 de setembro, passara a ser considerada como momento propício à libertação das almas que haviam concluído o seu tempo de purgação.

No entanto, a sua atuação ficou bem marcada no folclore. Em suas encantadoras crônicas sobre a Bahia de antigamente, Hildegardes Vianna (1979: 176) lembra: “Quem destrancava a porta, em caso de emergência, mas fora de hora, sem primeiro invocar o patrocínio de São Miguel Arcanjo, defensor das almas contra os perigos do demônio?”

No Rio de Janeiro, ninguém falou sobre algo parecido. Mas acabaremos nos deparando com uma bela estátua do Arcanjo, em uma das capelas mais procuradas pelos devotos...

Com a *Oração das 13 almas benditas, sabidas e entendidas*, voltamos à promessa:

Oh! minhas almas benditas, sabidas e entendidas, eu vos peço pelo amor de Deus, atendei o meu pedido (...). Peço-vos atendei o meu pedido e me livreis dos males e dai-me sorte na vida. Ceguei os meus inimigos, que os olhos do mal não me vejam, cortai as forças dos meus inimigos. Minhas 13 almas benditas, sabidas e entendidas, se me fizerem alcançar estas graças (pede-se as graças). Ficarei devoto a vós, mandarei imprimir 01 milheiro desta oração mandando também rezar uma missa.

Reza-se 13 Pai Nosso, 13 Ave Maria, durante 13 dias.

O texto, como se vê, introduz aspectos mágicos, marcados pela repetição do algarismo 13. Deixa supor que as 13 almas, por benditas, já ingressaram no paraíso. Mas outro texto opera mais um deslizamento:

Oh! Almas! Oh! Almas! Oh! Almas santas, benditas, milagrosas e abençoadas das Três Pessoas da Santíssima Trindade, *almas das pessoas que morreram queimadas, afogadas, enforcadas, vós fostes como eu; serei como vós* (...) Oh! Almas Benditas fazei o meu pedido (...) Oh! *Do purgatório, rogai por mim e realizei o meu pedido* (...) Minhas almas benditas que vos peço pela hora em que nascestes, pelo Senhor que adorais, *pelas penas do purgatório em que estais*, venham em meu socorro... (Grifos meus)

Ao longo desta oração, da qual transcrevo os fragmentos que me pareceram mais significativos, vai-se estabelecendo a confusão entre almas do paraíso e almas do purgatório. Desta vez, a identificação explícita entre almas e devotos torna-se patente. Todos são parecidos, porque todos sofrem. Os pesquisadores que já listaram denominações populares das “almas”, a partir de entrevistas de frequentadores do cemitério São João Batista, no Rio de Janeiro

(Frade, 1987, e Medeiros, 1995), assinalaram a presença de categorias que misturam o que poderíamos chamar de status ante e *post mortem*. As almas “benditas” seriam as que estão no paraíso. Mas há almas “cativas”, de escravos, “abandonadas”, de mendigos, “aflitas”, de pessoas que morreram de morte violenta. Poder-se-ia supor que os sofrimentos oferecessem uma garantia de redenção, e que todos aqueles que tanto padeceram na terra tivessem tido um rápido acesso ao paraíso. Mas, como veremos adiante, a ambiguidade permanece, no nível de nossos informantes. De qualquer maneira, a comum experiência da infelicidade assegura a mediação entre almas e devotos.

Nesse quadro, o melhor exemplo de identificação consciente parece ser o da novíssima Novena das Almas Apressadas, que recolhemos em maio de 2001 na igreja de Nossa Senhora da Lampadosa:

Minhas Almas Apressadas, assim como vós estais apressadas a fim de ir para o Reino da Glória, eu estou apressada (o) para receber a graça (fazer o pedido).

Rezar 1 Pai Nosso, 1 Ave Maria, 1 Glória ao Pai, acender 1 vela durante 9 segundas-feiras sendo 1 em cada segunda feira.

OBS.: Não pode falhar.

Para um projeto de pesquisa intitulado *Socorro urgente*, era tudo que nossa equipe necessitava para legitimar os seus trabalhos... A oração reforça a identificação: as almas são como nós, temos as mesmas necessidades e, por conseguinte, elas não de nos ouvir. A palavra “graça”, presente em todos os textos, parece corresponder a um lugar comum, de presença obrigatória em qualquer oração, sem indicar algo que se afaste do pedido de atendimento de aspirações bem concretas.

A *Novena das Almas Apressadas* também delimita com precisão o quadro espaciotemporal em que se realiza o culto das almas, já que ocorre, toda segunda-feira, junto dos castiçais destinados a receber velas acesas, e também uma infinidade de oferendas.

Bendita segunda-feira

Em seu livro sobre as assombrações medievais, Jean-Claude Schmitt mostra que o tempo litúrgico dos vivos determinava, por assim dizer, a temporalidade alocada aos mortos, de tal modo que “conforme uma longa tradição, os mortos viviam como os vivos no ritmo da semana e, no sétimo dia, tinham direito a descanso” (1994: 203). Se o domingo era dia de descanso para todos, era fácil deduzir que a segunda-feira marcaria a volta às atividades costumeiras, ou seja, trabalho para os vivos e sofrimento no purgatório para os mortos: “já que os mortos são novamente entregues às torturas durante a noite de domingo a segunda, é desejável rezar

especialmente para eles nesse momento” (id. *ibid.*). É dessa notável racionalidade que provém a tradição, celebrada até hoje pela Igreja católica, de dedicar as segundas-feiras aos sufrágios em prol das almas.

Ao que parece, não apenas as almas do purgatório, mas também os condenados ao inferno, faziam jus ao descanso dominical. No célebre relato das viagens de São Brendão, aparece Judas Iscariotes, acorrentado em uma pequena ilha, e que descreve os seus sofrimentos – há tipos diferentes de tortura conforme o dia – mas, diz ele, “no domingo fico aqui onde me posso refrescar” (Minois, 1994: 60).

É no século XIII que Raul Glaber, assim como Pierre Damien, noticia a adoção do costume de reservar a segunda-feira para os ritos destinados aos falecidos. Marie Anne Polo de Beaulieu, autora de uma exaustiva pesquisa sobre documentos de todo tipo referentes à “criação, difusão e recepção” dos rituais destinados às almas do purgatório, relata as idas e vindas da instauração dessas práticas. E transcreve o texto de um *exemplum*, que qualifica de “milagre fundador”, registrado pelo dominicano Jean Gobi, em meados do século XIV, tão saboroso que não posso deixar de citar:

Um padre da Gasconha, que já havia organizado (aquele ritual), assistido por grande número de gente, certo dia, depois da missa, despiu a casula, e entrou no cemitério que aspergiu com água benta. Todos os túmulos se abriram e os corpos dos defuntos, de mãos erguidas, receberam a água benta.

Quando relataram o milagre ao bispo, ele confirmou que a era mesmo a segunda-feira e não outro dia da semana (em que se deveria cumprir o ritual). O Espírito Santo lhe revelara que este dia deveria ser dedicado às almas dos fiéis. Assim se decidiu naquela província, e agora isso se espalhou pelo mundo inteiro (*apud* Polo de Beaulieu, 1998: 1206).

E somos testemunhas do vigor dessa tradição das segundas-feiras, no início do século XXI, nas igrejas do Rio. Aliás, é bom lembrar, com Schmitt: “o que interessa ao historiador, é menos a antiguidade de uma tradição, do que a atualidade de suas práticas.” (1994: 122).

Junto a todas as igrejas, há suportes em forma de mesas para velas que, por falta de um nome mais adequado, a nossa equipe chamou de “queimadores”, ou “mesas-castiçais”. Algumas não ultrapassam um metro de comprimento, outras são enormes, e podem servir de suportes para umas cem velas acesas, ou mais. O mais chamativo desses queimadores encontra-se na lateral da igreja de Santa Terezinha, na entrada do Túnel Novo que leva para Copacabana. Um aspecto importante é que as mesas-castiçais costumam ocupar lugares situados à margem do templo. Nas igrejas mais antigas do centro da cidade, pode haver uma capela (Rosário) ou um grande corredor (Lampadosa), aos quais se tem acesso sem precisar passar pelo interior da igreja propriamente dita. Tal disposição sugere que o culto das almas ocupa, literalmente, um lugar marginal em relação ao catolicismo oficial.

Além do mais, as antigas igrejas visitadas por nossa equipe foram, em sua maioria, construídas no século XVIII por confrarias de negros, para lá da “Vala”⁴³³, fora do espaço urbano, então proibido aos “infames por raça ou religião”, isto é, aos negros, índios, ciganos e judeus (Gerson, 2000: 208). A marginalidade geográfica expressava concretamente a segregação, e algo disso permanece presente no espaço alocado ao culto das almas. Pode-se também justificar a separação pelo receio de ver algum incêndio se propagar a partir das mesas-castiçais⁴³⁴. Mas essas hipóteses não são excludentes. Perigo simbólico e risco concreto talvez se reforcem mutuamente. Apoiada na leitura do clássico artigo de Robert Hertz (1980 (1911)), sobre a significação “sinistra” do lado esquerdo, que ele próprio relaciona com o culto dos mortos, aventei uma possibilidade que a observação do nosso campo infirmou: na Lampadosa, o corredor que leva ao Cruzeiro das almas situa-se, de fato, do lado esquerdo da entrada para a igreja; mas, no Rosário, a capela das almas está à direita de quem entra. Ou seja, nada tem a ver. Quanto mais que esses dois lugares de culto às almas, um à esquerda, outro à direita, são, de longe, os mais freqüentados pelos devotos cariocas, a cada segunda-feira.

A igreja de N. S. do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos foi construída pela respectiva Irmandade, a partir de 1700, na margem externa da Vala⁴³⁵. Suas festas e procissões sempre se revestiram de um brilho ímpar, na ocasião da eleição de rei e rainha do Congo, festejos que mais tarde deram lugar aos desfiles dos Ternos de Reis e ranchos, origem de nossas modernas escolas de samba. Por infelicidade, a igreja muito perdeu do seu esplendor e de suas riquezas em consequência do terrível incêndio de 1967. Mas a “missa de compromisso” da irmandade continua muitíssimo concorrida, e algo da lembrança dos antepassados (tradicionalmente oriundos de Angola e Congo) sobrevive na persistente afluência dos devotos das almas. Fato que não pode deixar indiferente o pesquisador dos “santos do povo”, uma das consequências do incêndio foi o surgimento de nova devoção em torno de uma figura criada a partir de uma gravura supostamente salva das cinzas, a Escrava Anastácia (Augras, 2009: 81-147).

A capela das Almas, simples e cinzenta, consiste essencialmente em um conjunto de prateleiras superpostas, correndo ao longo de duas paredes, servindo de suportes para grossas velas (o tamanho “7” é estipulado em cartaz) adquiridas na lojinha da igreja. No meio da sala, dois grandes queimadores acolhem velas menores. Amplas janelas, com belos gradeados, espalham a luz do dia, em parte compensando a espessa camada de fuligem que recobre paredes e teto. No início da parede do lado esquerdo, um nicho abriga uma grande estátua de São Miguel Arcanjo⁴³⁶

⁴³³ Antigamente, a “Vala”, hoje recoberta pela Rua Uruguaiana, era o canal de escoamento das águas da Carioca.

⁴³⁴ Isso está explicitado claramente na placa colocada acima da mesa-castiçal, ao lado da igreja de N. S. da Paz, em Ipanema: “por motivo de segurança só é permitido acender velas padronizadas pela igreja. Informações na portaria do edifício S. Francisco”.

⁴³⁵ Sobre os percalços da construção, desde a fundação da irmandade no séc. XVII até meados do séc. XIX, ver Augras (2005b: 61/2).

⁴³⁶ Adalgisa Arantes Campos, em seu estudo sobre as irmandades de São Miguel e Almas na Capitania de Minas, no Brasil colonial, observa que “o número daqueles sodalícios só perdia para as irmandades do Santíssimo Sacramento, que erigiam as igrejas matrizes, e para a Senhora do Rosário, a grande protetora dos cativos” (Campos, 1997: 284). A presença da estátua de São Miguel na capela das Almas do Rosário mantém viva a lembrança.

– salve ele! - protegida por ampla vitrine. É comum os devotos usarem a cera de suas velas, para escreverem pedidos no vidro, que rapidamente se apagam⁴³⁷.

O mesmo costume pode ser observado na igreja de Santo Elesbão e Santo Ifigênia, onde a parede atrás do queimador, encimado por grilhões de ferro alusivos aos horrores da escravidão, também ostenta inscrições feitas com a cera das velas.

Na ocasião de recente visita à capela do Rosário, encontrei, apoiados na parede da entrada, estandartes procissionais com imagens de santos. Lá também havia duas belas cruzes, recobertas por flores frescas, palmas-de-santa-rita e rosas vermelhas para uma, e rosas brancas para outra, ambas com dizeres de agradecimento às almas⁴³⁸.

Nada supera o impacto da visão do alto Cruzeiro da Lampadosa, recoberto por rosas brancas, às vezes rodeado por cruzes igualmente envoltas em flores, e da extensa mesa-castiçal em sua frente, no abrasamento das inúmeras velas trazidas por centenas de devotos em cada segunda-feira. No fim de um corredor azulejado, chega-se à ampla sala dominada pelo Cruzeiro, separado por uma grade, e levando na base a inscrição: “Cruzeiro das Almas dos Cativos”. Essa base também fornece uma lista de informações: a igreja, fundada em 1747 e construída por escravos, teria sido palco da missa à qual assistiu Tiradentes antes de ser supliciado; por fim, assegura que a imagem de N. S. da Lampadosa, encontrada no mar pelos escravos – *topos* clássico da hagiografia -, “acha-se em poder de nossa igreja”.

Num cubículo situado no prolongamento do corredor, vê-se uma parede atrás da qual, conforme se diz, estariam ossadas de “cativos” ou forros, antigos fundadores da igreja⁴³⁹. Na igreja de Santo Elesbão e Santa Ifigênia, uma senhora pertencente à irmandade desses dois oragos, já nos avisara que o lugar mais indicado para a devoção às almas seria a Lampadosa, com a justificativa: “*Ali estão os ossos dos escravos, essa igreja tem muito fundamento*”. A presença das ossadas⁴⁴⁰ sugere que lá se pode chegar mais perto das almas sofredoras.

De alto a baixo, os muros estão revestidos de placas de agradecimento pelas “graças alcançadas”, bastante vetustas. Do lado direito do Cruzeiro, entra-se em uma salinha, na qual se vêem prateleiras com estátuas de diversos santos - São Jerônimo, São Lázaro, São Jorge, os santos Cosme e Damião, São Benedito das Flores... As prateleiras também sustentam numerosos ex-votos de cera: muitas cabeças, alguns pés, seios, vários corpos parecendo de criança, e três cachorros que, situados perto da imagem de São Lázaro, sugerem que o santo os curou. Algumas

⁴³⁷ Acima do nicho estão as recomendações seguintes: “Por São Miguel Arcanjo/ Não risque o vidro/ Não acenda vela ao Santo/ No vidro”. Tudo letra morta, como sói acontecer...

⁴³⁸ Nos escritos, levando a assinatura das devotas, também constavam as respectivas datas das ofertas: 13/05/18 e 14/05/18. Nesse ano, a primeira correspondia ao domingo, festa de N. S. do Rosário de Fátima, e também dia dos pretos velhos; a outra, como não podia deixar de ser, era uma segunda-feira.

⁴³⁹ Nos anos 1820, Jean Baptiste Debret retratou uma cerimônia de enterro “na frente da Lampadosa, pequena igreja servida por um padre negro e assistida por uma confraria de mulatos” (1978, t. II: 206/7, Prancha 16). Nina Rodrigues (2006: 98, n.1) afirma que, no séc. XIX, a igreja “constituía-se a necrópole fidalga dos Africanos desta cidade.”

⁴⁴⁰ Uma placa datada de 1950 e afixada na parede garante o fato.

estatuetas são repetidas: SS. Cosme e Damião com São Crispiniano no meio. Há também um colorido baixo-relevo dos Reis Magos, lembrando que bela estátua de Baltazar, o rei negro, está presente dentro da igreja propriamente dita, e recebe uma devoção especial (Augras, 2005: 71).

A grade que protege o Cruzeiro serve de suporte para inúmeros bilhetes, amarrados por barbantes. Nenhum de nós ousaria abri-los, mas os devotos também usam a parede da salinha lateral para escrever o que desejam. A magia de amor é bem presente, desde o mais terno pedido, até o mais ameaçador:

Almas santas junte (sic) U. R. S. G. a mim de novo!

Minhas almas que meu marido não tenha olhos para mulher nenhuma. Obrigado

Que as almas dos aflitos que aqui se encontram não de (sic) paz nem sossego para comer nem para beber nem para trabalhar enquanto D. L. não voltar para casa ou largar aquela mulher eu prometo estar aqui todas as segundas feiras (se) isso acontecer e serei devota para sempre

(logo abaixo estava transcrito o endereço para o qual D. L. deveria voltar)

Que as almas do Purgatório *levem para o inferno* A. L. M. e A. tirando do caminho de A. C. H. Obrigado (grifo meu)

Será dizer que as almas são freqüentemente convocadas para retaliações? Muitos trabalhos levados adiante em outros campos tendem a reforçar essa hipótese⁴⁴¹. Maria Helena Ortega (1988) localizou, nos arquivos da Santa Inquisição espanhola, várias fórmulas dirigidas a uma “alma só e triste” (*anima sola, la más sola y la más triste*), e considera que a crença no purgatório facilitou a transposição de diversas modalidades pagãs de invocação dos espíritos dos mortos, em termos relativamente cristianizados. Mas, antes de tudo, falar das almas é falar da morte, e as fórmulas que as chamam não podem deixar de atualizar a angústia existencial.

Um dos nossos pesquisadores relata:

A minha mãe contou-me que minha avó é devota das almas e de Nossa Senhora há vários anos. Todos os dias depois de sua janta às 17 horas, ela vai até a porta da cozinha, que fica em direção à sua casa antiga e começa a rezar. O mesmo ritual é feito na porta da frente da casa que fica em direção ao cemitério, dizendo as seguintes palavras: **‘Não me façam medo nem pavor’...**

⁴⁴¹ Exemplo disso é a fórmula coletada por Mário Monteiro em Manaus: “as 3 almas que morreu do mal de amarração as 9 que morreu de queimadas são as 3 que morreu afogadas venham todas as 6 todas as 9 almas venham aonde estiver F. não deixe comer nem beber nem sucegar e nem trabalhar enquanto comigo não vir falar e mim agradar”... (Monteiro, 1983: 128).

Qualquer menção às almas evoca o pavoroso reino da morte. Nada surpreendente, portanto, que as fórmulas nos pareçam tão amedrontadoras, quando pedem a punição de algum amante infiel! Mas a ajuda das almas é solicitada para os problemas do dia a dia, tão comuns e tão preocupantes:

Minhas almas Benditas, curai A. B. P., que ela fale mova os braços e as pernas e volte a andar.
25.10.00

Minhas almas poderosas ajude (sic) no emprego que o processo do banco seja logo resolvido

As almas santas e benditas dos pés de N. S. Jesus Cristo que eu veja vitória para os meus filhos

Que as forças do F. sejam quebradas, vençam sua maldade de coração Almas quebradas

As almas individadas (sic) me ajudem a pagar tudo que devemos que surja alguém que nos empreste algum dinheiro

Esses pedidos escritos a lápis na parede da salinha à direita do Cruzeiro e, tais como os demais, reproduzidos aqui *ipsis litteris*⁴⁴², deixam supor que, para os devotos, haja pouca diferença entre as “Almas benditas” e as outras. Todas são igualmente poderosas. Longe de ilustrar alguma espécie de hierarquia entre as almas, essas invocações sugerem que várias categorias são criadas à medida das necessidades dos devotos. Almas “aflitas” servem para infernizar, almas “endividadas”, para resolverem problemas financeiros, e almas “quebradas”, para destruir sentimentos maldosos.

Junto aos queimadores da capela do Rosário, devotos fizeram também menção a almas “persistentes”, que seriam “*almas que ainda não concluíram a sua missão*”, bem como “*almas do desembaraço*” que, tal como Nossa Senhora Desatadora (Augras & Guedes, 2007) se dedicam a desfazer os nós desta vida. Parece que as almas formam um coletivo com poderes múltiplos, cujo apoio é requerido em conjunto ou mais especificamente, de acordo com os problemas da hora. Não haveria sentido, portanto, em tentarmos estabelecer uma taxonomia das almas.

Pois, no nível da devoção, a mistura é total. Entrevistamos devotos encontrados juntos dos queimadores. Seguindo os conhecidos preceitos da “participação observante”, cada membro de nossa equipe dirigia-se para alguém próximo, solicitando conselhos para acender uma vela e, conforme a disposição da pessoa, engrenar em uma rápida conversa sobre o poder das almas.

Uma senhora entrevistada frente ao Cruzeiro da Lampadosa, aconselha acender uma vela a cada segunda-feira, explicando que é preciso dirigir-se “às almas cativas *dos escravos e às almas benditas*”. Na igreja de Santo Elesbão e Santa Ifigênia, dois etíopes protetores dos negros, recomenda-se “*tocar o instrumento de tortura ao qual os escravos ficavam presos*⁴⁴³ e rezar muito

⁴⁴² Salvo os nomes, escritos por extenso e que, por motivos óbvios, reduzimos às iniciais.

⁴⁴³ Os grilhões citados acima.

pelas almas deles". Neste caso, orações às almas e em prol delas se confundem. Na mesma igreja, uma devota esclarece: "*Me disseram que o que dá mais certo é rezar para as almas benditas, mas até então, só rezava para as aflitas, e elas nunca haviam deixado de atender aos meus pedidos*". A identificação entre aflição dos devotos e das almas parece bem estabelecida, e talvez assegure a estas últimas uma clientela maior do que a dos santos, mediadores mais afastados e cuja perfeição dificulta a aproximação.

É mais fácil lidar com as almas, mas é muito mais perigoso. O medo aparece em filigrana. Não se pode fazer promessas à toa. "*Se fizer tem que cumprir, promessa é obrigação!*" (na Lampadosa). "*Às almas são feitos pedidos difíceis, mas tem que cumprir o que se promete*" (em Santo Elesbão). "*Eu já tive muita graça realizada, muitas, mas, cuidado! **Porque as almas podem dar muito, mas elas tiram muita coisa também***" (na igreja de N. S. de Copacabana). Há quem não quer mais nada com elas: "*Eu sempre vinha aqui acender velas para as almas, mas não venho mais... Quando era devota, perdi o meu marido. **Ai tive um sonho que me avisou que não era para eu acender mais vela para as almas***". Por toda parte, na igreja de Santa Rita, na de São Judas Tadeu, na de Copacabana, ou nas igrejas das antigas confrarias do centro da cidade, a opinião foi unânime:

"*Você tem que tomar cuidado sempre que for pedir alguma coisa às almas*".

"*É muito perigoso rezar para as almas, porque elas te cobram mesmo. **As almas, você oferece com a mão e elas cobram com os dentes***".

Na opinião dessa devota de São Judas, esse impressionante vampirismo só pode ser combatido pelo culto dos santos: "*Acender a vela na gruta de São Judas faz com que o santo desvia as almas e não permite que elas se aproximem da pessoa*". Mas o próprio santo não fica isento de cobranças: "*é importante retribuir de alguma forma, caso contrário, o santo não vai atender o próximo pedido*". Os santos são igualmente exigentes, e os pedidos que os devotos lhes dirigem ficam no nível da velha troca mágica do *do ut des*, ou seja, em bom português, "toma lá, dá cá".

Mais de vinte anos de pesquisas no campo das religiões brasileiras de matriz africana e, mais recentemente, no do catolicismo "popular", me convenceram de que não há magia "branca" ou "negra". Todo conjunto de práticas visando a utilizar, em proveito próprio, os "poderes" de entidades supra-terrenas, remete à magia e, pelas transgressões que implica, induz ao receio de se expor a conseqüências perigosas. A busca de ajuda junto aos santos, institucionalizada e por vezes tolerada até em seus aspectos mais obviamente mágicos pela Igreja, parece menos arriscada. O apoio das almas, bem menos oficializado, sofre menos controle e, por conseguinte, pode tomar feições ameaçadoras.

É verdade que a maioria dos nossos informantes não parece acreditar na maldade intrínseca de *todas* as almas. Mas deixam entender que, nos confins do além, circulam almas sem nome e, por isso mesmo, perigosíssimas:

“Só devemos pedir coisas para as Almas Santas Benditas. Se pedíssemos para outras almas, elas poderiam nos perseguir ou perturbar.

– O que são essas outras almas?

– *Essas, só Deus sabe como elas estão*”.

“Não se deve rezar para qualquer alma, há almas para o bem e para o mal.

– Como isso?

– *Depende. Aqui (designa um castiçal próximo) é pra rezar às almas benditas, aquele lá, é pra rezar às almas do inferno*”.

Essa surpreendente especialização dos castiçais, que decerto não deve encontrar respaldo na opinião das autoridades eclesiásticas que os mandaram colocar à entrada da igreja de Copacabana, sugere a persistência, no imaginário popular, de antigas lendas medievais conforme as quais certas capelas incluíam, entre as imagens, a do Maligno; daí o conselho, cujo pragmatismo nem precisa ser demonstrado, de “se acender uma vela a Deus e outra ao Diabo”. Importante é contar com algum poder superior, venha de onde vier. E o suporte da oferenda, a vela, nos leva de volta aos verdadeiros braseiros que iluminam as capelas das almas, toda segunda-feira.

As oferendas

O costume de se acender vela para as almas dos mortos é tão antigo quanto a crença em alguma vida após a morte. Em seu livro consagrado ao imaginário associado à contemplação da chama de um candeeiro, Bachelard (1996) assegura que essa visão evoca vivências arcaicas, ligadas ao “passado dos primeiros fogos do mundo”... Lembra a função purificadora do fogo e, na verticalidade da chama, encontra a metáfora da elevação espiritual.

Os nossos informantes estão concordes em assegurar que “é sempre bom acender *uma vela*”. Mas isso não quer dizer que essa simples operação seja isenta de perigos. Em primeiro lugar, não se deve acender a vela em alguma das que já estão queimando: “**a gente não sabe se o pedido foi bom ou ruim**” (igreja de Santa Rita). Na N. S. de Copacabana, uma devota oferece: “*se você quiser, pode acender na minha vela, agora que já rezei, não tem mais problema*”, esclarecendo que a vela não mais lhe pertence, depois de acesa: “**a responsabilidade é das almas, é pra elas que você tem de pedir licença**”. O ato da oferenda, consagrada pela prece, transfere a posse da vela para as almas. Daí por diante, “é com elas”.

Acender a vela como que abre alguma brecha para o além, cujo acesso deverá ser autorizado pelas entidades que nele reinam. Se forem benevolentes, tudo bem. Mas como não se sabe quem foi chamado, nem para que fim, é preciso acautelar-se. Isso não impediu outra frequentadora da igreja de Santa Rita, de confessar que costuma acender a sua vela “às que já estão acabando, quanto mais perto do fim melhor”, como se a nocividade das velas se fosse extinguir aos poucos, juntamente com o pavio... Mas adverte para tomar cuidado, ao acender, em “*não inclinar a vela*”, sugerindo a possibilidade de algum contágio, pelo qual o perigo poderia passar de uma vela para a outra. Tema este, que nos remete aos autores de textos clássicos sobre a magia, como Mauss e Hubert (1978: 59): “a idéia de continuidade mágica, quer se faça por meio da relação estabelecida entre o todo e uma parte, ou por um contato não planejado, implica a idéia de contágio”.

Todos esses cuidados também se estendem aos fósforos. Na Lampadosa, uma senhora que havia deixado uma caixa de fósforos aberta, em cima do queimador, explica que “*não é bom deixar a caixa de fósforos fechada, ou você queima todos, ou deixa a caixa meio aberta*”. Na igreja de Copacabana, uma de nossas estudantes toma de uma caixa novíssima, para dela tirar fósforos e acender uma vela. Alguém a detém: “*Eu se fosse você não usaria*” – Porquê? – “*A gente não sabe para quem a pessoa ofereceu. A caixa tem a energia da pessoa*”. Muitas vezes, vimos pessoas que queimavam os fósforos um por um, ou até mesmo ateavam fogo na caixa. Se esta ficasse fechada, aprisionaria a “energia” do devoto, e se algum fósforo sobrasse, algo do perigo ligado à evocação das almas poderia passar de uma pessoa para outra. É por isso que é preciso deixar no queimador a caixa de fósforos e, se for o caso, a caixa que continha as velas, “*para não se levar nada para casa, e deixar tudo com as almas*”.

É comum ver pessoas acenderem um “molho” de várias velas ao mesmo tempo. Quando as velas estão todas amarradas entre si, supõe-se que estejam destinadas a uma só “alma”. Não parece haver um número específico de velas ou, melhor dizendo, parece corresponder à totalidade das velas contidas na caixa. Mas quando se trata de fazer uma oferenda para várias almas – e neste caso as velas estão dispostas em fileira – o número corresponde a cada tipo de almas: treze velas para as “Treze Almas”, sete para as “Almas Benditas”⁴⁴⁴ ou, como na igreja de Santa Terezinha, um grande número de velas (até 500, disse a vendedora) na intenção de algum parente falecido. Neste caso, parece tratar-se de sufrágio.

Em toda parte, no entanto, disseram que o número de velas é bem menos importante que a fé do devoto: “*não faz diferença acender uma ou muitas velas, isso apenas contribui para que as almas fiquem mais iluminadas*”. Mas se a chama de uma vela tem a função de “levar luz” às almas, faz diferença sim. Agora encontramos outro aspecto, já bem conhecido dos antropólogos: o da magia por similitude. A chama ilumina as almas que, nas trevas do purgatório, necessitam de luz. O atendimento do pedido, por conseguinte, está vinculado a essa necessidade, o que leva certos devotos a praticar quase que uma extorsão: “*você pode acender a quantidade de velas que quiser, fazer tuas orações, e ao final apagar uma vela e falar que a mesma será devolvida quando o pedido for atendido*”(Lampadosa).

⁴⁴⁴ Na capela do Rosário, foi-nos indicado acender sete velas durante sete segundas-feiras consecutivas.

As práticas mágicas se tornam ainda mais explícitas, quando dizem respeito a velas não acesas. Nos queimadores, muitas vezes encontramos velas quebradas, sem terem sido queimadas. Um senhor de idade, que se definiu como umbandista, explicou que isso se faz para se proteger da inveja alheia: *“a gente quebra a vela em dois pedaços, e não acende”*. Na mesma igreja, uma senhora quebra uma vela em pedacinhos, que põe em volta da vela que acabou de acender, e assume sem rodeios: *“isso é magia, se uma pessoa te quer mal, você quebra uma vela em vários pedaços, pedindo pras almas quebrarem esse mau olhado”*. Isso se chama *“quebrar um trabalho”* (de magia), mas pode também ter a finalidade, dizem, de *“quebrar o anjo da guarda”* de alguém.

Finalmente, a vela pode igualmente servir para transferir poderes das entidades evocadas para o próprio devoto. Assim é que, em várias igrejas, pudemos ver pessoas que passavam a vela em volta do corpo, antes ou depois de acendê-la, o que sugere o estabelecimento de alguma continuidade entre oferenda e oferente.

Mas as ofertas não se limitam a velas. Há de tudo nas “mesas-castiçais”: copos cheios de água, pedaços de pão, ovos cozidos, moedinhas, dinheiro em notas... Na Lampadosa vimos gente colocando moedas na beira do queimador, sete moedinhas empilhadas ou enfileiradas, de cada vez. Vários devotos também jogavam moedas através da grade. Isso não deixa de ser um comportamento observado em lugares carregados de significação, como célebres chafarizes. Mas, dentro do quadro de culto às almas, podemos evocar o óbolo destinado à “passagem” deste mundo para o outro, em tantas culturas da antiguidade.

A oferenda de comida, em compensação, não deixou de nos causar certa estranheza. É visível em todas as igrejas pesquisadas. Na de São Jorge, havia moedas, copos com água e vários pedaços de pão. Na de Copacabana, diz nossa aluna, *“vi sete ovos brancos, juntos, e um ovo marrom um pouco distante. Havia também dois pedaços grandes”*

O significado que os devotos atribuem às oferendas de água e comida mostra o quanto é forte a sua identificação com as almas:

“talvez seja uma pessoa que passou tanta necessidade, que não tinha pão nem pra comer, aí ofereceu como agradecimento às almas... você pode oferecer um pouco de farinha, arroz, feijão, milho, sal, açúcar, para ter fartura” (Lampadosa). Ou ainda: *“os copos de água, são para as almas que morreram com muita sede”* (na igreja do Espírito Santo do Estácio).

Sabemos que a oferenda de um copo de água é prática corrente entre os fiéis da umbanda, a fim de atrair “energias positivas”. Os ovos, símbolos de fecundidade, de vida, anti-símbolos da morte, parecem constituir proteções poderosas contra as potências das trevas.

No Rio de Janeiro, encontramos referências a essas práticas no século XIX, em texto de Melo Morais Filho (1967: 311) no livro *Festas e tradições populares no Brasil*. Na véspera do dia de finados,

um povo estranho, de calça curta e estreita, de barba rapada ou à inglesa, de opa verde, vara e pequena bacia de prata, afrontava os transeuntes, entrava pelos corredores, batia nas rótulas, implorando, com acentuação pausada e reverente:

– Pra missa das almas! (...) As almas santas lhe ajudem; dizia o figurão da irmandade de São Miguel e Almas (...) E todos os sinos dobravam, pedindo sufrágios pelos mortos, ao passo que imenso povo, vestido de luto, desfilava todo pesaroso.

Como se vê, a ambigüidade das relações entre almas santas e devotos não é novidade. Quanto mais que a pequena bacia, herdeira da “bacia das almas” cara às “capelanias das segundas-feiras” do período colonial⁴⁴⁵, recebia doações as mais diversas:

os meninos e as moças, os velhos e os rapazes, davam esmolas em dinheiro, enquanto que o escravo de quitanda ou de ganho fazia diante do irmão das almas leve genuflexão, antes de depor sob a bacia reluzente um ovo, uma banana, uma laranja, ou uma moeda de dez reis (id. *ibid.*)

O escravo só podia contribuir com oferenda de gêneros, mas a cena não deixa de remeter as costumes pagãos de dar comida aos defuntos nas datas consagradas para a sua volta à terra. Em nossas igrejas, essas oferendas de comida pretendem aplacar a fome de quem? Dos “espíritos gananciosos” de quem falava Hertz (1980:116)? Uma informante já nos advertira a respeito de almas vorazes...

Na igreja de Copacabana, uma de nossas pesquisadoras perguntou a uma devota o que seriam bolinhos com aparência de serem de farinha de trigo crua, encontrados em vários queimadores: “É trigo?- Não, é acarajé – Acarajé?” Uma senhora que já dera informações sobre oferendas, pergunta, surpresa, e as duas iniciam um diálogo:

“É acarajé que você compra lá fora.

– *Eu não sabia que nossa religião fazia isso na Páscoa!*

– *Olha, é o seguinte. Iansã e Santa Rita é tudo a mesma coisa.*

– *É, só muda o nome da santa, né?*

– *É, mas todo mundo que vem aqui tem pensamento positivo. É isso que importa”.*

Aqui temos um belo exemplo daquilo que Sanchis (2001) chama de “porosidade das crenças”. Acarajé é comida votiva do orixá Iansã que tem, entre seus encargos, o de reinar sobre os espíritos dos mortos. A presença desses bolinhos é, portanto, plenamente justificada em meio às

⁴⁴⁵ “Havia uma capelania específica, decorrente do *rendimento da bacia das almas*, ou seja, *a capelania das segundas-feiras*, em intenção das almas “anônimas” do Purgatório”. Campos (1997: 292, os grifos são da autora).

oferendas, desde que se aceite que Iansã e Santa Rita seja “a mesma coisa”⁴⁴⁶, afirmação essa que a interlocutora, claramente mais afeita aos procedimentos católicos usuais, aceita sem estranheza, bem como a referência ao “pensamento positivo”. Esse termo, tantas vezes ouvido no Brasil, parece remeter ao universo das crenças “esotéricas” ou de “nova era”. Em todo caso, no quadro estritamente católico, fé e esperança em pouco se parecem com a “energia” do pensamento positivo. Mas, em nível de crenças e práticas “privatizadas”, os limites estabelecidos pelos diversos quadros de referência se mostram totalmente permeáveis e os seus conteúdos, intercambiáveis.

Os poderes das almas

No Rio de hoje, os devotos são propensos a julgar que, no fundo, a fé é mais determinante do que qualquer outra coisa: “*se as pessoas não têm fé, não adianta nada, nem acender vela, nem pedir, que não iriam escutar*”. Aqui aparece nova dimensão, bem relevante, na medida em que coloca o devoto em postura ativa em relação aos poderosos do além. Ao chamar para si o apoio das almas, faz uso de um poder que lhe é próprio, o da fé, que chama e desafia para uma resposta. Por mais esmagado que se sinta em relação a todos os problemas da hora, por mais humilde que esteja se percebendo frente aos poderes da terra, do céu e do inferno, o devoto, assim mesmo, se coloca em uma situação de troca em relação às entidades que evoca. Ou seja: pela força da fé, restabelece como que certo equilíbrio igualitário. Igualdade bem ilusória, sem dúvida, mas que talvez permita ao devoto, no fim das contas, sentir-se dono do seu próprio destino...

Já que o nosso projeto fora desencadeado pela informação, obtida em uma pesquisa sobre santos de devoção, conforme a qual “*qualquer coisa mais urgente, mais importante, é com as almas*” cabia verificar quem, afinal, santos ou almas, seria mais eficiente para a resolução dos problemas do dia a dia.

Chegamos a perguntar diretamente aos devotos. No dia da festa de Santa Edwiges, a grande protetora dos endividados, duas moças asseguram que confiam muito na santa, mas uma delas esclarece que reza “*pra tudo, inclusive as almas – Quem você considera mais eficiente? – Ah! As almas sempre em primeiro lugar! Mas tudo depende da fé*”. Na Lampadosa, mesma assertiva: “*As almas são mais eficientes do que muitos santos, porque, quanto mais necessitadas, mais rápido o nosso pedido*”. Na igreja de Copacabana, também registramos que “*pedir a um santo ou às almas é a mesma (coisa), mas quem precisa certamente atende mais rápido*”. No Rosário, mesmo consenso: “*as almas são muito mais eficazes, principalmente em situações de angústia, sofrimento e dificuldades, pois elas sabem que quanto mais rápido nos ajudar, mais rápido será o nosso retorno*”. E a entrevistada deixa bem clara a identificação que serve de suporte à prática: “*é como se fosse uma troca, só que elas têm mais poder do que nós*”.

⁴⁴⁶ Em décadas de convivência com praticantes de candomblé, só me falaram na equivalência entre Iansã e Santa Bárbara. Para mim, Santa Rita é novidade.

Já que a rapidez do atendimento era constantemente evocada, resolvemos testar quem seria mais veloz, se as almas, ou Santo Expedito, patrono das causas urgentes. Sem que lhe fosse perguntado, uma devota já havia declarado que “*as almas são rápidas para atender, mas Santo Expedito é bem rápido em caso de urgência e desespero, ele é melhor*”.

Os informantes de Frade, ainda que devotos constantes das almas, lhe asseguraram que “as questões mais difíceis e complicadas são encaminhadas aos santos, ‘que têm mais poder’” (Frade, 1987: 92).

Encontramos um caso em que santo e almas foram solicitados conjuntamente, em um bilhete colocado junto à imagem de São Benedito, no interior da igreja da Lampadosa, ou seja, longe do Cruzeiro das Almas dos Cativos: “Peço-lhes por São Benedito e as Santas Almas, sucesso no trabalho e a gerência de vendas”.

É verdade que se trata de “Santas Almas”, o que nos remete talvez à comunhão dos santos, que inclui todos aqueles que entraram no paraíso, sem que, no entanto, tenham sido explicitamente canonizados. No Rosário, uma senhora que primeiro afirmou que não havia sentido em acender vela para as almas – “*quem já morreu não pode fazer nada!*” – acaba declarando-se fiel devota da Escrava Anastácia⁴⁴⁷, e conclui, com o conhecido pragmatismo: “*A gente muda de santo conforme as nossas necessidades*”.

Nessa ordem de idéias, tanto faz tratar-se de “almas” ou de santos. Cada categoria possui poderes específicos, poder-se-ia dizer especializados, que a habilitam a atender as necessidades dos pedintes. Algo, no entanto, merece ser ressaltado. Cada santo tem feições próprias, indumentária estipulada pela Igreja, atributos e emblemas bem definidos. Ao longo de nossas pesquisas, fizemos ampla colheita de “santinhos” retratando cada um, mas, entre eles, nunca encontramos uma representação figurada das almas. O “santinho” correspondente mostra velas acesas. Toda a iconografia coletada por Michel Vovelle (1996) vai no mesmo sentido: quando representadas, as almas do purgatório têm contornos imprecisos, formam multidões, jamais são individualizadas. São um coletivo. E, por mais que as autoridades eclesiásticas recomendem que se deva limitar as preces às almas ao âmbito privado, o lugar que lhes é alocado, em todas as igrejas levantadas por nós, situa-se fora da edificação principal e até mesmo, na maioria das vezes, na rua⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷ A expansão da devoção anastaciana nos anos 1980 levou a Cúria Metropolitana a tomar clara posição: “Determina-se aos Sacerdotes que se abstenham de aceitar intenções de Missa de ação de graças ou por outro qualquer motivo à ‘Escrava Anastácia’. Tal determinação, naturalmente, não impede que *sejam aceitas por almas dos escravos*” (*apud* Bettencourt, 1995: 564, o grifo é meu). A diferenciação entre a “Escrava” e “almas dos escravos” não tinha a menor chance de surtir efeito no nível de nossa informante, nem da maioria dos devotos...

⁴⁴⁸ No Rio, registramos a tentativa mal sucedida de um sacerdote que, de acordo com o depoimento de uma vendedora de velas, quis suprimir os queimadores que ladeiam a igreja de N. S. da Glória do Largo do Machado: “*o padre não gostava do oratório para as velas, mas teve que ceder: (os fiéis) fizeram um abaixo-assinado*”. Mas manteve com firmeza o ponto de vista eclesiástico, ao afixar o aviso seguinte: “É necessário que as pessoas orem e tenham fé na oração e não nas velas que apenas simbolizam a luz divina e nada mais”.

Aqui observamos uma flagrante ambigüidade. O culto às almas só será tolerado se for privado, mas, no Rio de Janeiro pelo menos, só pode se exercer na rua. Desde as observações pioneiras de Roberto DaMatta (1985), sabemos que “casa” e “rua” constituem dois domínios opostos e complementares no imaginário social brasileiro, sendo que a primeira abriga, protege, enquanto a segunda é lugar de malandragem e desordem. As “almas”, entidade coletiva, sem rosto nem nome, permanecem marcadas pela dimensão desagregadora da morte, e pela perigosa desordem implicada pelo lugar de culto que lhes foi atribuído. As almas são da rua, ao passo que “santo é de casa”.

Encontramos, porém, algo que pode ser visto como tentativa de superar essa oposição, ao reinserir explicitamente aquelas almas imprecisas no quadro familiar. Na fachada da igreja de N. S. da Paz, em Ipanema, há dois painéis de azulejos, bem coloridos, situados de cada lado da porta de entrada. À direita de quem entra, o painel é encimado pela imagem do Crucificado, abaixo do qual estão personagens de idades diversas envoltos em chamas vermelhas. Leva uns versinhos:

Ó vós que ides passando/ lembrai de nós que estamos penando/ sufragar as pobres almas/é
dever não devoção/ quem seus mortos esquece/ não tem alma de cristão/ as alminhas são de
todos/ ninguém diga: não são minhas/ é um dever sufragá-las/ pois são nossas irmãzinhas

O painel à esquerda representa N. S. de Fátima com os pastorinhos, e mostra as mesmas figuras em meio às chamas:

Nossa Senhora de Fátima/ pede as vossas esmolinhas/ para, pela santa missa/ livrar do fogo
as alminhas/ as alminhas são de todos/ pois quem é lá que não tem/ um parente ou um
amigo/ um bom pai ou santa mãe/ socorrei, ó almas pias/ as tristes almas infieis/ lembrai-
vos que em breve dias/ no mesmo fogo estareis

Aqui, a tonalidade decididamente lusa dos versinhos, junto com o estilo dos azulejos e a presença de N. S. de Fátima, sugere que a força dos antepassados seja evocada para reinserir as almas em um quadro familiar e quase que aconchegante. Longe das larvas imprecisas e vorazes, só se fala em irmãzinhas. As alminhas fazem parte da família de cada um de nós. Os sufrágios são os deveres de todo cristão, e a devoção comum perde qualquer sentido. As “almas benditas” são substituídas pelas “almas pias” dos vivos, dedicados a sufragar “as tristes almas infieis”. Nesse vigoroso re-enquadramento do tema das almas, a identificação se opera em sentido oposto daquele que registramos a beira das mesas-castiçais. *Hoc mihi, cras tibi*: temos dever para com as almas porque somos todos iguais. É a mesma obrigação que todo cristão deve ter para consigo próprio. As almas são gente como a gente, pecadoras como nós.

Nessa perspectiva, santos e almas se confundem. Mas, em um canto recuado da fachada da mesma igreja da Paz, do lado direito de quem entra, não podemos deixar de registrar a presença de um queimador, exatamente igual a todos aqueles que frequentamos nas demais igrejas. É verdade que, atrás, em um nicho em forma de gruta, está presente uma estátua de N. S. de Lurdes. Pode-se supor que as velas acesas, até mesmo nas segundas-feiras, estarão destinadas à Santa... A ambigüidade permanece.

Conclusão: do Além para o Aquém

Os versinhos da igreja de N. S. da Paz sugerem uma estranha familiaridade entre santos, almas e vivos. A estranheza acaba, no entanto, se formos reler o Prefácio da primeira edição de *Casa Grande e Senzala*:

O costume de se enterrarem os mortos dentro de casas – na capela, que era uma puxada da casa – é bem característico do espírito patriarcal da coesão da família. 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, bisnetos. (Freyre, 1992: Iviii/Iix).

No patriarcalismo luso-brasileiro, tão caro ao ilustre pernambucano, encontramos o elo ligando as “alminhas” dos antepassados, presentes na casa, junto dos santos e dos vivos.

Atento leitor de Gilberto Freyre, Roberto DaMatta integra os mortos em sua descrição do universo relacional, característico da sociedade brasileira, “onde se oscila entre pelo menos três posições fundamentais dadas pela *casa*, pela *rua* e pelo *outro mundo*” (DaMatta, 1985:126, grifos do autor). Explicita:

O outro mundo é – a meu ver – um local de síntese, um plano onde tudo pode se encontrar e fazer sentido. Assim, o outro mundo – o mundo dos mortos, fantasmas, espíritos, espectros, almas, santos, anjos e demônios – é também uma realidade social marcada por esperanças, desejos e vontades que aqui ainda não puderam se realizar pessoal ou coletivamente. (ibid.: 128).

Nesse aspecto, DaMatta sublinha que a função relacional das entidades presentes no outro mundo não fica restrita ao âmbito das chamadas “religiões populares” ou, melhor dizendo, re-situa o popular dentro do quadro da “religião hegemônica”, operando uma síntese particularmente heurística da religiosidade brasileira:

Afirmar que (a mediação) é apenas parte da religiosidade ‘popular’ é perder de vista a cosmologia católica onde essa comunicação é constante, assegurada que está pelas “graças”, “milagres” e aparições. Aqui o popular terá de ser tomado na sua acepção de dominante e de universal. (...) temos uma verdadeira constelação de instituições e valores relativos ao outro mundo que só pode ser compreendidos quando se introduz a idéia de relação no quadro conceitual. Relação porque os mediadores são básicos. Relação porque é crítico que o sistema se reintegre sensível e concretamente por meio de uma experiência de comunicação entre os seus três espaços básicos: a *casa*, a *rua* e o *outro mundo* (ibid.: 132/133, grifos do autor).

A partir dessas premissas, desaparece o dilema. As almas, coletiva ou privadamente, podem ser cultuadas dentro de casa, da igreja, na rua, à beira de gigantescos castiçais, ou nos mais recônditos espaços dos cemitérios.

Na perspectiva que vem orientando os nossos trabalhos, apoiada na teoria de Cornélius Castoriadis, o conceito de “imaginário sócio-histórico” fornece um referencial seguro para a interpretação dos esquemas de significação propostos pela cultura do grupo em estudo. Longe de estabelecer uma hierarquia entre diversos sistemas, esse conceito autoriza o diálogo entre mitos, representações, instituições e realizações individuais que, todos, são formas de criações. Diz ele: “O homem é um ser que procura o sentido. E para satisfazer esta necessidade de sentido ele *cria* o sentido (Castoriadis, 1992: 93, grifo do autor). A exigência de criação de sentido provém da realidade mortal do ser humano, enigma que o leva a atribuir alguma significação ao caos de sua existência.

A linguagem, fruto da dimensão simbólica cara a Ernst Cassirer (1972), é a expressão mais óbvia desse empreendimento de criação de sentido, mas todas as realizações do homem também o são, inclusive, até a própria produção de um indivíduo singular em uma sociedade e um tempo específico. É dizer que o processo de criação é uma tarefa interminável, pois o prosseguir da história resulta em uma constante transformação do homem e do mundo.

Produtos da mesma bacia semântica, o “outro mundo” e este mundo terreno falam de uma mesma realidade. Em qualquer cultura, “postular um Outro Mundo é refletir sobre o Mundo em que vivemos” observa Oscar Calavia Sáez (1996: 180) no fim de sua instigante pesquisa sobre mitos e mortos no campo religioso brasileiro. Mas, sendo o Brasil um país essencialmente paradoxal, parece que, nele, o outro mundo se reveste de características singulares, com a “intensa promiscuidade no aqui-e-agora que em outras culturas se mantêm afastados (...), e onde a transgressão das fronteiras entre mundos é fácil e tentadora” (ibid.: 179). Daí, a possibilidade de uma função mediadora, atribuída a todos os entes que povoam o “Além brasileiro”:

No Brasil, pode-se dizer que a distância entre os vivos é claramente maior do que a que existe entre vivos e mortos (...) a proximidade dos mortos é correlativa às grandes distâncias entre os vivos, e daí lhe advém a centralidade. Os mortos servem de mediadores nessa paisagem porque através deles é possível redesenhar qualquer relação e qualquer conflito na escala mínima das relações familiares e de vizinhança. (ibid.: 181)

Nessa ordem de idéias, as almas, todas elas, benditas, aflitas, sabidas, endividadas, apressadas ou persistentes, são parceiras na mediação que possibilita a transposição dos conflitos em uma infinidade de planos possíveis. E o Além, portanto, deixa de ser visto como simples projeção do mundo terreno, para tomar as feições de um dispositivo para manejar a complexidade deste nosso Aquíem.

Assim voltamos à função do imaginário social, cujas produções “tecem conjuntamente o sentido da vida e da morte do indivíduo, o sentido da existência e dos modos de agir de determinada sociedade” (Castoriadis, 1997: 269).

Referências bibliográficas

- AUGRAS, M. 2004. La dévotion aux âmes du purgatoire à Rio de Janeiro. *Journal des Anthropologues*. Paris, 98-99: 212-229.
- AUGRAS, M. 2005^a. A segunda-feira é das almas. *Brasilis – Revista de filosofia e ciências humanas*. Rio de Janeiro, 1(2): 49-60.
- AUGRAS, M. 2005^b. *Todos os santos são bem-vindos*. Rio de Janeiro: Pallas.
- AUGRAS, M. 2009. *Imaginário da magia: magia do imaginário*. Petrópolis: Vozes.
- AUGRAS, M. 2011. Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. In S. LACERDA, org. *História viva – Conceição do Mato Dentro*. Conceição do Mato Dentro: KLG, 157-177.
- AUGRAS, M. 2012. *A segunda feira é das almas*. Rio de Janeiro: Pallas.
- AUGRAS, M. & GUEDES, M. 2007. A moda dos santos e os santos da moda. In J. de VILHENA & M. H. ZAMORA, org. *A Cidade e as formas de viver 2*. Rio de Janeiro: Museu da República, 177-204.
- BACHELARD, G. 1996. *La flamme d'une chandelle* (1961). Paris, PUF.
- BETTENCOURT, E. 1995. A missa afro. *Pergunte e responderemos*. 403: 560-564.
- CALAVIA SÁEZ, O. 1996. *Fantasmas falados – Mitos e mortos no campo religioso brasileiro*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- CAMPOS, A. A. 1997. As irmandades do Glorioso São Miguel e Almas. In T. M. T. BESSONE & T. A. P. QUEIROZ, org. *América Latina: imagens, imaginação e imaginário*. São Paulo: Expressão e Cultura/ EDUSP, 283-303.
- CASSIRER, E. 1972. *La philosophie des formes symboliques*. Paris: Minuit, 3 vol.
- CASTORIADIS, C. 1992. *A criação histórica*. Porto Alegre: Artes e Offícios.
- CASTORIADIS, C. 1997. *Fait et à faire – Les carrefours du labyrinthe V*. Paris: Le Seuil.
- DAMATTA, R. 1979. *Carnavais, malandros e heróis - Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DAMATTA, R. 1985. *A casa e a rua*. São Paulo, Brasiliense.

DEBRET, J. B. 1978. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Edusp, t. II.

DELUMEAU, J. 2000. *Que reste-t-il du paradis?* Paris: Fayard.

Dicionário Eletrônico Houaiss da língua portuguesa.

Dictionnaire de théologie catholique. 1941. Paris, Letouzey et Ané, t. XIII e XIV.

FRADE, M. de C. N. 1987. *Santa de Casa – A devoção a Odetinha no Cemitério São João Batista*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, UFRJ/PPGAS.

FREYRE, G. 1992. *Casa Grande e Senzala (1933)*. Rio de Janeiro: Record.

GERSON, B. 2000. *História das ruas do Rio*. Rio de Janeiro: Lacerda.

HERTZ, R. 1980. “A proeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa” (1911). *Religião e Sociedade*, 6: 99-128.

LE GOFF, J. 1981. *La naissance du purgatoire*. Paris: Gallimard.

MAUSS, M. & HUBERT, H. 1978. Esquisse d’une théorie générale de la magie. In *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1-141.

Mc MULLEN, R. 1998. *Christianisme et paganisme du IVe au VIIe siècle*. Paris: Les Belles Lettres.

MEDEIROS, B. T. F. 1995. *Entre almas, santos e entidades outras no Rio de Janeiro: os mediadores*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, UFRJ/PPGAS.

MELO MORAIS FILHO. 1967. *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro.

MINOIS, G. 1994. *Histoire de l'enfer*. Paris: PUF.

MONTEIRO, M. Y. 1983. *Cultos de santos e festas profano-religiosas*. Manaus: Imprensa Oficial.

NINA RODRIGUES, R. 2006. *O animismo fetichista dos negros baianos(1896-7)*. Rio de Janeiro: Fundação Editora Nacional/ Editora UFRJ.

OLIVEIRA, P. A. R. de, 1970. *Catolicismo popular no Brasil*. Rio de Janeiro: FERES/CERIS.

ORTEGA, M. H. S. 1988. *La Inquisición y los gitanos*. Madrid: Taurus.

PIERUCCI, A. F. 2001. *A magia*. São Paulo: Publifolha.

POLO DE BEAULIEU, M. A. 1998. “Le lundi des trépassés” – Création, diffusion et reception d’un rituel. *Annales*. Paris, 53/6: 1191-1217.

SANCHIS, P. 2001. *Fiéis e cidadãos – Percurso do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ.

SCHMITT, J.-C. 1994. *Les revenants – Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Gallimard.

VIANNA, H. 1979. *A Bahia já foi assim*. São Paulo: GRD/ Brasília: INL.

VORAGINE, J. de, 1967. *La légende dorée*. Paris: Garnier-Flammarion, 2 vol.

VOVELLE, M. 1996. *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*. Paris: Gallimard.

Entre Assis e Santa Teresa: um estudo etnográfico de rituais e cerimônias no catolicismo contemporâneo

Caetana Maria Damasceno (UFRRJ)
Margareth de Almeida Gonçalves (UFRRJ)

O artigo apresenta uma análise etnográfica de rituais religiosos levados a cabo por uma comunidade denominada de “Filhos/as da Pobreza do Santíssimo Sacramento” da Fraternidade de Aliança Toca de Assis com o qual se procura contribuir para uma reflexão sobre continuidades e descontinuidades na cena religiosa atual. A criação da nova comunidade de aliança Toca de Assis (TA) remonta ao ano de 1994 na cidade de Campinas, uma iniciativa do padre Roberto José Lettieri.⁴⁴⁹ Conformam o Instituto dos Filhos e Filhas da Pobreza do Santíssimo Sacramento, de direito diocesano. Desde o início, convocam o legado franciscano medieval através de processos de invenção de um *habitus* identificado a São Francisco de Assis: as vestimentas, usos do corpo, a opção pela pobreza na eleição do cuidado dos moradores de rua. Ainda do medieval, retraduzem igualmente a imagem e vida de Santa Catarina de Siena. Assim como elegem por patrono o frade franciscano capuchinho de origem italiana Pio de Pietrelcina (1887-1968), canonizado em 2002.⁴⁵⁰ Atente-se para o uso do vocábulo “toca” para a fraternidade, em alusão a um lugar onde se abrigam certos animais, por extensão, é uma habitação modesta ou pobre ou ainda, primitiva. Pretende-se

⁴⁴⁹ Padre Roberto Lettieri nasceu no bairro da Moca na cidade de São Paulo no ano de 1964. Informações biográficas dispersas sobre padre Roberto Lettieri indicam que se converteu ao catolicismo em 1983, e, em seguida, entrou para o Seminário Estigmatino. Já, após a fundação da Toca de Assis, em 1996 recebeu as ordens sagradas (Portella, 2009:34-36).

⁴⁵⁰ A Toca é uma casa de fraternidade católica com sede na cidade de Campinas e ampla ramificação em diversas regiões do país. Em 2007, ano de referência da etnografia deste artigo, existiam 101 casas da Toca de Assis. Apenas na cidade do Rio de Janeiro estavam em funcionamento cinco casas (Casa Fraterna Irmão Sol Eucarístico, em Madureira; Casa Nossa Senhora Mãe dos Pobres, na Praça Seca e Casa Fraterna Santa Catarina de Sena, ambas em Jacarepaguá e ainda no Rio Comprido, Casa Fraterna Bom Samaritano, e a de Santa Teresa) e no estado do Rio de Janeiro dez estabelecimentos (Casa Sacramento de Amor, Nova Friburgo; Sítio Fraternal São Francisco, em Búzios; Casa Fraterna Nossa Senhora Mãe dos Pobres, Cabo Frio; Casa Fraterna de Aliança São José e Casa Nossa Senhora Mãe dos Pobres, em Campos; Casa Nossa Senhora das Dores e Casa Fraterna Bom Samaritano, na cidade de Niterói). Pode-se considerar a Toca uma segmentação da Renovação Carismática Católica, com forte conexão com a Canção Nova, fundada pelo padre Jonas Adib em 1978 e que já a partir da década de 1980 fixou a base em Cachoeira Paulista com investimentos em suportes de mídia, primeiro rádio e em sequência televisão e internet. A produção acadêmica em sociologia, antropologia e ciências da religião sobre Renovação Carismática Católica e sobre a Toca de Assis é significativa, assinalam-se: Portella (2009); Mariz (2005); Mariz e Medeiros (2012); Fernandes e Silva (2014).

apreender como representações do sagrado no catolicismo contemporâneo, que projetam imagens santificadas de homens e mulheres do passado atuam na reconfiguração simbólica das identidades religiosas. Procura-se apreender como os rituais religiosos da TA revigoram elementos centrais de comunicação (música, canto, dança, teatro) por meio de espetáculos que usam diversas mídias eletrônicas (televisão, Internet), inerentes à paisagem contemporânea. Trata-se de uma reflexão acerca de trabalho etnográfico realizado no ano de 2007 em uma comunidade feminina dos *toqueiros* localizada no complexo arquitetônico do Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro, um “lugar de memória”, investido de “aura sagrada”, que articula a vida conventual de carmelitas à história da cidade.⁴⁵¹ Vale ressaltar que o trabalho de campo foi realizado antes do afastamento do fundador padre Roberto Lettieri da direção da TA no início de 2009.

De fluxos variados entre grupos religiosos católicos de tradições diversas, os espaços do entorno do convento de Santa Teresa remetem a novas reconfigurações do catolicismo através do pentecostalismo católico, em que a corporalidade conforma um campo de disputas no acesso ao sagrado, na ênfase na glossolalia expressa em uma linguagem do corpo. Conhecidos como *toqueiras/os*, essa comunidade se destaca por fabricar um dispositivo simbólico de reinvenção da imagem franciscana, jovem, sensitiva e anti-intelectual. O relevo à adoração permanente do Santíssimo e à força dos dons do Espírito Santo reforçam traços dos movimentos da Renovação Carismática Católica, cuja emergência nos EUA ao final da década de 1960 (Csordas, 1997) obteve rápida disseminação nos universos católicos ocidentais.⁴⁵²

A ressignificação das práticas místicas e de santificação na contemporaneidade se expressa como um fenômeno singular que sinaliza também a emergência de modos inéditos de modelação da subjetividade. A cena religiosa contemporânea aponta para o surgimento de formas de constituição que oferecem um novo sentido à vivência da espiritualidade e mostram um constante exercício de reconstrução simbólica do passado. A compreensão do processo de ressignificação da religião por meio dos *votos* místicos (*pobreza, obediência, castidade e gratuidade*) pode contribuir para o debate a respeito dos novos modos de formação da vida comunitária religiosa, que indicam formas singulares de constituição do *self* na contemporaneidade. O retorno de práticas místicas e de santificação aponta, igualmente, para novos regimes de formação de redes de circulação social

⁴⁵¹ Segundo Pierre Nora (1993: 8,9), os lugares de memória constituem meios, vias de acesso a uma memória, que não é memória mas história, uma vez que é reconstituída através de vestígios, rastros, uma memória que é vindicada. Há locais de memória, de uma memória transportada pela história, portanto a contemporaneidade é ávida da monumentalização do passado, já que desprovida de memória como as sociedades ancestrais.

⁴⁵² Consensualmente a referência ao início dos movimentos pentecostais católicos nos EUA é o ano de 1967, um encontro na Universidade de Duquesne (“Duquesne Weekend”), em que jovens membros da faculdade e alunos tiveram a experiência do chamado espiritual do batismo no Espírito Santo em interação de influências dos protestantismos pentecostais. Experiências expandiram-se entre estudantes das universidades de Notre Dame e Michigan. Segundo Csordas, o movimento católico, que se autodesignava do “espírito”, propunha uma nova versão ao catolicismo de ênfase em conteúdos emocionais: “The new ‘Catholic Pentecostals’ claimed to offer a unique spiritual experience to individuals and promised a dramatic renewal of Church life based on a born-again spirituality of ‘personal relationship’ with Jesus and direct access to divine power and inspiration through a variety of ‘spiritual gifts’, or ‘charisms.’” (Csordas, 1997). Reconhecido pelo Papa Paulo VI logo em 1973, obteve o apoio ampliado no pontificado de João Paulo II. Carranza (2009), no estudo sobre a expansão da Renovação Carismática Católica, no Brasil, também realça características do batismo no Espírito Santo com traços de emotividade e sensações do misticismo.

e de sociabilidade, oferecendo uma resposta distinta e singular aos desafios do mundo moderno, que embora tensione, reordena e reforça a cosmologia individualista hegemônica.

No final do século XX, a explosão de expressões do religioso faz, entretanto, regressar a busca de absoluto que marcou a vida dos místicos no passado, incorporando significados da sociedade do espetáculo. O misticismo organiza-se a partir da ideia de transposição e transcendência. Do ponto de vista histórico, a mística cristã é atravessada por aspirações e doutrinas de longa duração que se atualizaram na modernidade. Estaríamos diante dos mesmos temas e das mesmas etapas percorridos por místicos hodiernos sedentos da ebridade no Absoluto? Se os *locis* não se alteram, no entanto, as conjunturas históricas fornecem um sentido inédito ao drama social. A eficácia simbólica das linguagens religiosas advém dos usos da tradição e do passado no sentido da produção de discursos formalmente corretos, mas cujos sentidos se matizam e sofrem deslizamentos. Como assinalado por Pierre Bourdieu (1996) os rituais representam, de um lado, o limite das relações de imposição, de dominação. Assim, através do controle da *expertise* técnica legitima-se o lugar de autoridade do locutor legítimo. Os rituais e as cerimônias retiram sua capacidade de persuasão e convencimento do efeito mágico que produzem. As relações de troca do grupo em situações ritualísticas constituem relações de poder simbólico, em que o jogo de forças, entre o líder e a comunidade, reforça o sentimento de pertencimento e unidade. É indispensável igualmente ressaltar que essa *expertise* técnica e a força persuasiva do “ato mágico” se tornam possíveis graças ao caráter performático dos rituais, justamente porque, como sugere Marisa Peirano, permitem “comunicar, fazer, modificar, transformar” (Peirano, 2003:10).⁴⁵³

Os rituais religiosos da TA revigoram elementos centrais de comunicação (música, canto, dança, teatro) por meio de diversas mídias eletrônicas (televisão, Internet). As imagens de religioso e de santidade históricas do catolicismo que enfatizam as práticas ascéticas integram-se às formas de vivência da individualidade do tempo atual. A ascese é exercitada e treinada em uma dura rotina marcada pela oração e pelo trabalho de *pastoral de rua*. A ausência do que usualmente é associado a conforto e privacidade (quartos com camas e armários, por exemplo) não fazem parte do cotidiano da comunidade. A ascese e o cuidado fraterno com o outro se integram a uma exibição física do religioso em vestimentas que reforçam um legado de pobreza do franciscanismo medieval. Em 2007, no contraste com esses trajes – longas batas com um cordão amarrado à cintura, que assinalam a simplicidade e a ausência de propriedade –, a figura do líder da comunidade se destaca pela ostentação de seu vestuário, em cerimônias de culto religioso, pela adoção de paramentos cercados pelo arcabouço do luxo dos brocados e das cores nobres de demarcação do poder religioso, como o vermelho e o dourado, que adornam a casula. São esses símbolos – de pobreza e ostentação – que demarcam o centro e a solenidade do ritual, com os

⁴⁵³ “... a eficácia da ação ritual reside no fato de acionar crenças culturais essenciais - crenças que constituem uma cosmologia – mas, ao mesmo tempo, questionar determinadas estruturas sociais. Neste sentido, os rituais podem concorrer para a construção de novas legitimidades, permitindo desvendar mecanismos, de diferenciação social e realizar a passagem das ideologias para os sistemas de ação (e vice-versa). É na ação que homens e mulheres de carne e osso, [...], buscam transformar interesses e ideais em realizações concretas. Rituais são, assim, bons para pensar e bons para viver. A partir deles tomamos conhecimento de nosso mundo ideal e de nossos projetos e ambições; a partir deles revelam-se e trilha, encruzilhadas e dilemas e, no processo, consegue-se, muitas vezes, encaminhar mudanças e transformações...” (Peirano, 2003:10).

quais se minimiza a posição marginal da comunidade no âmbito da igreja, pois, afinal, a TA tem como objetivo obter o beneplácito de Roma e tornar-se uma congregação religiosa. Observa-se, assim, que as atualizações das indumentárias – uma referência ao legado do catolicismo, em sua longa duração –, é foco de memória e de deslocamentos de sentido. A intensidade com que se projeta a figura do líder, e o seu papel central nos cultos de revigoração coletivo, restaura o caráter simbólico, ao mesmo tempo de fundação e de perpetuação do catolicismo. As cerimônias constituem, portanto, os espaços em que o culto do fundador é sistematicamente promovido ao mesmo tempo em que expressam novas configurações do controle de si e expressam o lugar [con]sagrado às identidades religiosas no mundo contemporâneo.⁴⁵⁴

O artigo foi organizado a partir de trabalho etnográfico em dois espaços, um virtual, através de conteúdos eletrônicos da TA no ano de 2007, e o segundo, baseado no trabalho de campo caracterizado pela permanência junto a um grupo de *toqueiras*, em períodos variados e de forma contínua durante fins de semana nos meses de abril e maio de 2007. Nesses períodos, residimos em um cômodo externo ao edifício principal do convento de Santa Teresa, vizinho à casa então alugada para a TA destinada naquele momento ao noviciado de preparação de mulheres à profissão dos votos solenes, identificada pela divisa “Missão ‘Vai e reconstrói a minha Igreja’”.⁴⁵⁵

A religião no ciberespaço: imagens da virtualização do misticismo?

As novas tecnologias eletrônicas, como instrumentos de difusão da mensagem religiosa, tendem a ampliar o efeito de disseminação de símbolos e imagens que integram a tradição do catolicismo, afetando o exercício da sensibilidade católica, até mesmo pela possibilidade de criar e reconfigurar imagens e símbolos. Pode-se sugerir uma homologia entre o recurso a símbolos e imagens na contemporaneidade e o legado da religiosidade mística do catolicismo. No século XVI, por exemplo, a prosa e a poesia místicas de Santa Teresa (1515-1582) e São João da Cruz (1542-1591), transportaram para a escrita o modelo dos emblemas e divisas – uma referência de apoio na construção de simbologias que facilitavam o percurso da compreensão religiosa – que dispensavam a racionalização do pensamento teológico. A concisão reveladora de uma metáfora visual elidia a formalização do conhecimento. As dificuldades no plano conceitual de alguns princípios e noções morais ou religiosos foram superadas pela introdução de imagens, que

⁴⁵⁴ Como veremos mais adiante, a oposição entre pobreza/ostentação remete à tensão entre pureza/perigo discutida por Mary Douglas (1976). Por agora, ressalte-se que esta tensão fica ainda mais evidente quando enunciada, por razões diferentes, por segmentos do catolicismo contemporâneo através da “Teologia da Libertação” e pela chamada “Teologia da Prosperidade”, evocada sistematicamente entre pentecostais e neopentecostais.

⁴⁵⁵ O trabalho de campo de tipo etnográfico foi possível graças à intermediação de uma religiosa que garantiu a nossa permanência no alojamento do histórico convento das Carmelitas, em Santa Teresa. Essa intermediação foi facultada por investigação anterior, que analisou, entre outros temas relevantes, a noção de misticismo em partes do antigo Império português (Gonçalves, 2005).

atendiam ainda a objetivos pedagógicos. Entre os místicos, esse tipo de procedimento buscava levar a mensagem religiosa a um público que não partilhava de uma erudição teológica. E, assim, através de imagens, conceitos e noções de maior complexidade eram transmitidos numa linguagem emotiva mais acessível. Até que ponto o estratagema do recurso às novas tecnologias eletrônicas de informação e comunicação transpõe, como parece ter acontecido no misticismo ibérico à época moderna (Gonçalves, 2005:45), as aporias que emergem a partir de um discurso unicamente conceitual, subsidiando a explicação daquilo que se subtrai ao intelecto e tendendo a alojar-se no domínio das sensações/emoções?

Neste ensaio, pretende-se analisar aspectos da disseminação de símbolos e imagens da tradição católica na contemporaneidade através do *site* da TA, relacionando-os com as experiências do trabalho de campo de tipo etnográfico, conforme se verá mais adiante. Procuramos examinar os processos de resignificação de símbolos tradicionais do catolicismo que podem produzir mudanças no exercício dos quadros coletivos da sensibilidade e, portando, no campo devocional.

O que parece impactante quando se acessava em 2007 a página de abertura da TA,⁴⁵⁶ é a iconografia representada por um ostensório dourado⁴⁵⁷ e um opulento crucifixo de madeira, em plano de fundo, evocando expressivos sinais de sofrimento. Na página de abertura era ainda conspícua a imagem de meio corpo de um sacerdote grisalho (o “fundador”), com cabelo e barba cuidadosamente aparados, envolto num paramento eclesiástico: uma casula vermelha, adornada de bordados dourados que o sacerdote veste sobre a alva e a estola para celebrar missa e outros rituais. Essas imagens se completavam com o logotipo da TA do lado esquerdo superior e a foto recortada em plano único de rostos sorridentes de uma mulher (com a cabeça coberta com véu marrom), ao lado de dois homens de barba curta, situada na parte superior direita.



Fonte: <http://www.Tocadeassis.org.br/index.php?lingua=1&pagina=home>. Acesso em: 16/09/2007.

⁴⁵⁶ <http://www.tocadeassis.org.br/index.php?lingua=1&pagina=home> (Acesso em 16/09/2007).

⁴⁵⁷ O ostensório, ricamente ornado, é impactante (no sentido do estranhamento provocado no pesquisador que está passando pelo rito de iniciação da *web*) como um objeto dotado de determinadas características que o transformaram num símbolo de enorme força devocional.

A figura do sacerdote que se destaca indicando a sua centralidade na composição da página de abertura, chamava atenção pelas características de sua vestimenta, que mostram um traje não usual ao clero e religiosos católicos na contemporaneidade. Afinal, adoção de paramentos luxuosos (com bordados e brocados dourados) tendeu, após o Concílio do Vaticano II (1962-1965), a se restringir a cerimônias consideradas excepcionais. Ao avançarmos na navegação pelo *site*, o sacerdote (que como já indicamos é o fundador da TA) é mostrado com indumentárias variadas, mantendo a característica do luxo como uma constante.



Fraternidade Toca de Assis

"Jesus Sacramentado Nosso Deus Amado"

(Pe. Roberto)



Fonte: <http://www.Tocadeassis.org.br/index.php?lingua=1&pagina=home>. Acesso em:16/09/2007

Os elementos visuais permaneciam fixos durante a navegação pelo *site*. A página principal da TA, com o refrão de “Jesus Sacramentado Nosso Deus Amado” (repetido ao longo da navegação), apresentava, do lado esquerdo, alinhando-se abaixo do ícone do ostensório dourado, as entradas: *Home, Fundador, Toca de Assis, Instituto, Pastoral Vocacional, Nossas Casas, Formação, MP3 - Pregação, Revista, Galeria de Fotos, Doação, Shopping Virtual, Ver Também, Links, Fale Conosco, Mapa do Site, Busca*. No centro da página, localizavam-se os acessos às informações dos diversos números da *Revista online*, sobre o calendário litúrgico direta ou indiretamente relacionado com o da própria TA. Essa parte da página é de extrema plasticidade, já que constantemente é alterada através do recurso à iconografia (fotografias, desenhos, pintura) e pequenas narrativas informativas e explicativas.

Neste ponto, vale chamar a atenção para o fato de que estamos lidando com pelo menos dois níveis do trabalho etnográfico. O primeiro, “consagrado” pela antropologia através do trabalho de campo intensivo, no qual tentamos apreender o mundo através da interlocução com outros sujeitos, às vezes de modo silente, durante períodos de cotidianidade, envolvendo-nos em diversas configurações de valores, sentimentos, interesses, paixões. Partilhamos, então,

com maior ou menor intensidade, de projetos que nos dão referências sobre um mundo no qual nos sentimos estranhas e somos, do mesmo modo, estranhadas e que, por sua vez, nos levou ao segundo nível da experiência etnográfica: aos espaços ocupados por uma humanidade formada de “sujeitos desterritorializados”, nas palavras de Pierre Lévy. Lévy não apreende este espaço – produtor de hipertextos coletivos –, como uma mera enciclopédia. Inventa então um termo: *plasmopédia*, um espaço de saber vivo e dinâmico.” (Lévy, 2000:18). Essa plasticidade é, a nosso ver, o seu *dom* no sentido maussiano de “coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam...”.⁴⁵⁸ O que essa *plasmopédia* significa cultural e politicamente, contudo, é uma incógnita. Suas implicações são, sem dúvida, muito amplas, configurando todas as esferas da vida social e cultural (Lévy, 2000:17).

Assim, além da relação face a face, nosso esforço etnográfico enveredou por esse espaço, envolvendo-nos num tipo de interlocução à procura de inventariar possibilidades: fazer uma etnografia sobre religião pela Internet ou buscar a Internet para apreender subjetividades religiosas? Ousamos considerar esse esforço etnográfico como um rito de iniciação, numa situação de “desterritorialização”, tentando participar de uma espécie de *communitas* no sentido adotado por Victor Turner quando ele procurou

(...) fugir à noção de que a ‘communitas’ tem uma localização territorial específica, geralmente de caráter limitado, que permeia muitas definições. Para mim, a ‘communitas’ surge onde não existe estrutura social. Talvez o melhor modo de traduzir em palavras este difícil conceito seja o de Martin Buber, embora julgue que ele deveria ser considerado mais um talentoso informante nativo do que um cientista social! Buber (1961) usa o termo ‘communitas’ para designar ‘communitas’. A comunidade consiste em uma multidão de pessoas que não estão mais lado a lado (e, acrescente-se, acima e abaixo), mas umas com as outras. E esta multidão, embora se movimente na direção de um objetivo, experimenta no entanto por toda parte uma virada para os outros, o enfrentamento dinâmico com os outros, uma fluência do Eu para o Tu. A comunidade existe onde a comunidade acontece.’ (Turner, 1974:154). [grifos nossos]

Com efeito, trata-se da ausência ou limitação de regras que nutrem hierarquias sociais institucionalizadas. A nossa sugestão é a de que o espaço cibernético favorecido pela “desterritorialização” aponta para uma *communitas*: para a “quebra”, ainda que temporária, da “estrutura social”. Vale dizer que a noção de “estrutura”, em Turner, se configura, “[...] como uma disposição mais ou menos característica de instituições especializadas mutuamente dependentes e a organização institucional de posições e de atores que elas implicam.” (Turner, 1974:202).

⁴⁵⁸ No sentido maussiano, não se tratam aqui de “simples trocas de bens, de riquezas ou de produtos no decurso de um mercado entre indivíduos. [...] não são indivíduos e sim coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais – clãs, tribos, famílias – que se enfrentam e se opõem, seja em grupos, face a face, seja por intermédio de seus chefes, ou seja, ainda das duas formas ao mesmo tempo.” Mauss enfatiza que as coisas trocadas não são “economicamente úteis. Trata-se antes de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente. [São] prestações e contraprestações de uma forma sobretudo voluntária, por presentes, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias [...]. Ao que o autor denominou de “sistema de prestações totais.” (Mauss, 1974:44-45). [Grifos nossos]

Esse sentido de *communitas* pode ser apropriado quando se trata de etnografia em ciberespaço, como um “meio de comunicação com lógica própria e linguagem própria”, que não se limita a “uma área particular de expressão cultural”, como aponta Manuel Castells (2003:164). A transversalidade da comunicação no ciberespaço, enfatiza o autor, está embebida nas práticas culturais cotidianas e “não isolada em algum tipo de mundo imaginário, o domínio da representação e das identidades falsas” (Castells, 2003:164).

Há na Internet *sites* religiosos em grande quantidade e de todas as tradições culturais. Se considerarmos as análises de Pierre Lévy e Manuel Castells, podemos afirmar que nossa imersão, como neófitas, no ciberespaço plástico, receptivo e mesmo hibridizado nos faz perceber que estamos *navegando* numa espécie de *communitas*, no sentido adotado por Victor Turner, quando ele aponta

(...) para a natureza espontânea, imediata, concreta da ‘communitas’, por oposição à natureza governada por normas, abstrata, institucionalizada da estrutura social. Contudo, a ‘communitas’ só se torna evidente ou acessível, por assim dizer, por sua justaposição a aspectos da estrutura social ou pela hibridização com estes. Assim como na psicologia da Gestalt a figura e o fundo são mutuamente determinantes ou como certos elementos raros nunca são encontrados na natureza em estado de pureza mas apenas enquanto componentes de compostos químicos, do mesmo modo a ‘communitas’ unicamente pode ser apreendida por alguma de suas relações com a estrutura. (Turner, 1974:154-155). [Grifos nossos].

Eis agora, nas palavras de Castells, uma forma de *communitas* em conflito com a “estrutura”:

O tipo de comunicação que prospera na Internet está relacionado à livre expressão em todas as suas formas, mais ou menos desejável segundo o gosto de cada pessoa. É a transmissão de fonte aberta, a livre divulgação, a transmissão descentralizada, a interação fortuita, a comunicação propositada e a criação compartilhada que encontram sua expressão na Internet. Se a convergência vier a ocorrer um dia, será quando o investimento necessário ao estabelecimento de capacidades de bandas largas além dos usos instrumentais do mundo corporativo for justificado por um novo sistema de mídia, disposto e pronto a satisfazer a mais importante demanda latente: a demanda de livre expressão interativa e de criação autônoma - hoje em grande parte frustrada pela visão esclerosada da indústria da mídia tradicional. (Castells, 2003:164-165). [Grifos nossos].

Ora, estas reflexões sobre a natureza transversal do ciberespaço, culturalmente plástico, não isolado em algum tipo de “mundo imaginário”, ou meramente como um domínio propício a identidades fictícias, não deve conduzir a uma reflexão apressada sobre o uso de ícones pelo *site* da TA, que interprete a valorização de símbolos como o ostensório, crucifixos, paramentos luxuosos meramente para reforçar um catolicismo de tipo tradicional. Esse tipo de abordagem resulta na compreensão do “ressurgimento católico” como um movimento associado tão somente à Renovação Católica Carismática. Dessa perspectiva, o *site* representaria, antes de tudo, uma reação ao avanço do pentecostalismo protestante. Deste modo, seria assinalado – e reforçado pela Internet – por fortes traços de conservadorismo no âmbito da Igreja, em decorrência da ausência

de uma militância política e de uma perspectiva ideológica percebida como progressista no compromisso com a luta social. Essa abordagem – quase um senso comum –, diminui a extrema complexidade dos fenômenos religiosos, não só em decorrência da diversidade e das novas formas de institucionalização, como também das motivações que movem os sujeitos na eleição de crenças religiosas. Logo, devemos aventar a hipótese de que as alterações no campo religioso registram ainda uma expansão das manifestações associadas ao misticismo, uma valorização de uma religiosidade marcada por uma linguagem espiritual, afetiva e corporal (Hervieu-Léger, 1997), de que a Internet é um dos instrumentos.⁴⁵⁹

O *site* da TA apresentava uma disposição relativamente simples, quando se compara com outras páginas da igreja católica, como, por exemplo, o da Canção Nova⁴⁶⁰, com o estribilho “um mundo novo ao seu alcance”. Esta distinção nos faz lembrar do óbvio: essa expansão imagética e iconográfica é produzida pelo espaço cibernético em rede (com sua tendência à interatividade e maior plasticidade), permitindo uma conexão do tipo “Todos e Todos”, como diria Pierre Levy a respeito da “emergência do ciberespaço e as mutações culturais.” (Pierre Levy, 2000:13).

De Santa Teresa a Assis: a configuração do campo

Retomaremos o nível da pesquisa etnográfica presencial, tornando mais explícito o exercício do trabalho de campo intensivo através do nosso primeiro contato com as/os *toqueiras(os)* da TA do convento de Santa Teresa, em que se destaca “uma maior observância das práticas de ascese individual, suspendendo o contato com o mundo” (...) e “combinando o ideal da solidão contemplativa (...) e um ativismo direcionado à transformação do mundo.” Essas dimensões de um misticismo contemplativo e solitário serão retomadas no final do artigo. Neste ponto é indispensável lembrar que o convento de Santa Teresa se constitui numa referência histórica importante da cidade do Rio de Janeiro.

⁴⁵⁹ A nova configuração do campo religioso brasileiro, impactado pelo crescimento das igrejas pentecostais e neo-pentecostais, com suas tensões, disputas, processos de politização e reconstrução das relações com o Estado, embora importante, não será o alvo da nossa análise que se volta para as ressignificações das expressões de misticismo religioso.

⁴⁶⁰ No entanto, é importante alertar de novo que TA e a Canção Nova mantêm um vínculo estreito. Desde fevereiro de 2007, 16 irmãs consagradas da TA se revezavam na capela da Sagrada Família em Cachoeira Paulista em adoração contínua do Santíssimo por 24 horas. Diz o padre Jonas fundador da Canção Nova: “A Canção Nova se une à Toca de Assis e a você que desejar vir de qualquer lugar para adorar aqui conosco.”

<http://www.cancaonova.com/portal/canais/eventos/novoeventos/cobertura.php?tit=Can%20+Nova+e+Toca+de+Assis+inauguram+capela+de+adora%20+cont%EDnua&cod=244&sob=920>, Acesso 18-09-2007. Sobre a ligação entre a TA e Canção Nova ver Eliane Martins Oliveira (2003) e Cecília Mariz (2005). Vale lembrar que a Canção Nova é uma comunidade da Renovação Carismática Católica, criada em 1978, com sede na cidade de Cachoeira Paulista/SP, que conta com um potente sistema de rádio e televisão, voltado à evangelização católica e disseminado por vários países.

Em 2007, eram várias as casas fraternas da TA, em vários bairros da cidade (e em quase todas as grandes cidades brasileiras), por onde os/as *toqueiros(as)* circulavam com frequência. Inicialmente, nossa atenção de neófitas foi despertada pelo traje usado pelos/as *toqueiros/as*, assemelhando-se a um hábito franciscano, composto de um amplo camisolão marrom com um cinto, lembrando o cordão de São Francisco amarrado à cintura. A partir da curiosidade sobre quem seriam essas pessoas assim trajadas, partimos em busca de identificações. No próprio convento obtivemos as informações básicas sobre a Fraternidade. Do convento para a procura na Internet foi um salto. No entanto, durante o trabalho de campo nas Carmelitas, a irrelevância do *site* no dia a dia das *toqueiras* que integravam aquela comunidade, ficou evidente, até mesmo como veículo de expansão de adesão religiosa – como nos foi revelado posteriormente por elas mesmas ao contarem suas trajetórias de chegada à TA.

Entramos em contato com a TA, feminina (que tem como divisa “Vai e reconstrói a minha Igreja”), localizada justamente num dos prédios que pertence ao Convento das Carmelitas. Conforme já assinalado acima, através da intermediação de informantes do Carmelo, nos alojamos num dos pequenos aposentos, construídos para visitantes, na parte lateral direita, próximo do prédio principal e da capela do convento, ao lado dos jardins de roseiras, situado numa área guardada por grossos portões de ferro, que são trancados diariamente, depois do anoitecer. O aposento em que permanecemos alguns fins de semana é dotado de uma saleta, com uma mesa e duas cadeiras, um quarto, com duas camas, um banheiro pequeno e confortável, além de uma espécie de mini-cozinha, com uma pia e uma pequena geladeira, mas sem fogão. As refeições nos foram oferecidas pelo convento. Mantivemos alguns encontros e conversas com informantes do convento, que de imediato apontaram para interpretações “agonísticas” a respeito dos possíveis significados da TA para a Igreja Católica na contemporaneidade. Porém, vale notar que a casa cedida pelas Carmelitas à TA feminina situa-se fora do espaço dos jardins que circundam imediatamente o convento e a capela. Com efeito, a casa da Fraternidade tem estilo simples, colonial. Situa-se no final de uma pequena ladeira que leva aos portões principais do convento, no limite mesmo da entrada principal. A residência possui um pequeno jardim, um grande quintal, com árvores frutíferas e onde se criam galinhas. Pouco acima deste espaço situa-se uma lavanderia bem equipada, depois de alguns poucos quartos, distribuídos uniformemente pelo interior da casa. Uma cozinha grande e um pátio lateral coberto, à direita da residência, completam a habitação. Há, finalmente, uma pequena capela, construída, à época do trabalho de campo, por um arquiteto restaurador (um leigo que dava suporte à TA), onde está entronizado o ostensório e as insígnias do Santíssimo Sacramento. A arquitetura da capela é simples mas, pode-se dizer, requintada, em função do material empregado: pedras de granito claras dispostas em semicírculo. Há alguns genuflexórios e pequenas almofadas.

O que nos levou a Santa Teresa em dois primeiros fins de semana de abril de 2007, foi o desejo de conversar com informantes do convento das Carmelitas e tentar nos aproximarmos das moradoras da TA. Na terceira vez, no dia 12 de maio, fomos à TA, onde permanecemos de modo mais intensivo e por maior tempo. Era um sábado e haveria a realização de um casamento, na capela das Carmelitas, às 11hs. O movimento das *toqueiras* era intenso⁴⁶¹ e nós, que havíamos chegado a

⁴⁶¹ Vale enfatizar que este foi o primeiro casamento realizado na capela do convento das Carmelitas, desde sua fundação (sec. XVIII), já que uma proibição diocesana impedia a realização ali desse tipo de ritual.

tempo de ver os preparativos para o casamento, nos alojamos no aposento a nós destinado pelas Carmelitas, de onde avistamos Regina⁴⁶² (uma das noviças com quem conversáramos na primeira ida a campo). Ela parecia muito atarefada, fazendo faxina e organizando a Toca, juntamente com outras *toqueiras*. Estavam preparando a casa para a festa da “patrona”, Nossa Senhora de Fátima, que se realizaria no dia seguinte, 13 de maio. Regina manifestou entusiasmo dizendo, “este ano coincide com a festa do dia das mães e também com o aniversário de 13 anos de fundação da Toca” e referiu-se à expectativa de que “sobrassem flores do casamento para enfeitar a Toca”.

Inicialmente Regina estava só. Nós a cumprimentamos e, embora sorridente, mostrou-se desconfiada. Disse que não poderia dar entrevista antes de falar com a supervisora, irmã Maria Benedita, que acabara de chegar de São Paulo. Afinal, havia uma questão de “hierarquia”, sugeria a fala de Regina. Gina, como as outras *toqueiras* a chamavam, insistiu que ela teria que pedir permissão para “falar”. Pareceu-nos que ela desconfiava da nossa presença e dos nossos objetivos. Ainda não tínhamos tido tempo suficiente para dizer o que estávamos fazendo ali. Ela manifestou visível desconforto, entre outras coisas, pelo nosso modo de fazer perguntas sobre a possibilidade de conversarmos. Talvez, para além da questão da “hierarquia” interna da própria fraternidade, estivesse em jogo a desconfiança em relação ao nosso papel ali, já que se sabia que tínhamos obtido o aval do convento das Carmelitas. Apesar de arredia, estava sorridente e nos fez esclarecer o que esperávamos dela. Explicamos, então, no detalhe, o que era uma pesquisa histórica e antropológica, deixando claro que o nosso principal objetivo era apreender, compreender os “novos estilos de vida calcados na experiência religiosa católica contemporânea”. Contamos que uma de nós era historiadora que fizera uma pesquisa sobre o convento de Santa Teresa, enfocando os Séculos XVII e XVIII; a outra antropóloga (palavra quase mágica para descrever uma atividade profissional), cujo principal objetivo era procurar compreender a vida cotidiana da adesão religiosa de pessoas como ela e suas companheiras. Evocamos, finalmente, que o ofício de antropólogo supunha uma reflexão permanente sobre a natureza das limitações do conhecimento sobre a vida de outros e da polarização entre processo cognitivo e a própria teoria do conhecimento. O discurso, como se pode prever, foi um desastre, causando uma espécie de perplexidade. Mas nem tudo foi arruinado, pois ela mesma se dispôs a ver quem poderia conversar conosco. Assumimos, então, categoricamente nossa disposição de salvar não apenas as identidades individuais daquelas com quem viéssemos a conversar e mesmo conviver (ainda que por tempo limitado), mas, acima de tudo, cabia-nos respeitar o que elas tinham a dizer sobre si mesmas e sobre seu estilo de vida. Neste momento ela saiu, pedindo desculpas e foi procurar a supervisora, irmã Maria Benedita. Pouco tempo depois, ela retornou, com um semblante mais tranquilo, dizendo que fora autorizada a conversar conosco.

Com 27 anos, Regina que possui o apelido Gina, é de Minas Gerais. Sua mãe é empregada doméstica e o pai morreu com 26 anos, quando ela tinha 6 anos de idade. “Mantenho contato regular com minha mãe, através de telefone e passo as férias com a família. Sinto muito a falta deles. Mas, durante o noviciado não se pode receber visitas da família, nem tão pouco visitá-la.”⁴⁶³

⁴⁶² Os nomes de nossos(as) informantes foram alterados no sentido preservar sua identificação.

⁴⁶³ Vale lembrar que, quando não estão usando o véu, embora vestindo o mesmo tipo de hábito no estilo franciscano, as mulheres mostram seus cabelos cortados muito curtos. Quando são noviças portam véus brancos. Depois de receberem os votos perpétuos, passam a usar véu de cor marrom.

Depois de algum tempo, irmã Maria Benedita chegou, extremamente receptiva, acompanhada de outras *toqueiras*. Tivemos uma brevíssima conversa sobre as nossas atividades enquanto, aos poucos, outras noviças foram se aproximando, beijando-nos, demonstrando grande simpatia. O nome de batismo de Maria Benedita é Daniele. Suas atitudes – o olhar, o jeito de abraçar e de sorrir – encaixam-se em uma das representações usualmente associadas à benevolência, adjetivo associado ao seu nome religioso.

Quando já estávamos no portão da Toca, chegou uma Kombi com um grupo de rapazes *toqueiros*, trajados no estilo São Francisco (de camisolão marrom, amarrado por uma corda, barba curta e uma ampla tonsura que deixava pouco cabelo à mostra em volta da cabeça). Traziam grande quantidade de flores que tinham obtido, “esmolando” na feira e demonstraram grande satisfação com a entrega das flores para as festividades da patrona. Os comentários de regozijo foram gerais e uma das *toqueiras* disse: “Viram? A Providência Divina sempre nos dá aquilo de que precisamos!”

Nas variadas conversas durante o convívio com as *toqueiras* percebemos que, neste espaço de Santa Teresa, a TA habitavam cerca de 24 mulheres, com idades que variam entre 18 e 31 anos. Morava ainda uma *toqueira* de 80 anos, que havia recebido os votos perpétuos há pouco tempo. As moradoras da TA possuíam origem em segmentos populares e médios, com baixos índices de escolaridade e de poder aquisitivo. As *toqueiras* provêm de cidades situadas fora das capitais (Minas Gerais, São Paulo, Paraná e de alguns estados do nordeste).

No discurso usual das entrevistas, a TA esteve associada a uma alternativa ao “mundo lá fora”, à “vida estressada.” Martinha, por exemplo, observou, que tinha uma irmã solteira que trabalhava num escritório e fazia faculdade de administração em agronegócios e complementou criticamente que a irmã frequentava festas..., “mas que é estressadíssima, que vive nesse mundo aí de estresse, que é diferente do mundo da Toca, que é um mundo de desestressados. Não é?”

Estas conversas nos indicaram que há tensões entre estrutura e *communitas*: entre manter o vínculo com os diversos domínios da vida social externa e as condições de vida cotidiana interna ao universo dos *toqueiros* como uma experiência anti-estrutural.

Essa relação tensionada pode ser visualizada através do fluxo de “multiplicidades de processos” (Turner, 1974:169 e 171). Até que ponto as *toqueiras* podem ser vistas como pessoas liminares por abrirem mão dos estudos, da propriedade, dos laços familiares, do trabalho institucionalizado, dos privilégios e das obrigações “estressantes do mundo lá fora”?

Pobreza e Providência

“Renunciamos a tudo por amor a Deus! Deixar tudo, tudo do mundo, mas ao mesmo tempo a gente está na rua com os pobres”. Esta definição da noviça Martinha expressa a vocação religiosa da TA. Vale notar que, segundo informações que constavam do site, a TA é integrada por

religiosos que recebem formação em um “instituto de vida consagrada não clerical”, os Filhos e Filhas da Pobreza do Santíssimo Sacramento, como já indicado acima. Além dos religiosos, a TA conta com a adesão de leigos que não vivem nas casas comunitárias mas, segundo a exposição virtual, “assumem o compromisso de servir a fraternidade, auxiliando as casas fraternas em suas necessidades vivendo juntamente com os Filhos da Pobreza do Santíssimo Sacramento o carisma de adoração e cuidado aos pobres sofredores”⁴⁶⁴. Aqui, estão destacados dois elementos centrais da ideia de *carisma*⁴⁶⁵ da TA: a “Adoração do Santíssimo” e a ajuda/cuidado dos pobres. O *site* acrescenta mais um *carisma*, além dos dois destacados por nossas entrevistadas: a vida missionária. Uma fotografia remete justamente ao *carisma* vida missionária, em que estão retratados mulheres e homens de hábito, no estilo franciscano: túnica ampla e comprida, marrom, de tessitura espessa e simples, amarrada pelo chamado “cordão de São Francisco”, cabeças cobertas pelo véu, no caso das mulheres, e pelo capuz, no caso dos homens.



Fonte: <http://www.tocadeassis.org.br/ndex.php?lingua=1&pagina=carisma> (acesso em 17/09/2007)

A legenda explicativa da fotografia remete à atividade e o compromisso evangelizador dos religiosos: “Amar a Igreja de Deus anunciando o Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, de cidade em cidade de maneira itinerante e testemunhal”. Nas mãos, seguram o cordão de São Francisco, numa alusão explícita ao compromisso feito com Deus, nos três nós dos votos de pobreza, castidade e obediência, usado igualmente pelos *toqueiros(as)*.

⁴⁶⁴ Informações obtidas na página: <http://www.tocadeassis.org.br/index.php?lingua=1&pagina=tocadeassis>, acesso em 17/09/2007.

⁴⁶⁵ O termo *carisma* corresponde ao debate interno ao catolicismo do princípio trinitário e da terceira pessoa. Essa concepção pentecostal expressa-se através dos dons e *carismas* do Espírito Santo. A partir da década de 1970 amplia-se a difusão do debate da questão a partir da Renovação Carismática, com o “novo pentecostes”, que tem uma origem na estrutura universitária americana (Miranda, 1999:42). Segundo Vera Irene Jurkevics, na concepção pentecostal, a comunidade cristã é representada como conjunto dos diversos *carismas* que se distribuem pelos seus membros. Na explicação do cardeal Suenens de 1976 “A pluralidade dos carismas no corpo de Cristo é parte da estrutura da Igreja e, significa que não existe cristão que não tenha algum carisma”. (Jurkevics, 2004:7).



Fonte: <http://www.tocadeassis.org.br/index.php?lingua=1&pagina=carisma> (acesso em: 17/09/2007)

O ostensório da imagem acima ilustra o *carisma* que tem o título “Adoração a Jesus Sacramento” e na legenda recorre-se à simbologia dos esposais, corrente nas vertentes místicas do catolicismo, que explicita o vínculo entre Igreja e Jesus Cristo, a relação amorosa do esposo e a amante: “Amar a Igreja de Deus pela perpétua adoração ao Santíssimo Corpo, Sangue, Alma e Divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo, seu Amado e dileto Esposo”.

Como já sugerido, cada casa da TA possui uma capela de adoração permanente, onde se realiza a “adoração perpétua” ao Santíssimo Sacramento. O revezamento na função de adoração é uma atividade central na organização da rotina *toqueira*. Segundo informou Martinha, cada integrante dedica um tempo individual e coletivo de adoração ao Santíssimo. A atitude contemplativa da adoração, em que a experiência mística – a busca de comunhão com o divino – é valorizada, completa-se com o ativismo missionário expresso no “cuidado com pobres sofrendores que vivem nas ruas”. Sugerimos que a definição de pobreza deve ser apreendida aqui a partir do que Weber denomina de ética da fraternidade (Max Weber, 1979: 388), ou seja, concebe-se a pobreza em uma dimensão individual, do exemplo do ensinamento de Jesus Cristo no sermão da montanha (Mateus, 5) de que aos pobres será destinado o reino dos céus. A ação dirigida aos pobres da TA realiza-se com a população de rua. É frequente a presença de *toqueiras(os)* nas ruas da Lapa (bairro boêmio do Rio de Janeiro, próximo ao centro político-administrativo da cidade e onde o convento das carmelitas é, de fato, uma referência histórica importante), em plena atividade com *mendigos*, através do auxílio ao banho, corte de cabelo e unhas e tratamento de ferimentos e lesões na pele. Algumas casas da fraternidade chegam mesmo a “acolher” pessoas dessa população.

A *toqueira* Carla, por exemplo, que “recebeu o chamado” em abril de 2004 e se identificou com os *carismas* da TA (“Adoração Perpétua, cuidado com os pobres de rua e a vida missionária”) afirma que os “pobres da rua” atendidos pela Toca não são “jovens” nem “idosos” e enfatiza: “na rua estão advogados, médicos e engenheiros e não apenas pessoas pobres.” Assim, insiste ela, os *toqueiros* “não cuidam de crianças, jovens e mulheres grávidas” e devem, acima de tudo, “entrar no

coração deles (dos moradores de rua) e ouvi-los bastante!” Na percepção do trabalho assistencial aqui destacado pela *toqueira* Carla, a dimensão material da pobreza é assim, relativizada, ou melhor, requalificada, tanto como a relevância do emprego de categorias profissionais aos que habitam as ruas, indicadoras do pertencimento a estratos elevados de letramento.

A acepção do universo simbólico do catolicismo em que o *carisma* se aproxima da noção de vocação, implica um entendimento de que indivíduos e grupos desempenham papéis e funções distintos no ordenamento da sociedade⁴⁶⁶. Uma perspectiva hierárquica e orgânica da ordem social organiza esse imaginário religioso no catolicismo. Como já enfatizamos, no âmbito da cosmovisão religiosa da TA, a noção de *carisma* remete ao conceito de vocação. Segundo Weber (2004), a vocação transforma-se num projeto que, através da devoção a fins últimos, busca a santificação. Os ideais de santidade criam uma oportunidade de sacrifício, permitindo a dedicação a algo superior e maior. Sem a entrega a essa aspiração sagrada, a vida perde o objetivo. A vocação, nesse sentido, serve à necessidade do sujeito de auto definição e auto justificação através da expressão de uma identidade organizada pela dedicação a esse ideal superior.

Carla utiliza intuitivamente o termo *chamado*, um dos sentidos de vocação, para explicitar uma predisposição inata à vida religiosa. Explica *carisma* como aquilo que o senhor dá por dom, vocação, escolha. Comenta que o *chamado* sucedeu na infância, na reiteração de um *locus communis* dos relatos hagiográficos de vidas de santos. E sublinha a diferença com outras meninas de sua idade. Acrescenta que até os 14 anos tinha uma vida “normal de jovem”. Nessa idade, destaca Carla, “abafou o *chamado*”, passando a ter uma vida “desregrada” — gostava de sair e beber (“bebia muito”) — o que afirma serem traços normais da “juventude”. Quanto às atividades de estudo e trabalho, ela afirmou que dava aula de jiu-jitsu numa academia. Lutava bem e chegou a ter uma graduação alta. Dedicava-se muito aos alunos mas percebia que “faltava alguma coisa”. Por volta dos 20 anos, comenta Carla, chegou a frequentar a Canção Nova, o Shalom⁴⁶⁷ e finalmente a TA. Sentia que faltava alguma coisa “que homem nenhum preencheria, ou iria mudar”.

Se a ideia de *carisma* da TA inclui elementos da acepção weberiana de vocação, também remete à categoria de Marcel Mauss: o dom. O princípio de reciprocidade da economia moral do dom – dar, receber e retribuir – subjaz a acepção de carisma da TA enquanto mecanismo redistribuidor da graça divina. A dimensão da caridade do catolicismo implica numa relação entre doador e donatário (receptor da doação/esmola/presente) em que uma essência espiritual, como no *mana* e no *hau* (Mauss, 1974), sela um elo, um vínculo de dependência entre ambos. O voto de pobreza e o cuidado com os pobres firmam esse elo. Nesse sentido, Maria Benedita comenta sobre a pobreza: “a fé é a riqueza que eles têm” e acrescenta: “Jesus é o mendigo.”

⁴⁶⁶ A distribuição dos “*carismas*” e a concepção da sociedade como a soma de todos os “*carismas*” é destacado por Júlia Miranda, em seu estudo da Renovação Carismática Católica no Ceará, a autora acrescenta: “(...) ainda, a certeza de que esses carismas são distribuídos entre todos. Ninguém possui todos os carismas; a plenitude encontra-se apenas na comunidade.” (Miranda,1999:43),

⁴⁶⁷ A Comunidade Católica Shalom iniciou as atividades em 1982 na cidade de Fortaleza e a figura do fundador de nome premonitório de Moisés é descrita através de um perfil de jovem (Miranda, 1999: 54). Da mesma forma que Canção Nova e Toca de Assis vincula-se aos desdobramentos de movimentos em torno da Renovação Carismática Católica.

A “pastoral de rua” da TA constrói, portanto, uma rede de afinidade e de solidariedade entre *toqueiros* e “população de rua”. Trata-se de “dar nossa vida pelos outros!”, diz Martinha explicando a ação da TA na rua. Segundo palavras do *site*, a dádiva (“o dom”), é cuidar do corpo do “pobre, sofredor de rua”. O corpo, “o templo vivo do Espírito Santo”, nas palavras de Martinha, constitui um elemento central na prática espiritual. Ademais, acrescenta, o trabalho de pastoral de rua “não é só cuidar fisicamente dos que estão na rua, mas é escutar, porque às vezes escutar é muito difícil.” E argutamente faz menção comparativa ao nosso papel ali, de entrevistadoras, que também perguntamos e escutamos.



Fonte: <http://www.tocadeassis.org.br/index.php?lingua=1&pagina=cfonte> (acesso em: 16/09/2007)

http://www.tocadeassis.org.br/.index.php?lingua=1&pagina=pastoral_rua (acesso em: 16/09/2007)

O corpo é percebido tanto como elemento de disciplina e ascese quanto lócus de afeto e emotividade no dispositivo de troca, visível em diversas atividades do mundo dos *toqueiros*, como nos sorrisos, abraços, na dança, no teatro. Um traço marcante do *ethos toqueiro* é a receptividade, a acolhida benevolente e simpática, presente no riso e nos beijos. Fomos sempre saudadas com beijos por todas as *toqueiras*, tanto na chegada como nas despedidas. A linguagem corporal é um elemento sempre presente no contato: o sorriso, o beijo, o abraço, o toque. Traços de uma sociabilidade igualmente assinalada por uma atmosfera angelical e santificada através de técnicas corporais, na perspectiva maussiana, que reforçam a ascese e disciplina (Mauss, 1974: 211-221). Como nos rituais diários de adoração na capela da TA, as *toqueiras* participam de inúmeras atividades, em que “experimentam” a “in-corporação” das emoções e o controle do corpo.

O evento que, mais que qualquer outro, personifica a importância do corpo e do contato físico é o que nossas informantes chamam de *Tocão*. Esse grande encontro anual de *toqueiros* provenientes de vários lugares reproduz através da música, do teatro, do circo, processos rituais que cristalizam o sentimento de pertencimento e a apreensão de sentido e entendimento do que seja pertencer à TA. O *Tocão* ocorre em outubro, durante três dias, com ampla programação de pregações, testemunhos de acolhidos, religiosos e leigos, que se desdobram em exhibições de teatro, dança, atividades circenses e musicais: a emoção transformada em espetáculo. Martinha faz alusão a esses eventos e acrescenta que “o teatro está no próprio salmo da Bíblia. Com a arte sustentai a louvação”. Neste ponto ela lembrou que a Toca tem o *Tocarte*: trata-se de um ministério, que trabalha “dança, teatro e música.” O objetivo é “pedagógico, de evangelização”, diz ela. Finalmente ela faz uso do termo

“graça”, em alusão ao toque divino no desempenho de cada um: “na Toca é uma graça representar, não tem nenhum ator formado...”. A eleição divina está presente ainda na ideia de *dom*, no sentido maussiano da dádiva: “cada uma tem um dom. Uma tem o dom de tocar violão, outra tem o dom da cozinha, outra tem o dom de cantar. Então é isso que faz essa nossa alegria”. Ou seja, “cada uma exerce uma atividade pela qual que é apaixonada.”

Verificamos, então, o link da 13ª edição do *Tocão* na página da TA que anunciava a data de realização, sempre no mês de outubro (em 2007, nos dias 4 a 7), na Canção Nova, em Cachoeira Paulista. A divulgação do evento se completa no adágio “**alegria de Francisco de Assis, do altar de Deus ao altar dos pobres**” e, em tom coloquial, a frase “fique atento e não perca esse grande evento!!!”.

A relação entre pobreza, fé, doação e providência é habilmente construída pelas *toqueiras* na definição da vida comunitária. Nas palavras de Martinha: “Vivemos com a radicalidade da pobreza. A gente vive a doação, vive de doação. Tudo é doado para esse despojamento e abandono. Deus cuida de nós. A pobreza tem que partir do meu coração. Desafio é o desapego: não se preocupar com o dia de amanhã.” Ou ainda, a pobreza revela-se através da fala de Maria Benedita: “nossa vida é um relógio eucarístico, planejamos o dia e Jesus tudo muda.”

Carisma, Virtuosiidade e Mística

A fabricação do perfil de Padre Roberto Lettieri força os atributos pessoais da autoridade carismática na perspectiva weberiana (Weber, 1979: 284-285).⁴⁶⁸ Um tipo de liderança que sugere uma condição inata e natural de um portador de dons sobrenaturais, uma característica pessoal, individual e intransferível. A posição de fundador e construtor da TA atribui ao padre Roberto a posição de líder que exige a aceitação da obediência, não imposta, mas consentida, de seus seguidores. Nessa tarefa, as qualidades carismáticas de padre Roberto asseguram o êxito de sua missão junto ao corpo de seguidores, homens e mulheres.⁴⁶⁹

O *site* da TA é elaborado a partir da ênfase nas qualidades sobre-humanas do seu fundador.⁴⁷⁰ A sua imagem em vestimentas suntuosas, como acima assinalado, remete a uma posição que

⁴⁶⁸ Rodrigo Portella analisa os contornos da figura do fundador da TA, padre Roberto Lettieri, através da categoria do “profeta-sacerdote”, partindo do vaticínio weberiano de um futuro permeável ao aparecimento de novos profetas, porta-vozes de “velhos pensamentos e ideias” (Portella, 2009: 300, 301).

⁴⁶⁹ Traços do comportamento carismático são marcantes nos movimentos religiosos contemporâneos, e que as mídias eletrônicas potencializam: “Uma característica dos novos movimentos religiosos é o engajamento a partir da palavra de um líder carismático. A comunidade Shalom, primeira fundada no Estado [Ceará], responsável pela formação básica dos integrantes de todas as outras (...) tem na figura do jovem homem, Moisés o seu líder.” (Miranda, 1999: 54).

⁴⁷⁰ “O líder carismático ganha e mantém a autoridade exclusivamente provando sua força na vida. (...) Acima de tudo, porém, sua missão divina deve ser ‘provada’fazendo que todos os que se entregam fielmente a ele se saiam bem. Se isso não acontecer, ele evidentemente não será o mestre enviado pelos deuses.” (Weber, 1979:287).

se encaixa numa dimensão não cotidiana. O simbolismo do luxo indica uma projeção não institucional e não rotineira da obra e do fundador. Como toda liderança carismática, padre Roberto pode representar uma posição de ruptura com o *establishment* católico e, *pari passu*, de continuidade na expectativa da conformação de uma congregação religiosa de aprovação papalina. Essa posição ambígua reforça a imagem de liderança carismática entre seus seguidores. Martinha destaca o privilégio do convívio com a força do fundador/pastor: “O padre Roberto é o pastor, é o fundador. É uma graça quem tem um pastor vivo. Ele é uma regra viva.”

Um clique no ícone *Fundador*, o primeiro logo após o *Home* da página de abertura da TA, expõe em um pequeno texto com informações biográficas. Neste ponto, o qualificativo *jovem* aparece duas vezes.

O Pe. Roberto José Lettieri, natural de São Paulo-SP, converteu-se em 1983 em um encontro de *jovens*. Respondendo a um forte chamado de Jesus Sacramentado, doou-se inteiramente à Igreja, ingressando no seminário. Em maio de 1994, o Pe. Roberto, ainda seminarista, com mais três *jovens* que desejavam viver o carisma franciscano, fundou a Fraternidade de Aliança Toca de Assis. Quando ordenado Sacerdote, em 08 de Dezembro de 1996, esta obra, espelhada nos exemplos de pobreza, obediência, castidade e gratuidade do ‘Poverello de Assis’ já contava com a ajuda de 80 *jovens*, que entre a pastoral de rua e a primeira casa de acolhimento, prestavam atendimento aos sofredores abandonados de rua.⁴⁷¹ [Grifos nossos]

O uso do vocábulo *jovem* na narrativa mítica sobre TA naturaliza o modo dos *toqueiros* se representarem. Uma formulação inaugural que integra a figura do *Poverello de Assis*, que, ao converter-se, despiu-se de suas roupas diante do pai, um rico mercador de Assis. A ideia de uma TA “jovem” permeia as relações internas e externas da comunidade. No *site*, no ícone *Pastoral Vocacional*, o apelo de evangelização reforça a representação de uma TA de “jovens”:

Você *jovem* que sente uma paz inquieta, um desejo ardente de servir a Deus no altar e nos pobres, quer entregar sua vida em adoração ao Santíssimo Sacramento do Altar e no cuidado aos pobres sofredores de rua, viver com radicalidade o evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivenciando os Conselhos Evangélicos de Castidade, Pobreza e Obediência, entre em contato conosco pelos endereços (...)⁴⁷²[Grifos nossos]

O recurso à ao termo *jovem* e o uso de expressões como “radicalidade” reforçam a afinidade da TA com a modernidade e com uma energia identificada à *juventude*. “A Toca é do mundo de hoje”, afirma Martinha. O termo “radicalidade” usado no texto do *site* está presente também na fala dos agentes: “O jovem é radical. Tudo que o jovem faz é radical! Com as drogas: ele vai fundo com as drogas! Só que nós os Toqueiros, somos radicais por amor a Deus”.

⁴⁷¹ <http://www.tocadeassis.org.br/index.php?lingua=1&pagina=fundador> (Acesso em 17/09/2007).

⁴⁷² <http://www.tocadeassis.org.br/index.php?lingua=1&pagina=pastoral> (Acesso 17/09/2007).

No entanto, a categoria jovem também produz tensões. Afinal o que é ser “jovem”? O efeito polissêmico da noção produz confusão de uso entre as nativas. Martinha, 30 anos, era de origem do estado de Minas Gerais. Ao perguntarmos sua idade, ela demonstrou um certo incômodo e resistência em dizer quantos anos tinha, e o que parecia já ser alvo de pilhéria no grupo. Acrescenta que após a chegada de Helena Maria, de 31 anos, que se tornou a mais velha do grupo, “ficou mais fácil aceitar sua idade.” Martinha comenta “aqui também temos vovós”, referindo-se a uma *toqueira*, irmã Lurdes, “que tem 80 anos e que já foi casada, é velhinha e foi consagrada há um ano atrás.”

A imagem de padre Roberto, barba e cabelos grisalhos, distancia-se da representação usual de *juventude*. A sua estampa destaca mais elementos que valorizam a idade madura como um sinal de sabedoria e de experiência, necessários à legitimidade da nova comunidade.

O que consideramos interessante é a impressão de confiança e a ideia de permanência que a representação do fundador busca revelar. Os elementos carismáticos do “novo” e da “ruptura”, que apontam para as características anti-institucionais na aceção de *communitas* de Victor Turner, são revelados no uso das noções de “jovem” e “radicalidade”: por outro lado, a permanência e a continuidade estão identificadas no reforço da tradição através dos símbolos da cruz, do ostensório, dos paramentos e das imagens do fundador de barba e cabelos grisalhos. Vão no mesmo sentido, os trajes de luxo, em contraste com os pés descalços, que é a maneira pela qual Lettieri costumava se apresentar nas celebrações públicas dos ofícios religiosos. A oposição entre pobreza e ostentação remete à fibrilação entre pureza e perigo (Mary Douglas, 1976), e aponta para o esgarçamento das grades de poluição entre o “de dentro” e “de fora”. Nesse sentido, a história da Igreja serve tanto de busca de legitimidade, através de símbolos investidos de memória do passado do catolicismo primitivo (voto de pobreza) quanto na sugestão de elementos disruptivos de riqueza e luxo.



Fonte: <http://www.tocadeassis.org.br/index.php?lingua=1&pagina=home> (acesso em: 30-05-2007).

Acima de tudo, a fabricação de um eixo ambíguo na representação e na narrativa sobre a TA garantem a expansão do movimento e a tolerância pela hierarquia católica. O quadro de formação religiosa presente nas casas da TA indica o objetivo de institucionalização através do reconhecimento pontifício, visando superar a posição de fraternidade, para se tornar uma congregação religiosa. Segundo uma de nossas informantes, integra a formação religiosa da TA o cumprimento de cinco estágios, um por ano: o vocacionado, o aspirantado, o postulante I, o postulante II e o noviciado. As diversas casas da TA destinam-se à formação de homens e mulheres separadamente e cada etapa corresponde a um ano.

Assim como as categorias de *communitas* e estrutura de Turner, os conceitos de virtuosidade e carisma possibilitam um exercício heurístico que permite o aprofundamento da compreensão dos componentes de permanência e ruptura manifestos na TA, no âmbito do catolicismo contemporâneo no Brasil. Ilana Silber, em estudo comparativo do catolicismo medieval e o budismo *theravada*, define a categoria de virtuosidade como um tipo ideal diferenciado do conceito de carisma, na acepção weberiana. Mesmo Weber, adverte Silber, empregou o conceito de carisma em conexão com o de virtuosidade. Nesse caso, recorreu à categoria carisma como um dom religioso excepcional e uma qualidade pessoal, e não na formulação analítica que desenvolveu na tipologia das formas de autoridade (Silber, 1995:189). Weber enfatiza a distinção entre uma religiosidade dos virtuosos e a das massas. O catolicismo, desde o monasticismo medieval, estimulou a interiorização, através da disciplina espiritual e da dedicação a uma vocação, conduzindo a uma sistematização da conduta, mantendo uma conciliação com o misticismo contemplativo na busca de salvação. Segundo Schluchter (1979:35-36), institucionalizou-se uma dupla ética: a monástica, dos *virtuosi*, e a das massas (liderança carismática e dominação institucionalizada). No entanto, virtuosidade e carisma apresentam diferenças fundamentais quanto à religiosidade. Enquanto a primeira vincula-se ao restabelecimento e a perpetuação de uma tradição, a segunda é um rompimento com a tradição e a constituição de uma nova base normativa (Silber, 1995, p.189). Silber propõe analisar o “monasticismo virtuoso” entre o polo “genuíno” mais dinâmico do carisma e o pólo institucional do carisma rotinizado na posição do cargo e não da pessoa. Acrescenta que figuras virtuosas e carismáticas partilham traços semelhantes, que os diferencia no plano social das pessoas comuns. A autora sugere que se evite a análise da virtuosidade a partir da categoria geral de figuras carismáticas, como também escapar da polarização do carisma e instituição/virtuosidade (Silber, 1995:190).⁴⁷³ Ambas categorias constituem tipos sociológicos distintos, mas, que nos processos históricos singulares, apresentam características de convergência. A principal diferença entre os conceitos está no componente metódico e disciplinado da

⁴⁷³ Silber sugere cinco características do comportamento do virtuoso: 1. a religiosidade virtuosa constitui uma escolha pessoal, um compromisso individual; 2. inclui a busca de perfeição independente da orientação (contemplativa, ativa, intramundana, fora do mundo, ascética, mística), este talvez o traço mais importante; 3. procura a perfeição e alicerça-se na disciplina e no trabalho metódico; 4. envolve um duplo padrão normativo (do virtuoso e das massas); 5. é baseado na realização e conquista, o que lhe confere um componente de elitismo, uma vez que é acessível apenas a uma minoria. Sobre os traços do *virtuosi* e a relação com o carisma pessoal, Silber acrescenta: “Looking at this list of features, it is clear that some of them might fully apply to ‘pure’, personal charism as well. Virtuoso and charismatic types, indeed, may well be empirically related, and even occasionally coincide. In fact, there may be a fluidity or actual liability between the two: Virtuosi may develop into charismatic figures, and the latter may in turn give rise to new forms of virtuosity.” (Silber, 1995:191)

virtuosidade em contraste com os elementos “genuínos” do carisma, em especial a resistência a quaisquer formas de disciplina e planejamento racional (Silber, 1995:191).

Uma tentativa de compreender as implicações da busca de legitimidade é oferecida através da formação. O conceito de virtuoso em Weber, seguindo a trilha de Silber, pode ser útil na análise da vida em comunidades como a TA. A ascese é exercitada e treinada em uma dura rotina marcada pela oração, o trabalho de *pastoral de rua*, as condições de alojamento em que mulheres dividem o mesmo espaço dormindo no chão (sobre colchonetes) e partilham as tarefas de cozinhar, arrumar a casa, lavar e passar roupa, etc. Elementos que usualmente associamos a conforto (quartos com camas e armários, por exemplo) não fazem parte do cotidiano da comunidade. As *toqueiras* chamavam de clausura o espaço que era considerado de maior individualidade e intimidade. Tratava-se de um pequeno quarto nos quais eram guardados em prateleiras, com o nome de cada uma, as roupas e os pequenos objetos de uso pessoal. A virtuosidade⁴⁷⁴ estabelece o vínculo entre a TA e o processo reconstrução da memória do cristianismo primitivo e o monasticismo católico.⁴⁷⁵ A vizinhança com as carmelitas de tradição contemplativa reforçava o movimento de continuidade com o legado monástico que vincula a vida religiosa a um grupo de eleitos. As noviças da TA mantinham contato cotidiano com o convento, seja fosse na participação diária da missa que é celebrada em sua capela, seja nos mecanismos de retribuição de dádivas. Martinha, por exemplo, comentou que uma vez receberam uma “quantidade grande de lanchinhos e biscoitos” e que uma parte foi levada ao convento e entregue através da *roda*, em alusão ao cilindro por onde se realiza a passagem de objetos do exterior para o interior da clausura e vice-versa.

Considerações finais

O prestígio e a influência cultural do convento das carmelitas refletem o seu efeito de catalisador e a posição que ocupa na circulação de símbolos, práticas religiosas, ideias e pessoas. Uma pequena casa vizinha de porta das *toqueiras*, no conjunto do convento de Santa Teresa, é ocupada por duas “irmãs” que pertencem a uma outra comunidade de origem francesa: *Missionárias da Vida*. Trata-se, aqui, de chamar a atenção para a eficácia simbólica do legado carmelita na circulação de rituais e práticas religiosas entre processos de atribuição de sentidos ao legado católico na contemporaneidade dos alvores do século XXI.

⁴⁷⁴ Cecília Mariz discute a relação entre virtuosidade religiosa e comunidades como a TA e em especial a ideia de sacrifício: “Relatos sobre esses tipos de sacrifício aparecem em várias comunidades, mas alguns dos mais fortes são os de membros da comunidade Toca de Assis. Como o principal carisma dessa comunidade é a adoração ao Santíssimo, os jovens revezam-se em turnos, ficando prostrados de joelhos duas horas ou mais por dia diante do sacrário.” (Mariz, 2005:262).

⁴⁷⁵ Uma discussão sobre mulheres, cristianismo e misticismo é desenvolvida por trabalhos como os de Jacques Maitre (1984), na reflexão teórica e histórica mais ampla, e sobre a sociedade medieval temos os trabalhos como o de Caroline Bynum (1982 e 1987) e André Vauchez (1995). Para os séculos XVII ver os análises de Michel de Certeau (1970, 1982 e 1986) e Leszek. Kolakowski (1987).

Nesse sentido, as experiências religiosas associadas ao misticismo e a formas de santificação do passado – Santa Teresa e São João da Cruz, expressões do misticismo do quinhentos e referências da fabricação de memórias do convento – apresentam afinidades com os fluxos narrativos religiosos na atualidade. O retorno de práticas místicas e de santificação expressam-se como um fenômeno singular que aponta ademais para a emergência de modos de formação de redes de circulação social e de sociabilidade. A cena religiosa contemporânea aponta para o surgimento de formas de constituição de subjetividades que oferecem um novo sentido à vivência da espiritualidade. A compreensão do processo de ressignificação da religião como *votos* místicos (*pobreza, obediência, castidade e gratuidade*) do *carisma* de São Francisco de Assis pode contribuir para o debate a respeito dos novos modos de formação de redes sociais, que apontam para formas singulares de constituição do *self* na contemporaneidade.⁴⁷⁶

O final do século XX e o novo milênio, na explosão de expressões do religioso, fazem, entretanto, regressar com novos significados a busca de absoluto que marcou a vida dos místicos no passado, incorporando novos significados. Alexandre Koyré (1986:199-200) afirma que o misticismo se organiza a partir do *transcensus*, dessa ideia de transposição e transcendência e hoje, de transversalidade e desterritorialização no ciberespaço (Castells, 2003). Vale lembrar que uma das características dos *toqueiros* é o fluxo contínuo como “os errantes” religiosos do passado, de que São Francisco e Assis é um dos bons exemplos.

Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Linguísticas: O que Falar Quer Dizer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

BYNUM, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The religious significance of food to medieval women*. Berkeley, University of California Press, 1987.

_____. *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. London. Berkeley, University of California Press, 1982.

CARRANZA, Brenda. Perspectivas da neopentecostalização católica. In: MARIZ, Cecília & CAMURÇA, Marcelo (orgs.). *Novas Comunidades Católicas: Em Busca do Espaço Moderno*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, pp. 33-58.

⁴⁷⁶ Renata Menezes (2004) chama a nossa atenção para as diversas formas de relacionamento com um convento religioso. A circulação por esses espaços não se constitui numa novidade, tema por ela trabalhado com profundidade. Nesse sentido, vale lembrar que muitas *toqueiras* circulam por outros espaços religiosos portadores de memória religiosa da cidade do Rio de Janeiro. Assim, assistem missa e participam de alguns serviços do Convento de Santo Antônio, dos Franciscanos menores – objeto do estudo de Renata Menezes – situado no Largo da Carioca, não muito distante de Santa Teresa.

CASTELLS, Manuel. *A Galáxia da Internet: reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CERTEAU, Michel. *La Fable Mystique, 1 XVI-XVII*. Paris, Gallimard, 1982.

_____. *Heterologies. Discourse on the Other*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

COSENZA, Antonio Il vampiro della tomba accanto. (Tesi di laurea). Università degli Studi di Palermo. Facoltà di Scienze della Formazione. Corso di Laurea in Scienze della Comunicazione. Anno Accademico. 2004-2005. http://www.cesnur.org/2006/tesi_cosenza/vampiro.htm Acesso em 15-09-2007.

CSORDAS, Thomas. *Language, Charisma, and Creativity. The ritual life of a religious movement*. Berkeley, Londres: University of California Press, 1997.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DRUMOND, Josina Nunes A espetacularização do sagrado como meio de persuasão dos fiéis no mundo barroco. Tipologia da semântica religiosa na festa do triunfo eucarístico. *Revista de Estudios Literarios*. Universidad Complutense de Madrid, 2005.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves & SOUZA, Elizabeth Santos de. As moças e os pobres: considerações sobre a comunidade feminina “Toca de Assis”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2): 86-113, 2014.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da Fé. Andarilhas da Alma na Época Barroca*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 2005.

HERVIEU-LEGER, Daniele Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?. *Religião & Sociedade*, 1997, vol. 18/1, p. 31-47.

JURKEVICS, Vera Irene Jurkevics. Renovação Carismática Católica: Reencantamento do Mundo. *História: Questões & Debates*, n. 40, p. 121-134, 2004.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Chrétiens sans Église. La Conscience Religieuse et le Lien Confessionnel au XVIIe Siècle*. Paris, Éditions Gallimard, 1987.

KOYRÉ, Alexandre. *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents. 1922-1962*. Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986.

LÉVY, Pierre. As emergências do ciberespaço e as mutações culturais. In: PELLANDA, Nise Maria Campos & PELLANDA, Eduardo Campos (org.). *Ciberespaço: um hipertexto com Pierre Lévy*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000, p.13-20.

MAÎTRE, Jacques. Entre mulheres. Notas sobre uma corrente do misticismo católico. *Religião e Sociedade*, 1984, v.11/2.

MARIZ, Cecília Loreto. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*. Vol 17, no. 2, 2005, p.253-273.

___ & MEDEIROS, Katia Maria Cabral. Toca de Assis em crise: uma análise dos discursos dos que permaneceram na comunidade. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 33(2): 141-173, 2013.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol.II. São Paulo: EPU, EDUSP, 1974.

MEDEIROS, Katia Maria Cabral. Juventude e Religião: significado da adesão e vivência religiosa na comunidade católica Toca de Assis no Rio de Janeiro. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012. (217 páginas).

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado. Rituais, Sociabilidade e Santidade num Convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2004.

MIRANDA, Júlia. *Carisma, sociedade e política. Novas linguagens do religioso e do político*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares. *Proj. História*. São Paulo, (10), dez. 1993, pp. 7-28.

OLIVEIRA, Eliane Martins. O mergulho no Espírito de Deus: diálogos (im)possíveis entre a Renovação Carismática Católica (RCC) e a Nova Era na Comunidade de Vida no Espírito Canção Nova. Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2003. (mimeo).

PEIRANO, M. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

PORTELLA, Rodrigo. Em busca do Dossel Sagrado. A Toca de Assis e as novas sensibilidades religiosas. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, UFJF, Juiz de Fora, 2009.

SCHLUCHTER, Wolfgang. The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World. In: Schluchter, W e Roth, G., *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods*. Berkeley, University of California Press, 1979.

SILBER, Ilana Friedrich. *Virtuosity, Charisma and Social Order. A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental – Séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

O Cardeal Leme e o Cristo do Corcovado: entre o passado e o futuro da Igreja no Brasil

Omar Raposo (Santuário Cristo Redentor)
Alexandre C. L. Pinheiro (PUC-Rio)

No dia 26 de abril de 2021, o povo católico fazia memória dos 521 anos da celebração da primeira missa no Brasil. A cena da missa, tornada célebre na carta de Pero Vaz de Caminha e nas pinturas de Victor Meirelles e Cândido Portinari, representou a certidão de nascimento do nosso país. Após 47 dias de viagem através do Oceano Atlântico, as caravelas portuguesas chegavam ao nosso território portando a cruz da Ordem de Cristo. A primeira missa foi celebrada pelo frei Henrique Álvares de Coimbra diante de uma cruz de madeira retirada da mata local, abundante de ‘pau-brasil’, que mais tarde daria nome ao país. O primeiro nome do Brasil foi ‘Terra de Santa Cruz’⁴⁷⁷. Este nome era um prelúdio ao famoso monumento do Cristo Redentor do Monte Corcovado, um dos símbolos mais reconhecidos do Brasil.

Pedro Álvares Cabral logo enviou uma das naus de volta a Portugal com a carta de Pero Vaz de Caminha a Dom Manuel I. Em maio de 1501, o rei enviou uma nova expedição para o reconhecimento da Terra de Santa Cruz. A nova expedição era comandada por Gonçalo Coelho, com a presença do navegador e cartógrafo florentino Américo Vespúcio. As caravelas fizeram um registro desde o atual Rio Grande do Norte até a Ilha de Cananéia, no litoral de São Paulo. Provavelmente chegaram na entrada da Baía da Guanabara no dia 1º de Janeiro de 1502⁴⁷⁸.

Na época não havia distinção na língua portuguesa entre rios e baías, por isso os portugueses chamaram a acolhedora enseada de ‘Rio de Janeiro’⁴⁷⁹. Ao cruzarem a passagem de um quilômetro e meio que se abre sob a proteção do Pão de Açúcar, os portugueses avistaram a vasta baía, com cerca de 20 quilômetros de largura, com bons ancoradouros, ornada por belas praias, montanhas e pela mesma Mata Atlântica encontrada por Cabral em Porto Seguro⁴⁸⁰.

O primeiro nome dado ao monte que se ergue imponente na entrada da Baía da Guanabara foi ‘Pináculo da Tentação’, numa referência ao episódio bíblico da tentação de Cristo (Mt 4,5). Esta denominação aparece nas cartas gráficas do século XVI, talvez por iniciativa de Américo

⁴⁷⁷ LIMA, M. Breve História da Igreja no Brasil, p.25.

⁴⁷⁸ ENDERS, A., A História do Rio de Janeiro, p. 13.

⁴⁷⁹ COARACY, V., Memória da Cidade do Rio de Janeiro, p. 1.

⁴⁸⁰ LAMEGO, A.R., O homem e a Guanabara, p. 3-4.

Vespúcio⁴⁸¹. Mais tarde, no século XVII, o monte passou a ser chamado ‘Corcovado’, por sua forma que se assemelha a uma corcova⁴⁸². Há ainda os que percebem nesta alcunha uma corruptela de uma expressão em latim, *cor quo vado*, que significa ‘coração, para onde vou?’⁴⁸³.

A ocupação definitiva do Monte Corcovado aconteceu a partir da chegada da família imperial portuguesa ao Brasil, em 1808, quando a abertura dos portos às nações amigas pôs fim a trezentos anos de sistema colonial. Foi uma época de grandes melhoramentos para a antiga colônia, eventualmente levando à independência, em 1822. O cume do Corcovado já havia sido desbravado por D. Pedro I e pelos índios, antes dele, mas foi o jovem monarca quem conduziu a primeira expedição oficial, em 1824, registrada nas telas de Debret⁴⁸⁴. Após a independência, D. Pedro I desejava estabelecer pontos de observação militares para defender a costa. O Monte Corcovado, erguendo-se a 709 metros de altura, era um local privilegiado, com ampla vista para o mar. Contudo, com o reconhecimento da independência do Brasil pela comunidade internacional, o Monte Corcovado logo se tornou um destino turístico de visitação.

O naturalista britânico Charles Darwin, em escala de sua famosa viagem de observação ao redor do mundo, por volta de 1831, mal pode descrever o esplendor da paisagem do Maciço da Tijuca: “nesta elevação, a paisagem enfeitava-se com tintas tão brilhantes, as formas e as cores sobrepujam tanto em grandeza tudo o que o europeu viu em suas terras, que lhe faltam expressões para descrever o que sente”⁴⁸⁵. Com tamanha beleza, a visita ao Monte Corcovado foi-se tornando uma atração cada vez mais popular, até que D. Pedro II decidiu construir uma estrada de ferro para o cume, no final do Segundo Reinado. Era a Estrada de Ferro do Corcovado, a primeira construída no Brasil por motivos exclusivamente turísticos, e logo a primeira também a ser eletrificada.

A inauguração do trecho inicial da ferrovia, unindo o Cosme Velho às Paineiras, aconteceu em 9 de outubro de 1884, também com a abertura de um hotel-restaurante na estação das Paineiras. A última parte do trajeto, a mais íngreme, que deixaria os passageiros a apenas quarenta metros do cume, na estação do Corcovado, foi inaugurada em 1º de julho de 1885. Desde então, depois de percorrer os últimos passos de escada, os visitantes adentravam o ‘chapéu do sol’. Era um pavilhão circular de ferro pesando 46 toneladas, de 13,5 metros de diâmetro, planejado e construído na Bélgica, mas montando no cume do Monte Corcovado. Daquele lugar, os turistas podiam apreciar a paisagem com conforto, até com acompanhamento de

⁴⁸¹ MENDONÇA, L.L., Estrada de Ferro do Corcovado: 100 anos de eletrificação, p. 13.

⁴⁸² AQUINO, M. L., O Cristo do Corcovado, p. 7: Mas o mais alto penhasco, além das areias, da lagoa, das primeiras matas que envolvem seus pés, teria recebido primeiro o nome sinistro de Pináculo da Tentação. Não se sabe quem o denominou Corcovado, por sua forma, como não se sabe quem primeiro viu no perfil de nossas montanhas um Gigante que dorme. O Rio e suas cercanias ganharam nomes náuticos: Urca, Leme, Gávea, Arpoador, Galeão; nomes herdados dos Tamoios, nomes de seus primeiros habitantes e dos que o sucederam. No século XVIII o Pináculo já era Corcovado e não deixava de receber o pismo dos visitantes.

⁴⁸³ LIMA, M.C., Cristo Redentor do Corcovado-mensagem religiosa e história, p. 15.

⁴⁸⁴ SEMENOVITCH, J. S., A conquista da montanha de Deus, p.14.

⁴⁸⁵ DARWIN, C., Viagem de um naturalista britânico ao redor do mundo. In: KAZ, L. e LODDI, N., Cristo Redentor: História e Arte de um Símbolo do Brasil, p. 44.

músicos. A Estrada de Ferro do Corcovado foi fundamental para a construção do monumento ao Cristo Redentor⁴⁸⁶.

A ideia partiu de um missionário lazarista francês, o padre Pierre Marie Bos. Ele chegou ao Brasil em fevereiro de 1859, aos vinte e cinco anos de idade, tornando-se capelão da igreja da Imaculada Conceição, em Botafogo. A princesa Isabel, filha do Imperador, era uma das frequentadoras desta igreja. O padre Bos ficou encantado com a vista para o Monte Corcovado, percebendo que aquele era o lugar ideal para a construção de um monumento religioso. Em 1903, o padre Bos deixou a ideia registrada no prefácio da 'Imitação de Cristo', em edição traduzida por ele do francês:

O Corcovado! Lá se ergue o gigante de pedra alcantilado, altaneiro e triste, como interrogando o horizonte imenso...quando virá? Há tantos séculos espero. Sim, aqui está o pedestal único no mundo; quando vem a estátua colossal, imagem de quem me fez?... Ai, Brasil amado! Que deixaste passar a data mágica do grande jubileu, 1900! Acorda depressa, levanta naquele cume sublime a imagem de Jesus Salvador! A este Rei, servir será reinar. E clamarão as outras nações, irmãs no Evangelho, invejando-te o monumento sem par, sem rival. Na Terra de Santa Cruz, tudo é grande: a natureza, os montes e o povo também! Lá vai meu humilde brado: Deus lhe proporcione eco em todo o Brasil, até realizar-se este voto que, pesaroso, até à campa levarei. E bem cabida, aqui, me parece a minha súplica: nem todos, por causas diversas, lerão o Livro, ao passo que em todas as línguas e linguagens a imagem dirá ao grande e ao pequeno, ao sábio e ao analfabeto, a todos: 'Ego Sum Via, Veritas et Vita'. Eu sou o caminho, a verdade e a vida. 'Venite ad me omnes!⁴⁸⁷'.

O padre Bos faleceu em 1916, mas sua ideia esteve próxima de ser concretizada com o sacerdote ainda em vida. Quando a princesa Isabel proclamou a abolição da escravatura, em 1888, os abolicionistas propuseram a construção de sua estátua no alto do Corcovado. Foi o líder mulato José do Patrocínio quem lhe deu o título de 'Redentora', com o qual Isabel ainda hoje é lembrada pelos brasileiros⁴⁸⁸. A princesa Isabel, que era uma católica fervorosa, gentilmente declinou a homenagem, determinando que fosse erguida no Corcovado uma imagem do Sagrado Coração de Jesus, que para ela era 'o verdadeiro redentor dos homens'⁴⁸⁹:

Manda Sua Alteza a Princesa Imperial Regente em Nome de Sua Magestade o Imperador agradecer a oferta da Commissão Organizadora constituída da Sociedade Brasileira de Beneficência de Paris, da Cia. Estrada de Ferro do Cosme Velho ao Corcovado e do jornal O Paiz, para erguer huma estatua em sua honra pela extinção da escravidão no Brasil, e faz mudar a dita homenagem e o projecto, pelo officio de 22 de julho do corrente anno, por

⁴⁸⁶ SEMENOVITCH, J. S., A conquista da montanha de Deus, p.20.

⁴⁸⁷ BOS, P.M., Prefácio à Imitação de Cristo. In: LIMA, M. C., Cristo Redentor do Corcovado-Mensagem religiosa e história, p. 15.

⁴⁸⁸ GOMES, L., 1889: como um imperador cansado, um marechal vaidoso e um professor injustiçado contribuíram para o fim da monarquia e a proclamação da república no Brasil, p. 233.

⁴⁸⁹ LIMA, M. C. Cristo Redentor do Corcovado-Mensagem religiosa e história, p.16.

huma estatua do Sagrado Coração de Nosso Senhor Jezus Christo, verdadeiro redemptor dos homens, que se fará erguer no alto do morro do Corcovado⁴⁹⁰.

Este projeto, porém, nunca foi executado. A abolição da escravatura rompeu as últimas bases de sustentação da monarquia, precipitando a Proclamação da República, em 15 de novembro de 1889. A insatisfação dos grandes proprietários de terra e dos militares derrubou o governo imperial⁴⁹¹. A nova constituição, de cunho positivista, promulgada a 24 de fevereiro de 1891, determinou a separação entre a Igreja e o Estado, depois de quase quatro séculos de padroado. Estava revogada a construção da imagem do Sagrado Coração de Jesus no alto do Corcovado.

Dom Joaquim Arcoverde teve uma importante função de liderança neste momento de transição. Em 1892, ele foi nomeado bispo auxiliar da Arquidiocese de São Paulo, buscando dirimir os conflitos da Igreja com o governo republicano, especialmente em relação à extinção do ensino religioso nas escolas públicas. Dom Joaquim Arcoverde viajou à Europa para organizar a vinda de missionários religiosos para incrementar a educação católica no Brasil. Em agosto de 1894, na Europa, ele recebeu a notícia do falecimento de Dom Lino de Carvalho, a quem sucedeu no mês seguinte como arcebispo de São Paulo. Ainda em setembro de 1894, 13 padres redentoristas alemães embarcaram numa viagem rumo ao Santuário de Aparecida.

Em 1897, nomeado pelo papa Leão XIII como arcebispo metropolitano do Rio de Janeiro, Dom Joaquim Arcoverde buscou promover a devoção a Nossa Senhora Aparecida no âmbito nacional. Como arcebispo da capital do Brasil, Dom Arcoverde teve importante papel de liderança no catolicismo do país. Em 1905, por decisão do Papa Pio X, ele tornou-se o primeiro Cardeal do Brasil e da América Latina. Esta nomeação deveu-se em parte à diplomacia vitoriosa do Barão do Rio Branco, que buscava promover a liderança do Brasil na América Latina⁴⁹².

No ano anterior, no dia 8 de setembro de 1904, um dia após o feriado da independência, e no cinquentenário da proclamação do dogma da Imaculada Conceição, a Igreja Católica coroou a imagem de Nossa Senhora Aparecida como Rainha do Brasil, com grande apoio popular. Assim como o governo republicano fizera com a iconografia de Tiradentes e da bandeira nacional, a Igreja Católica fez uso do simbolismo da imagem de Nossa Senhora Aparecida para 'reinventar' sua relevância política e social no Brasil republicano⁴⁹³.

⁴⁹⁰ PRINCESA ISABEL, DECRETO IMPERIAL. In: NEDEHF, E.A.C. Memorial Visconde de Mauá, p. 67-68.

⁴⁹¹ DEL PRIORE, M; VENÂNCIO, R., Uma breve história do Brasil, p. 210: O impacto da abolição foi devastador na relação entre o governo imperial e uma legião de proprietários rurais, pois, na época em que foi sancionada, a indenização era impossível: os 700 mil escravos existentes (sendo quase 500 mil deles localizados em São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais) valiam, no mínimo, 210 milhões de contos de réis. A Lei Áurea rompeu, dessa forma, com o gradualismo dos emancipacionistas, sendo resultado das lutas de escravos e de homens livres engajados no movimento abolicionista. Para os escravistas, a abolição representou uma traição, um confisco da propriedade privada. A reação deste grupo não tardou a acontecer. Um ano após o 13 de Maio, à oposição dos militares somou-se a de numerosos ex-senhores de escravos. A monarquia estava com seus dias contados.

⁴⁹² CERVO, A.L; BUENO, C., História da política exterior do Brasil, p. 163-167.

⁴⁹³ CARVALHO, J.M., A formação das almas: o imaginário da República no Brasil, p. 93.

O crescimento constante do Santuário de Aparecida, a partir de 1889, foi um sinal importante da nova independência financeira e administrativa da Igreja Católica ao final do padroado. Atendendo aos apelos do episcopado e do povo católico brasileiro, em 16 de junho de 1930, o Papa Pio XI proclamou Nossa Senhora da Conceição Aparecida como padroeira do Brasil. O monumento ao Cristo Redentor foi inaugurado no ano seguinte, justamente no dia da festa litúrgica da nova padroeira, 12 de outubro de 1931.

Dom Sebastião Leme deu continuidade ao processo de ‘reconstrução institucional’ da Igreja Católica no Brasil ao longo da República Velha, conciliando as diretrizes da Santa Sé e os desafios internos da sociedade brasileira⁴⁹⁴. Sebastião Leme da Silveira Cintra nasceu em 20 de janeiro de 1882, no dia de São Sebastião, na cidade de Espírito Santo do Pinhal. Filho de uma família pobre, mas com sólida formação cristã, ele recebeu dos pais o nome do padroeiro do Rio de Janeiro, cidade onde exerceria a parte mais importante do seu ministério.

Em 1894, ele entrou no Seminário de São Paulo, e foi enviado por Dom Joaquim Arcoverde para concluir seus estudos em Roma, sendo ordenado sacerdote em 1904. Em 1911, o padre Sebastião foi nomeado bispo-auxiliar do Rio de Janeiro, sendo transferido como arcebispo de Recife e de Olinda em 1916. Naquele momento, Dom Sebastião Leme publicou uma carta pastoral que iniciou uma nova etapa na história da Igreja no Brasil. O objetivo era instaurar uma nova cristandade diante do governo secularizado da República.

Em 1921, Dom Leme retornou ao Rio de Janeiro como arcebispo-coadjutor do Cardeal Joaquim Arcoverde, que estava enfermo. Naquele ano, nos preparativos para a celebração do centenário da independência, um grupo de leigos chamado ‘Círculo Católico’, liderado pelo General Pedro Carolino de Almeida, lançou novamente a ideia da construção do monumento religioso sugerido inicialmente pelo padre Pierre Marie Bos⁴⁹⁵. O projeto foi acolhido pela Arquidiocese do Rio de Janeiro, foi divulgado à imprensa e logo ganhou apoio popular. No Círculo Católico, por unanimidade de votos, o Monte Corcovado foi escolhido para a construção, como imaginara o padre Bos.

Logo depois foi lançado um concurso arquitetônico, com três projetos candidatos. O vencedor foi o engenheiro e arquiteto carioca Heitor da Silva Costa, que projetou uma imensa imagem de Jesus Cristo sobre um pedestal, segurando uma grande cruz, com a mão esquerda e o globo terrestre, com a mão direita. Em fevereiro de 1922, um grupo de mais de 20.000 mulheres, sob a liderança da escritora Laurita Lacerda, apresentou um abaixo-assinado ao presidente Epitácio Pessoa, pedindo a autorização para a construção. O presidente Epitácio Pessoa autorizou as obras, e o governo federal cedeu o cume do Monte Corcovado à Arquidiocese do Rio de Janeiro.

Em 1923, Dom Sebastião Leme criou a Comissão Organizadora do Monumento, lançando uma grande campanha de arrecadação para a construção, que seria financiada por doações do povo brasileiro, especialmente das paróquias do Rio de Janeiro. Até mesmo os índios bororos

⁴⁹⁴ MICELI, S., *A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930*, p. 17.

⁴⁹⁵ RODRIGUES, A.E.M., *Cristo Redentor: história e arte de um símbolo do Brasil*, p. 48.

enviaram contribuições⁴⁹⁶. O croqui do projeto foi exposto na vitrine da Chapelaria Watson, na esquina da Avenida Rio Branco com a Rua do Ouvidor, mas os seus símbolos tornaram-se de difícil reconhecimento pelos cariocas, que o apelidaram como ‘o Cristo da Bola’⁴⁹⁷. Ainda em 1923, o professor José Flexa Ribeiro, da Escola Nacional de Belas Artes, escreveu um artigo no jornal *O Paiz*, criticando a concepção artística geral do projeto, especialmente a sua exequibilidade e visibilidade a grandes distâncias.

Dom Sebastião Leme solicitou que Heitor da Silva Costa elaborasse um novo projeto, que pudesse ser visto de longe, com maior significado religioso⁴⁹⁸. O engenheiro acolheu a solicitação com modéstia e humildade, e pôs-se a trabalhar no novo projeto. Foi quando uma antena de radiotelegrafia com braços transversais instalada no alto do Corcovado lhe serviu de inspiração: a própria estátua seria uma cruz, com o tronco ereto e os braços abertos, e o mundo estaria representado aos seus pés, pela paisagem da cidade maravilhosa. O pintor Carlos Oswald desenhou o esboço do projeto, que foi prontamente aceito pelas autoridades⁴⁹⁹.

Heitor da Silva Costa entendeu que a obra exigiria a perfeita harmonia entre a engenharia, a arquitetura e a escultura, pois a sua execução combinaria a cabeça e as mãos como esculturas, e o corpo e os braços, como um edifício. Silva Costa viajou para Paris em 1924, e contratou o escultor Maximilian Paul Landowski, especialista no estilo ‘art déco’, que realizou a escultura em tamanho real da cabeça e das mãos, além de uma maquete de quatro metros do monumento. As mãos longilíneas da estagiária Margarida Lopes de Almeida serviram de modelo para a escultura das mãos do Cristo Redentor⁵⁰⁰. O engenheiro Albert Caquot foi responsável pelos cálculos estruturais. Ao fim dos trabalhos, os moldes em gesso da cabeça e das mãos foram enviados ao Brasil de navio em partes numeradas.

A construção do monumento aconteceu entre 1926 e 1931. O arquiteto Heitor Levy foi o mestre de obras da construção e Pedro Fernandes Viana foi o engenheiro fiscal. A estátua, construída em concreto armado, foi toda revestida por pequenos triângulos de pedra sabão trazidos de uma jazida da cidade de Carandaí, em Minas Gerais⁵⁰¹. As pedras foram coladas uma a uma em largas faixas de pano por mulheres voluntárias, para depois serem aplicadas à imagem

⁴⁹⁶ RUBINSTEIN, M., *O Cristo do Rio*, p. 38.

⁴⁹⁷ SEMENOVITCH, J.S., *A Conquista da montanha de Deus*, p. 45.

⁴⁹⁸ SILVA COSTA, H., *Analogias Divinas do Monumento*. In: RUBINSTEIN, M. *O Cristo do Rio*, p. 36: Nesta grandiosa tarefa, que me empolgou por cerca de 10 anos, não posso deixar de citar, e o faço com a maior satisfação e veneração, o nome de quem, por seu entusiasmo constante, dedicação insuperável e superior orientação dada a todos os trabalhos, foi, verdadeiramente, a alma deste monumento: Sua Eminência, o Senhor Cardeal Dom Sebastião Leme. Sem ele nada teria sido feito e tudo não passaria, apesar dos melhores esforços despendidos, de um belo sonho.

⁴⁹⁹ OSWALD, C., *Como me tornei pintor*, p.83: Surgiu então a ideia da Cruz. Uma enorme Cruz que, como farol, iluminasse a Guanabara. Esta concepção, se não me engano, era adotada pelo arquiteto Morales de los Rios que fez neste sentido, projetos e propostas de construção. Uma simples cruz era simples demais. Foi então que resolvemos dar à figura de Cristo o aspecto da Cruz estendendo o mais possível os braços, apumando verticalmente o corpo, para obter, olhado de grande distância, uma cruz plantada no granito. Tornei a estudar, a estudar com o modelo, até obter a exata posição que hoje se vê no monumento.

⁵⁰⁰ AQUINO, M.L., *O Cristo do Corcovado*, p.51.

⁵⁰¹ SEMENOVITCH, J.S., *A conquista da montanha de Deus*, p.49.

pelos operários. As mulheres piedosas aproveitavam para escrever no verso das pedras o nome de seus familiares e entes queridos⁵⁰².

Por volta de 1929, em meio aos preparativos para uma segunda campanha de arrecadação, Dom Sebastião Leme pediu que Heitor da Silva Costa incluísse o Sagrado Coração de Jesus no projeto, em consonância com a encíclica *Miserentissimus Redemptor*, publicada pelo Papa Pio XI em 1928. Um discreto coração foi moldado no peito da estátua, tornando-a uma imagem estilizada do Sagrado Coração de Jesus. Esta era a única parte interna revestida de pedra-sabão, onde o coração também é visível, na altura do 8° platô⁵⁰³.

O Sagrado Coração de Jesus completava o simbolismo da estátua do Cristo Redentor, que apresenta os seguintes aspectos essenciais: sua posição elevada no alto da montanha, como criador e redentor do mundo, soberano sobre toda a natureza; a forma em cruz, símbolo da redenção; as mãos chagadas, sinal da ressurreição; e a capela na base do monumento, com a imagem de Nossa Senhora Aparecida e a presença permanente da Eucaristia⁵⁰⁴. Felizmente, não houve nenhuma morte ou acidente grave durante toda a construção. De credo judaico, o arquiteto Heitor Levy converteu-se ao catolicismo durante as obras, e deixou uma carta num cilindro de vidro com o nome dos seus familiares, na parte interna do coração do Cristo Redentor, como prova de fé e devoção⁵⁰⁵.

Ao longo da história, o Rio de Janeiro sempre foi a porta de entrada do turismo no Brasil, e o Cristo Redentor se tornou o seu mais conhecido cartão-postal. Nas famílias católicas, é comum entrar na casa e ver, na sala de entrada, uma imagem ou um quadro do Sagrado Coração de Jesus. A recomendação é de que a imagem seja exposta no lugar mais frequentado da casa, para que possa ser venerada por todos. Assim, no dia 12 de outubro de 1931, na inauguração do monumento, o Cardeal Sebastião Leme realizou o Ato de Consagração do Brasil ao Sagrado Coração de Jesus, dizendo, depois: 'Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera. Cristo proteja o Brasil contra todos os males'.

Dom Sebastião Leme faleceu em 1942, aos sessenta anos de idade, após três décadas de fecundo episcopado. Dentre seus legados para a Arquidiocese do Rio de Janeiro e para a Igreja no Brasil, além da estátua do Cristo Redentor, estão a criação do Centro Dom Vital, da Pontifícia Universidade Católica e dezenas de paróquias. Seu sucessor, Dom Jaime de Barros Câmara, inaugurou as longas escadarias entre a estação do Corcovado e o monumento em 1945. Mas foi o Cardeal Eugênio de Araújo Sales o responsável pela organização da primeira visita de uma papa ao monumento do Cristo Redentor, em 1980. Antes de subir as escadarias do Monte Corcovado, o Papa João Paulo II desejou conhecer a realidade carente da Favela do Vidigal, na Zona Sul do Rio de Janeiro.

⁵⁰² LIMA, M. C., Cristo Redentor do Corcovado-Mensagem religiosa e história, p.23.

⁵⁰³ CORREA, M.S., Christo Redemptor, p. 15.

⁵⁰⁴ LIMA, M.C., Cristo Redentor: mensagem religiosa e história, p. 9-14.

⁵⁰⁵ CORREA, M.S., Christo Redemptor, p.18.

Naquela época, a comunidade do Vidigal enfrentava a ameaça da remoção de 320 barracos, sob a alegação de que havia risco de deslizamentos da encosta do morro na Avenida Niemeyer. Na verdade, havia o interesse comercial da construção de apartamentos de luxo no morro do Vidigal. Por isso, o Cardeal Eugênio de Araújo Sales posicionou-se em defesa dos pobres. O Arcebispo do Rio de Janeiro iniciou o trabalho da Pastoral das Favelas na comunidade e contratou engenheiros para um novo estudo do terreno, que concluiu que não havia risco de desabamento.

Em 1989, a censura à imagem do Cristo Redentor para o desfile da escola de samba Beija-Flor, do carnavalesco Joãozinho Trinta, entre os foliões vestidos de mendigos, denotava desde os limites do diálogo até a fragmentação da experiência religiosa, enquanto os símbolos do monumento, embora encobertos, ainda se impunham para dar vez à voz de quem dizia: ‘mesmo proibido, rogai por nós’. Naquele episódio, surgiu o retrato equivocado de uma Igreja distante, que ignorava a miséria social e se afastava dos pobres.

Dom Eusébio Oscar Scheidt foi responsável pela construção das escadas rolantes e dos elevadores panorâmicos do monumento do Cristo Redentor, em 2003, com apoio da prefeitura e da Fundação Roberto Marinho. A união entre a Arquidiocese do Rio de Janeiro e a sociedade civil demonstrava que o monumento adquiriu um significado que vai além do catolicismo, representando também o Rio de Janeiro e a cultura brasileira para o mundo. Também a Igreja Católica, segundo o espírito do Concílio Vaticano II, desejava se apresentar de ‘braços abertos’ para o mundo, para anunciar o Evangelho ‘a toda criatura’ (Mc 16,15).

O papa Bento XVI alertava sobre ‘uma preocupante perda do sentido do sagrado⁵⁰⁶’, que se refletia também no alto do Monte Corcovado, onde o turismo se impunha sobre o sentimento religioso. A própria administração do monumento exigia um novo impulso para a presença da Igreja no Monte Corcovado. Diante de tantos desafios, numa sociedade que deixava gradativamente de ser predominantemente católica, Dom Eusébio Oscar Scheidt decidiu erigir, através de decreto arquidiocesano, o Santuário do Cristo Redentor do Corcovado, por ocasião do 75º aniversário de inauguração do monumento:

Saudação, Paz e Benção no Senhor! CONSIDERANDO o sentimento religioso com que foi inaugurada a imagem do Cristo Redentor do Corcovado, aos 12 de outubro de 1931, com grande participação dos fiéis e empenho da população do Rio de Janeiro, então capital do Brasil; CONSIDERANDO que o monumento ao Cristo Redentor é um símbolo nacional dos sentimentos cristãos do país; CONSIDERANDO a mensagem evangélica permanente que traz consigo o Cristo Redentor do Corcovado, que provém do Amor de Deus que é a razão da nossa fé, e que começa com sua própria denominação, por todos referida: Cristo Redentor; CONSIDERANDO, finalmente, a grande afluência e as necessidades espirituais de todas as pessoas e todos os povos que vem a este lugar, originalmente sagrado, HAVAMOS POR BEM

⁵⁰⁶ BENTO XVI, Carta Apostólica ‘Ubicumque et Semper’.

criar, como de fato por este decreto criamos, O SANTUÁRIO ARQUIDIOCESANO DO CRISTO REDENTOR DO CORCOVADO⁵⁰⁷.

Com esta medida pastoral, o Cristo Redentor do Corcovado tornou-se destino oficial de peregrinações do Brasil e do mundo inteiro. Anualmente, o Santuário Cristo Redentor acolhe aproximadamente dois milhões de visitantes. O complexo formado pelo cume do Monte Corcovado e pela imagem do Redentor constitui o primeiro santuário católico a céu aberto no mundo, em contemplação perene de Deus, da natureza e do próximo. Assim, o Santuário Cristo Redentor é um verdadeiro lugar teológico, onde Deus fala com a humanidade e onde a humanidade pode falar com Deus.

Em 2009, foi assinado um acordo de geminação entre o Santuário Cristo Redentor e o Santuário Cristo Rei, de Portugal, para a partilha das experiências pastorais e o incentivo às peregrinações. Naquela ocasião, os reitores dos santuários, o padre Omar Raposo e o padre Sezinando Alberto, presentearam-se com esculturas das respectivas estátuas, para que fossem guardadas nas capelas dos santuários. Dom Gilberto dos Reis, bispo de Setúbal, destacou a fraternidade entre os dois países, unidos pela fé cristã e pelo mesmo idioma, destacando que a evangelização portuguesa deu bons frutos no Brasil, entre os quais está a estátua do Cristo Redentor⁵⁰⁸. À época, Dom Orani Tempesta observou que o Brasil recebeu a fé cristã da Península Ibérica, e que a estátua do Cristo Redentor levou o fruto desta fé de volta a Portugal⁵⁰⁹.

A grande estátua do Cristo Rei foi erguida na cidade de Almada, às margens do Rio Tejo, inspirada na estátua do Cristo Redentor. Em 1934, o Cardeal Patriarca de Lisboa, D. Manuel Cerejeira, vislumbrou no Rio de Janeiro a imagem do Monte Corcovado, e teve a ideia de construir um monumento similar, de braços abertos, abençoando Lisboa. A estátua do Cristo Rei, inaugurada em 1959, se ergue a 113 metros de altura e também é dedicada ao Sagrado Coração de Jesus.

Em 2011, o calendário do ano jubilar da inauguração do Cristo do Corcovado foi intenso, até as comemorações do dia 12 de outubro. O designer Hans Donner produziu a logomarca comemorativa dos 80 anos. Em fevereiro daquele ano, houve a inauguração da nova iluminação do monumento, assinada pelo iluminador Peter Gasper. A iluminação computadorizada permite um diálogo criativo do Santuário Cristo Redentor com a sociedade, possibilitando cores e imagens específicas para ocasiões especiais. Em março de 2011, o santuário também recebeu a visita do então presidente dos Estados Unidos, Barack Obama, com sua esposa Michelle e as duas filhas do casal, que passaram a integrar a longa lista de visitantes ilustres do monumento.

⁵⁰⁷ SCHEIDT, E.O., Decreto de criação do Santuário Arquidiocesano do Cristo Redentor do Corcovado. In: PINHEIRO, A., A ereção do Santuário Arquidiocesano do Cristo Redentor do Corcovado à luz dos cânones 1230 a 1234 do CIC de 1983, p. 63-64.

⁵⁰⁸ DOS REIS, G., Intervenção de D. Gilberto dos Reis, Bispo de Setúbal no santuário de Cristo Redentor, no Corcovado, Rio de Janeiro na 2ª fase da geminação entre este santuário e o santuário de Cristo Rei.

⁵⁰⁹ TEMPESTA, O.J., Intervenção de D. Orani Tempesta, Arcebispo de São Sebastião do Rio de Janeiro, no santuário de Cristo Redentor, no Corcovado, Rio de Janeiro, na 2ª fase da geminação entre este santuário e o santuário de Cristo Rei.

No ano jubilar dos 80 anos de inauguração, o monumento do Cristo Redentor também foi escolhido como símbolo e embaixador da Jornada Mundial da Juventude de 2013. Com este objetivo, foram confeccionadas 40 réplicas do monumento com 3,80 metros de altura, 1/10 da estátua real, que tem 38 metros desde o pedestal até a cabeça. Naquela ocasião, o Padre Omar Raposo afirmou que ‘o Cristo é o símbolo maior do Rio de Janeiro e, dessa maneira, ele não é somente um receptor de todos os turistas e peregrinos, mas, com os seus braços abertos, vai ao encontro das demais culturas e países, mostrando que o Rio é uma cidade aberta e acolhedora⁵¹⁰’.

As réplicas do Cristo Redentor percorreram os bairros do Rio de Janeiro, diversos estados brasileiros e vários países do mundo, como Argentina, Espanha, Itália, França, Portugal, Moçambique, Estados Unidos, Japão, Canadá e o Vaticano. Esta iniciativa integrava a exposição itinerante ‘Cristo Redentor para todos’, numa experiência audiovisual que contava a história dos 80 anos do monumento. O Santuário Cristo Redentor permaneceu aberto 24 horas durante a Jornada Mundial da Juventude de 2013, recebendo um número recorde de 74.021 visitantes durante o evento.

A parceria entre o Santuário Cristo Redentor e várias empresas da sociedade civil possibilita iniciativas de ações sociais, como a campanha *Ação de amor do Cristo Redentor*, iniciada em 2011. Esta ação pastoral hoje é dividida nos eixos da cidadania e assistência social, do apoio ao refugiado, do apoio à mulher, do apoio à criança e ao adolescente, da sustentabilidade e meio ambiente e da iluminação do monumento como apoio a grandes causas sociais.

As ações sociais desenvolvidas são norteadas pelos objetivos da *Agenda 2030* da ONU, como plano de ação para as pessoas, para o planeta e para a prosperidade da população, em benefício da fraternidade e da paz universal. A *Agenda 2030* indica objetivos de desenvolvimento sustentável e metas para erradicar a pobreza e promover a vida plena para todos. Neste sentido, o Santuário Cristo Redentor firmou uma parceria com o Centro Dom Vital para a promoção da educação, e também com a Fundação Getúlio Vargas, para análise do impacto socioeconômico do monumento.

Em 2021, a campanha social *Cristo Redentor, eu quero doar*, em parceria com a Associação Tarde com Maria, vem atendendo centenas de famílias necessitadas de todo o estado do Rio de Janeiro. São milhares de pessoas atendidas, em cerca de 200 comunidades carentes, com a distribuição de aproximadamente 400 toneladas de alimentos, itens de higiene pessoal, limpeza e proteção facial. De forma particular, a parceria entre o Santuário Cristo Redentor e a padaria solidária do Santuário de Nossa Senhora de Fátima registra a doação de mais de 2 milhões de pães aos pobres.

O início da campanha de vacinação contra a Covid-19 no estado do Rio de Janeiro aconteceu no Monte Corcovado, na tarde do dia 18 de janeiro de 2021, e foi precedido por um momento inter-religioso de oração aos pés da estátua do Cristo Redentor. Estavam presentes o arcebispo

⁵¹⁰ RAPOSO, O. Entrevista. In: Editorial Mercado&Eventos, disponível em www.mercadoseeventos.com.br.

do Rio de Janeiro, Dom Orani Tempesta, o reitor do Santuário, padre Omar Raposo, o governador do estado, Cláudio Castro, o prefeito da cidade, Eduardo Paes e agentes da Secretaria Municipal de Saúde, além de vários líderes religiosos. Após a saudação inicial do arcebispo⁵¹¹, cada representante proferiu uma mensagem de esperança e de paz para a sociedade, e o encontro foi concluído com a Oração de São Francisco⁵¹².

O ato simbólico de vacinação atesta a importância do Santuário Cristo Redentor no diálogo entre a Igreja e a sociedade. O evento teve grande visibilidade na imprensa, e representou um alento de esperança para a população. Assim, o cume do Monte Corcovado fica caracterizado como um púlpito, através do qual a Igreja Católica pode anunciar o Evangelho a todas as nações, em diálogo ecumênico com as demais denominações cristãs, e em diálogo inter-religioso com as diversas religiões.

A estátua do Cristo Redentor apresenta a Igreja Católica em postura de acolhimento, abertura e diálogo com a sociedade, como característica dos caminhos traçados pelo Concílio Vaticano II e pelo papa Francisco na encíclica *Laudato Si'*, para a preservação de nossa casa comum. O rosto do Cristo Redentor, sereno e bondoso no alto do Monte Corcovado, voltado para a natureza do Rio de Janeiro, representa a harmonia do Verbo encarnado com toda a criação, e um convite para que o ser humano construa uma sociedade mais justa e fraterna.

Referências bibliográficas

AQUINO, M. L. *O Cristo do Corcovado*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 1981.

BENTO XVI. *Carta Apostólica Ubicumque et Semper*. Vaticano, 2010. Disponível em www.vatican.va. Acesso em 28 abr. 2021.

CARVALHO, J.M. *A formação das almas: O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

⁵¹¹ TEMPESTA, O. Encontro inter-religioso no Cristo Redentor. In: MOIOLI, C, Rio de Janeiro começa vacinação contra a Covid-19 aos pés do Cristo Redentor: Sem imaginar a data do início da vacinação, já havíamos marcado esse encontro com o desejo de rezar e refletir sobre a esperança e a paz. Muitas religiões estão aqui reunidas, aos pés do Redentor, demonstrando a importância e a necessidade do diálogo ecumênico e inter-religioso. *É uma oportunidade de presenciarmos a história dessa cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Tudo isso acontece durante a Trezena do santo mártir, cuja imagem está peregrinando por toda a arquidiocese, neste ano, de uma maneira diferente, com mais precauções por causa da pandemia. Que São Sebastião, o mensageiro da esperança, possa nos inspirar a ter confiança e esperança no Senhor, e que sejamos animados construtores da paz.*

⁵¹² FRANCISCO DE ASSIS., Cantico delle creature. Fonti Francescane, p. 263. In: FRANCISCO, PP., LS 1.

CERVO, A.L.; BUENO, C. *História da Política exterior do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

COARACY, V. *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro: quatro séculos de histórias*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica, 2008.

CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA, *Para uma Pastoral da Cultura*, Vaticano, 1999. Disponível em www.vatican.va. Acesso em 30 abr. 2021.

CORREA, Marcos Sá. *Christo Redemptor: exposição*. Rio de Janeiro: SESC, 2010.

DEL PRIORE, M.; VENANCIO, R. *Uma Breve História do Brasil*, São Paulo: Planeta, 2016.

ENDERS, A. *A História do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2015.

FRANCISCO, PP. *Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2015.

GOMES, L., *1889: como um imperador cansado, um marechal vaidoso e um professor injustiçado contribuíram para o fim da monarquia e a proclamação da república no Brasil*. Rio de Janeiro, Globo Livros, 2014.

JOÃO PAULO II, PP. *Discurso em Porto Príncipe, Haiti, 9 mar. 1983*. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam.html>. Acesso em: 15 abr. 2020.

LAMEGO, A.R. *O homem e a Guanabara*. Rio de Janeiro: Biblioteca Geográfica Brasileira, 1938. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv13101_v3.pdf>.

LIMA, M. C. de. *Breve História da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Restauro, 2001.

LIMA, M. C. de. *Cristo Redentor do Corcovado: mensagem religiosa e história*. Editora Restauro, 2006.

LODDI, N. e KAZ, L. *Cristo Redentor: História e Arte de um Símbolo do Brasil*. Rio de Janeiro, Aprazível Edições, 2008.

MATOS, H.C.J. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. Tomo 1. Período republicano e atualidade. São Paulo: Paulinas, 2011.

MENDONÇA, L. L.; de. *Estrada de Ferro do Corcovado: 100 anos de eletrificação*, Centro de Memória da Eletricidade no Brasil, Rio de Janeiro, 2010.

MICELI, S. *A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NEDEHF, E.A.C. *Memorial Visconde de Mauá*. Fortaleza: Gráfica Unifor, 2005.

NORONHA, M.I. *Redentor: de braços abertos*. Rio de Janeiro: Editora Réptil, 2012.

OSWALD, C. *Como me tornei pintor*. Petrópolis: Vozes, 1957.

PINHEIRO, A. *A ereção do Santuário Arquidiocesano do Cristo Redentor do Corcovado à luz dos cânones 1230 a 1234 do CIC de 1983*. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação. Instituto Superior de Direito Canônico-RJ, Pontifícia Universidade Gregoriana.

RAPOSO, O. *Entrevista*. In: Editorial Mercado&Eventos, disponível em www.mercadoseeventos.com.br. Acessado em 15 de abr. de 2021.

RUBINSTEIN, M. *O Cristo do Rio*. Rio de Janeiro: Rubinstein, 1997.

SEMENOVITCH, J. S de. *A conquista da montanha de Deus*. Rio de Janeiro, Editora Lutécia, 2008.

SILVA, R.F., *O Rio antes do Rio*. Rio de Janeiro, Editora Relicário, 2019.

SILVA COSTA, H. *Analogias divinas no monumento do Corcovado*. Rio de Janeiro: ABC, 1940.

Revisão dos autores.

Ilustração de Capa

Carlos Augusto Rodrigues Lins Filho

Projeto Gráfico e Diagramação

André Guimarães de Souza para
YELLOW CARBO DESIGN [yellowcarbo.design]

Impressão

NOVTECH Soluções em Impressão e Digitalização

Encadernação e Acabamento

Djalma Oliveira
DRL Filhos Stúdio Gráfico Ltda

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Rio 456 anos: a Igreja na história da cidade / organizadores Edvino Alexandre Steckel, Luís Corrêa Lima, Marcos Guedes Veneu. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2021.

320 p.; 28 cm

Inclui bibliografia
ISBN: 978-65-88831-49-6

1. Rio de Janeiro (RJ) - História. 2. Igreja Católica - Rio de Janeiro (RJ) - História. I. Steckel, Edvino Alexandre. II. Lima, Luís Corrêa. III. Veneu, Marcos Guedes.

CDD: 981.53



Este livro foi impresso em Novembro de 2021, pela NOVTECH Soluções em Impressão e Digitalização. As fontes usadas no miolo foram Museo Sans Rounded / Crimson Text / Playfair Display, papel Couchè 150 g/m².



O Rio de Janeiro tem uma história visceralmente ligada à Igreja Católica. O Cristo Redentor do Corcovado é um ícone desta ligação, que tem raízes longínquas na expansão da cristandade portuguesa e marca a vida da cidade ao longo do tempo.

De Manuel da Nóbrega ao cardeal Leme, de Santo Antônio, "herói militar", à devoção às almas dos falecidos, da ordenação sacerdotal de negros, no tempo da escravidão, à polêmica entre Igreja e Estado sobre os cemitérios, esta história se conecta com a sociedade, proporcionando uma chave de leitura para sua compreensão.

A Cátedra da Reitoria para Estudos Arquidiocesanos (CREAR) da PUC-Rio nos apresenta um mosaico desta rica realidade.



MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÕES

