



PARA ALÉM DA CRENÇA

história, experiências religiosas e
relações de poder

Ana Paula Cantelli Castro
José Petrócio de Farias Junior
(Organizadores)

**PARA ALÉM DA CRENÇA:
história, experiências religiosas e
relações de poder**



Todo o conteúdo apresentado neste livro é de responsabilidade do(s) autor(es).

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-SemDerivações 4.0 Internacional.

Nossa missão é a difusão do conhecimento gerado no âmbito acadêmico por meio da organização e da publicação de livros científicos de fácil acesso, de baixo custo financeiro e de alta qualidade!

Nossa inspiração é acreditar que a ampla divulgação do conhecimento científico pode mudar para melhor o mundo em que vivemos!

Equipe RFB Editora

Ana Paula Cantelli Castro
José Petrúcio de Farias Junior
(Organizadores)

**PARA ALÉM DA CRENÇA:
história, experiências religiosas e
relações de poder**

1ª Edição

Belém-PA
RFB Editora
2022

© 2022 Edição brasileira
by RFB Editora
© 2022 Texto
by Autor
Todos os direitos reservados

RFB Editora
CNPJ: 39.242.488/0001-07
www.rfbeditora.com
adm@rfbeditora.com
91 98885-7730

Av. Governador José Malcher, nº 153, Sala 12, Nazaré, Belém-PA,
CEP 66035065

Editor-Chefe

Prof. Dr. Ednilson Souza

Diagramação e capa

Worges Editoração

Imagem

Formação rochosa de Saint Appearance,
em Fiolent, Mar Negro, Crimeia. Dispo-
nível em: [https://commons.wikimedia.](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rocks_in_the_sea,_Fiolent,_Crimea.jpg)

[org/wiki/File:Rocks_in_the_sea,_Fio-
lent,_Crimea.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rocks_in_the_sea,_Fiolent,_Crimea.jpg)

Revisão de texto

O autor

Bibliotecária

Janaina Karina Alves Trigo Ramos

Produtor editorial

Nazareno Da Luz

<https://doi.org/10.46898/rfb.9786558894377>

**Catálogo na publicação
RFB Editora**



P222

Para além da crença: história, experiências religiosas e relações de poder / Ana Paula Cantelli Castro, José Petrócio de Farias Junior (Organizadores). – Belém: RFB, 2022.

Livro em PDF

138 p.

ISBN: 978-65-5889-437-7

DOI: 10.46898/rfb.9786558894377

1. Para além da crença. I. Castro, Ana Paula Cantelli. II. Farias Junior, José Petrócio de (Organizadores). III. Título.

CDD 200

Índice para catálogo sistemático

I. Religião.

Conselho Editorial

Prof. Dr. Ednilson Sergio Ramalho de Souza - UFOPA
(Editor-Chefe)

Prof. Dr. Laecio Nobre de Macedo-UFMA

Prof^a. Ma. Rayssa Feitoza Felix dos Santos-UFPE

Prof. Me. Otávio Augusto de Moraes-UEMA

Prof. Dr. Aldrin Vianna de Santana-UNIFAP

Prof^a. Ma. Luzia Almeida Couto-IFMT

Prof^a. Dr^a. Raquel Silvano Almeida-Unespar

Prof. Me. Luiz Francisco de Paula Ipolito-IFMT

Prof. Me. Fernando Vieira da Cruz-Unicamp

Prof. Dr. Carlos Erick Brito de Sousa-UFMA

Prof^a. Dr^a. Ilka Kassandra Pereira Belfort-Faculdade Laboro

Prof^a. Dr. Renata Cristina Lopes Andrade-FURG

Prof. Dr. Elias Rocha Gonçalves-IFF

Prof. Dr. Clézio dos Santos-UFRRJ

Prof. Dr. Rodrigo Luiz Fabri-UFJF

Prof. Dr. Manoel dos Santos Costa-IEMA

Prof^a. Ma. Adriana Barni Truccolo-UERGS

Prof. Me. Pedro Augusto Paula do Carmo-UNIP

Prof.^a Dr^a. Isabella Macário Ferro Cavalcanti-UFPE

Prof. Me. Alisson Junior dos Santos-UEMG

Prof. Me. Raphael Almeida Silva Soares-UNIVERSO-SG

Prof. Dr. Rodolfo Maduro Almeida-UFOPA

Prof. Me. Tiago Silvio Dedoné-Faccrei

Prof. Me. Fernando Francisco Pereira-UEM

Prof. Dr. Deivid Alex dos Santos-UEL

Prof. Me. Antonio Santana Sobrinho-IFCE

Prof.^a Dr.^a. Maria de Fatima Vilhena da Silva-UFPA

Profa. Dra. Dayse Marinho Martins-IEMA

Prof. Me. Darlan Tavares dos Santos-UFRJ

Prof. Dr. Daniel Tarciso Martins Pereira-UFAM

Prof.^a Dr.^a. Elane da Silva Barbosa-UERN

AGRADECIMENTO

Agradecemos ao apoio de todos os professores do curso de História da Universidade Federal do Piauí, campus de Picos, que estimularam a publicação desta coletânea e a todos os monitores da XIV Semana de História da UFPI/Picos que auxiliaram no suporte e viabilização dos simpósios temáticos que resultaram no referido conjunto de textos.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
CAPÍTULO 1	
PAULO DE TARSO E A REPRESENTAÇÃO DA ESCRAVIDÃO NA EPÍSTOLA AOS ROMANOS	13
CAPÍTULO 2	
A RESSIGNIFICAÇÃO DA PÁSCOA JUDAICA PELA PÁSCOA CRISTÃ.....	27
CAPÍTULO 3	
JESUS DE NAZARÉ: O QUE DIZEM OS HISTORIADORES, O QUE NARRAM OS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA?.....	43
CAPÍTULO 4	
AS FACES DO PODER: POLÍTICA E RELIGIÃO NO PROCESSO DE UNIFICAÇÃO DOS ESTADOS NACIONAIS DA EUROPA MEDIEVAL	57
CAPÍTULO 5	
IGREJA, ESTADO E ESCRITA DA HISTÓRIA ESCOLAR: REFLE- XÕES SOBRE A NARRATIVA DA HISTÓRIA ANTIGA EM COM- PÊNDIOS DE HISTÓRIA UNIVERSAL OITOCENTISTAS.....	69
CAPÍTULO 6	
DISCUSSÕES TEÓRICAS SOBRE A ANÁLISE DA AUTOBIO- GRAFIA DE UM REVERENDO GAY	89
CAPÍTULO 7	
“RAPAZIADA CINECLUBE”: JUVENTUDE, CATOLICISMO E CI- NECLUBISMO EM TERESINA, PIAUÍ, BRASIL (1979-1984).....	105
CAPÍTULO 8	
NARRATIVAS E HISTÓRIAS SOBRE O INÍCIO DA UMBANDA EM TERESINA	121
ÍNDICE REMISSIVO.....	136
ORGANIZADORES.....	137

APRESENTAÇÃO

Apresento-vos a coletânea intitulada 'Para além da crença: história, experiências religiosas e relações de poder' que resulta de parte das pesquisas socializadas junto a XIV SEMANA DE HISTÓRIA DA UFPI/PICOS, IV CICLO DE DEBATES DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL e I ENCONTRO INTERNACIONAL DO LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL (LABHAM) E DO LABORATÓRIO DE HISTÓRIA E CULTURA RELIGIOSA (HISCURE). Trata-se de um evento que se estende por mais de uma década ininterruptamente e que resulta dos esforços de graduandos, pós-graduandos e professores do curso de História da Universidade Federal do Piauí, campus de Picos.

Um curso que, com todas as suas dificuldades orçamentárias e de recursos humanos (contratação de professores), resiste e se mobiliza para continuar a ofertar uma educação pública, gratuita e de qualidade, oportunizando a nossos alunos o ingresso em nossos programas de pós-graduação, mas também em institutos de pesquisa nacionais e internacionais, como consta em nossa trajetória.

Este é um evento especial a todos nós! Primeiro, porque comemoramos a 14ª. Edição da Semana de História de Picos (SEMHIPI) com ricos e propositivos diálogos que impactam a formação de nossos alunos e estimulam a pesquisa, o ensino e a extensão a partir da UFPI. O sucesso de tal iniciativa confirma-se pela qualidade dos trabalhos apresentados em simpósios temáticos, como atestam os Anais, disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/14semanadehistoriade-picos/>.

Segundo, porque, neste evento, está à frente dois grupos de pesquisa, dos quais somos líderes: o LABHAM - Laboratório de História Antiga e Medieval e o HISCURE - História e Culturas Religiosas.

Um evento acadêmico desse porte resulta sempre de atitudes de apoio, colaboração, interação e solidariedade de diferentes segmentos da universidade: docentes do curso de História, monitores, sem os quais a realização desse projeto não seria possível.

Agradecemos especialmente a disposição e generosidade dos pesquisadores nacionais e internacionais que abraçaram este projeto conosco: o Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira (Universidade Federal de Pelotas), Profa. Dra. Pilar Gómez Cardó (Universidade de Barcelona), Prof. Dr. Alexandre dos Santos Moraes (Universidade Federal Fluminense), Profa. Dra. Margaret Marchiori Bakos (Universidade Estadual de Londrina), Profa. Dra. Joana Clímaco (Universidade Federal do Amazonas), Profa. Dra. Leonor Santa Bárbara (Universidade Nova de Lisboa), Profa. Dra. Marcia Severina Vasques (Universidade Federal do Rio Grande do Norte) e Prof. Dr. Luiz Otávio de Magalhães (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia).

Trata-se do nosso primeiro evento acadêmico internacional, o que é um marco para nós pela possibilidade de ampliarmos o diálogo interinstitucional e fomentarmos os estudos clássicos no Brasil. A coletânea que vos apresentamos resulta, portanto, desse campo de experiências e interlocuções. Nesta edição, contamos com pesquisadores de diferentes universidades e institutos de pesquisa nacionais que reuniram fontes e materiais diversos em torno do eixo temático: experiências religiosas e relações de poder. Os capítulos testemunham a riqueza das investigações compartilhadas, as quais temos a alegria de publicizar ao meio acadêmico por meio da organização desta coletânea. Informamos que a responsabilidade pelas ideias pertence aos autores.

Prof. Dr. José Petrúcio de Farias Junior

Profa. Ma. Ana Paula Cantelli Castro

CAPÍTULO 1

PAULO DE TARSO E A REPRESENTAÇÃO DA ESCRAVIDÃO NA EPÍSTOLA AOS ROMANOS

Douglas de Castro Carneiro ¹

¹ (Pós-Doutorando /UEL)

INTRODUÇÃO

O presente capítulo de livro aspira investigar a relação de Paulo de Tarso e a representação da escravidão na Epístola aos Romanos, que foi escrita por volta de 56 d.C., no principado de Nero (54d.C.-68 d.C). Partiremos do pressuposto de que a escravidão era uma instituição presente no imaginário da Εκκλησία no Mediterrâneo Romano. Por meio de uma análise de contexto e de conteúdo da epístola, nosso objetivo corresponde a compreensão de como tal comunidade entendeu a escravidão. Nossa metodologia se deu pela seleção e revisão da literatura, contextualização do objeto, leitura crítica que insurge diante da dinastia Julio-Cláudia e em especial no epistolário paulino, bem como seus principais questionamentos sobre este fenômeno. Nesse pano, de fundo, buscamos dialogar com o movimento judaico-cristão dialogou com o estoicismo e trouxe paralelos na forma de se pensar a sociedade.

Paulo de Tarso e a Correspondência a Comunidade de Roma

Centraremos no estudo da trajetória de Paulo de Tarso (o apóstolo dos gentios), que parece constituir um marco nesse processo, desde uma vida irrepreensível dentro do judaísmo farisaico, que o levou a perseguir os cristãos, até sua transformação e “conversão” pregando a mensagem das “Boas Novas” em várias cidades do Mediterrâneo Romano (SELVATICI, 2001, p.91). Nesse sentido, concordamos com a historiadora Monica Selvatici que procura traçar um paralelo da vida deste personagem tão importante para o desenvolvimento do movimento cristão. Contemporaneamente, acredita-se que Paulo viveu uma vida cheia de paradoxos.

Nascido e educado como judeu, tendo orgulho disso, viajou por todo o mundo “gentílico” para pregar a mensagem cristã. Saulo, ou Paulo teria adotado para si, a fé que este perseguia e colocou-se como apóstolo de Jesus Cristo e não como um dos seus discípulos originários. Em razão, disso, adotou um nome Paulo, e judeu, Saulo, essa referência conhecemos apenas pelo livro de Atos (HARRILL, 2012, p.33).

Nas primeiras décadas do Império Romano, surgiu uma nova seita judaica que se propagou rapidamente, ainda que não de uma forma multitudinária através das cidades do Oriente. Não chamou muita atenção em meio a uma mescla heterogênea de “cultos orientais” que imigrantes e mercadores difundiam por toda a parte (MEEKS, 1992, p.10). Esta crença religiosa nasceu em um ambiente marcado por diferentes grupos que não eram homogêneos e, em especial, dentro de um ambiente rural que posteriormente ganharia notoriedade nas mais diferentes *poleis* da região oriental do Mar Mediterrâneo.

Carregados ao longo de rotas comerciais, sistemas antigos de crenças que eram transplantados para a Itália e outras terras desde a Judéia até o Nilo eram modificados por seu próprio contato com a cultura helenística do Mediterrâneo Oriental. Às vezes, indivíduos que viajavam através do Mediterrâneo levavam consigo uma nova fé ao invés da antiga. Em suas viagens pela Síria, Ásia Menor e Grécia, Paulo pregou um homem aclamado pelos seus seguidores como o Messias judaico, porque havia ressuscitado, o que indicava para ele que o Reino de Deus estava próximo. “As sementes em lenta maturação de uma grande revolução religiosa no Mediterrâneo tinham sido plantadas” (ABULAFIA, 2014, p. 401).

O apóstolo Paulo é a figura mais conhecida na história do cristianismo primitivo. As informações que possuímos sobre sua vida e seu papel na igreja primitiva procedem, no Novo Testamento, dos

Atos dos Apóstolos e de suas cartas (SIMON; BENOIT, 1987, p.30). A teoria crítica aponta que, dentre as treze cartas atribuídas a ele, sete são consideradas autênticas. Estas são: Romanos, 1Coríntios, 2Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses e 1Tessalonicenses.

Os livros neotestamentários nos fazem crer que Paulo de Tarso foi o responsável por expandir o movimento de Jesus para incluir gentios para além dos judeus. Embora o resultado, ao longo dos séculos, tenha sido o desenvolvimento de uma nova religião, tanto Jesus de Nazaré (um camponês monoglota) quando Paulo de Tarso (um judeu helenizado) pretendiam levar suas “Boas Novas” dentro do seio do judaísmo. “Nesse sentido, não se pretendia uma nova religião” (BORG; CROSSAN, 2000, p. 7). Com efeito, tanto Pedro, Tiago, João, Paulo, assim como seu companheiro de viagens Barnabé, eram homens judeus. “Estes acreditavam piamente que Jesus de Nazaré, após ser executado a mando de Pôncio Pilatos, ressuscitaria dos mortos e cumpriria as profecias descritas na Bíblia hebraica sobre o Messias” (FREDRIKSEN, 2000, p. 12).

Uma das ferramentas de comunicação por toda a Bacia do Mediterrâneo eram as epístolas. Na antiguidade clássica, até o século I d.C., é evidente a escassez de documentos que foram escritos e chegaram até nós sobre o ato de escrever cartas (KERR, 2016, p.1134). Sendo assim, considerando o alto índice de analfabetismo no mundo antigo, precisamos considerar que boa parte da população não teria acesso à leitura ou mesmo à escrita. A escrita fora usada em todos esses contextos para estabelecer o poder nas sociedades. “Os tipos de poder estabelecidos variavam muito de impérios a grupos unidos, por um conjunto comum de textos, fossem estes os textos latinos, gregos ou mesmo as Sagradas Escrituras” (BOWMAN; WOOLF, 1998, p. 5).

Da mesma forma, como os judeus, em suas sinagogas, os primeiros cristãos deram uma guinada no lugar ocupado pela cultura es-

crita nas sociedades antigas, eles se reuniam para ler, ouvir e discutir os textos sagrados (FOX, 1998, p.154). Os documentos cristãos mais antigos, conservados diretamente, são as cartas do apóstolo Paulo que foram escritas por volta de 50 d.C. Trata-se de instrumentos de política para as ἐκκλησίαι, ademais dos meios organizativos e propagandísticos próprios da esfera de comunicação oral, “porque tornavam-se necessários para a organização de um amplo círculo geográfico das comunidades” (KOESTER, 2005, p. 496). Estas epístolas eram documentos de circunstância para responder às inquietações concretas e momentâneas de tais comunidades. Mesmo assim, elas se constituem como os documentos que mais nos revelam sobre a figura de Paulo (FUNARI; VASCONCELLOS, 2017, p.60).

Paulo escreveu sua carta de maior folego teológico, a Carta aos Romanos, foi um marco importante em sua trajetória. Ela representou um legado teológico expresso e a disposição da comunidade para consultas permanentes, quanto a conduta cristã, frente às condutas morais e sociais adotadas pelo Império Romano (VIEIRA, 2012, p.25). As razões, pelos quais Paulo escreveu, são felizmente claras. Paulo, nos diz que ele estava em Corinto, para onde ele pretendia ir. Ele estava fazendo uma coleta para os cristãos em Jerusalém, e ele planeja em breve deixar Corinto tomar o dinheiro, com os representantes de suas igrejas, para Jerusalém reservada.

Ele escreveu aos cristãos em Roma para explicar sua missão e solicitar sua ajuda (SANDERS, 2015, p.70). Depois de entregar o dinheiro a “comunidade” de Jerusalém, ele planejava continuar sua missão movendo-se para o ocidente. Ele queria visitar Roma e depois ir para a Espanha. Neste sentido, podemos entender que alguns desses conceitos eram essenciais para o mundo Mediterrânico em especial para o apóstolo dos gentios, tal como a escravidão foi. Sendo assim, podemos compreender tais relações conforme a passagem abaixo:

Paulo, escravo de Cristo Jesus, chamado apóstolo destacado para [a] Boa Nova de Deus que ele prometera através de seus profetas em suas Santas Escrituras a respeito de seu filho, na Semente de Davi, segundo a carne, constituído como filho de Deus, em poder, segundo seu espírito de santidade, a partir da ressurreição dos mortos, Jesus Cristo nosso Senhor, através de quem recebemos graça e apostolado para a obediência da fé entre todas as nações, em prol do seu nome, entre os quais estavam também vós, chamados de Jesus Cristo, a todos os amados de Deus que estais em Roma, chamados santos: graça e paz para vós, da parte de Deus nosso pai, do Senhor Jesus Cristo(Rm. 1:1-7).

O apóstolo dos gentios, apresenta-se a esta comunidade que não fora fundada por ele, como *doulos* que pode ser traduzido como escravo, trazendo as Boas Novas do seu evangelho (MARTIN, 1990, p.35). O uso complexo da metáfora da escravidão por Paulo reflete a complexidade da escravidão greco-romana, chamando- assim de “escravo de Cristo”. A escassez de referências não é devido à ausência de escravos nas comunidades, mas as tendências à natureza ocasional da própria documentação. Paulo mencionava os escravos incidentalmente de passagem, ou metaforicamente para comunicar um dado teológico (HARRIL, 2007, p.564).

De fato, essas afirmações, são pistas deixadas ao longo do discurso pertencentes as inquietações paulinas, aos quais ele deseja, mesmo sem aprofundamento, traduzindo diferentes questões e a forma de pensar entre ele e o seu auditório.

Afirma que a linguagem utilizada em Romanos 1:1-2, permite como hipótese que as primeiras recepções desta epístola paulina dedicada a comunidade de Roma serviria como “discurso profético”, ou como um discurso de protesto de como a lei romana seria utilizada como domínio dos escravos como objetos (BRYANT, 2016, p.45).

Dessa forma, o apóstolo Paulo dá detalhes a elementos metafóricos a respeito da escravidão no principado, que era em si uma instituição já conhecida que ele não fazia críticas diretas. Sendo assim, afirma Paulo de Tarso:

Nós que morremos para o erro, como viveremos nele? Ou ignorais que tantos quantos foram batizados para Cristo Jesus, para a morte dele fomos batizados? Fomos sepultados com ele, através do batismo para a morte, para que, tal como Cristo ressuscitou dos mortos através da glória do Pai, do mesmo modo, também caminhamos em novidade de vida. Pois não se tornamos unidos à semelhança da morte dele, também [o] seremos [na semelhança] da ressurreição. Saibamos isso: que o homem antigo [que havia dentro] de nós foi crucificado, para que fosse anulado o corpo do erro, e [saibamos] que não somos escravos do erro. Pois quem morreu foi ilibado do erro (Rm 6:1-7).

Nessa passagem, Paulo enfatiza que os novos convertidos a mensagem de Jesus de Nazaré, existe uma comparação daqueles que encontravam na condição de escravos e se tornam “livres”, mesmo que juridicamente mantinham o status social, as epístolas paulinas exemplificam a dificuldade que os escritores greco-romanos como um todo apresentam para o estudo da escravidão antiga. Paulo menciona os escravos apenas incidentalmente e de passagem, apenas metaforicamente para comunicar um dado teológico.

Nesse sentido, o batismo para os escravos era pensado em bases distintas para um indivíduo livre. E a razão, centra-se no iminente confronto entre Paulo e os proprietários (TAVARES, 2016, p.147). Sendo assim, podemos ter em mente, aquilo que Paulo admoestava sobre estas relações sociais que eram presentes nas mais diferentes comunidades cristãs:

Não sabeis que aquele que vos cedeis como escravos para a obediência, desse a quem obedecéis sois escravos, quer de erro para a morte, quer de obediência para a justiça? Mas graça[s] a Deus, porque éreis escravos do erro[e não obstante] obedeceste a partir a partir do coração ao modelo de doutrina que foram entregues e libertos do erro, vós tornaste escravos da justiça. Falo huma-

namente por causa da fraqueza da vossa carne. Pois tal como cedeste vossos membros como escravos à impureza e ao desregramento, cedei-os agora como escravos à justiça para a vossa santificação (Rm 6:16-19)

Nestes versos, Paulo de Tarso deixa claro estas representações e metáforas acerca do significado e da significância da escravidão dentro do âmbito do Novo Testamento, em especial, no mundo ao leste do Mediterrâneo Romano. O prestígio estava distribuído em uma multidisciplinariedade na antiguidade romana, entre as descrições do status social mediante uma categoria única e geral (MEEKS, 1992, p.60). Sendo assim, notamos outras relações sociais:

De igual forma, meus irmãos, também vós fostes mortos para a lei através do corpo de Cristo, de modo a pertencestes a outro, que ressuscitou dos mortos, para que produzamos frutos para Deus. Pois, enquanto estávamos na carne, as paixões dos erros que [vinham] através da lei, agiam dos nossos membros, para produzirmos frutos para a morte. Mas agora fomos libertados pela lei, morrendo naquilo em que éramos prisioneiros, de modo que somos escravos em novidade de espírito e não por uma antiguidade de uma letra [da lei](Rm 7:4-7).

Todas as respectivas categorias sociais aqui descritas nos dão indícios que a comunidade de Roma era estratificada apesar do apóstolo não ser fundador desta, ele apresenta bons indícios sobre como esta funcionava:

Não recebestes um espírito de escravidão, para temerdes de novo, mas recebeste um espírito de adoção, enquanto filhos, nos quais gritamos, Abbá Ó Pai! O próprio espírito testemunha que com o nosso espírito, que somos filhos de Deus. Ora, se[somos] filhos, também[somos] também herdeiros de Deus e coherdeiros com Cristo. Cristo, ou de fato, sofremos junto com ele, para que sejamos glorificados juntos. Pois eu considero, que os sofrimentos, do tempo presente não são comparáveis à glória que prestes a estão nos ser revelada. A expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois a futilidade foi sujeita também a criação, não voluntariamente, mas por causa de quem sujeitou, na esperança de que a própria criação venha ser liberta da escravidão, da corrupção para [chegar à liberdade] da glória dos filhos de Deus. Pois sabemos, que toda a criação geme

e sofre junto em trabalho de parto até agora. E não é só isso, mas nós próprios detentores das primícias do espírito, também nós gememos em nós mesmos, aguardando a adoção como filhos e a redenção do nosso corpo (Rm 8:15- 24).

Os escravos no Império Romano, eram vulneráveis ao controle físico, coerção e abuso, em ambientes públicos. Desde que a escravidão fora identificada com a questão do corpo, não é de surpreender que a experiência da escravidão, tenha sido condicionada como gênero e como sexualidade (GLANCY, 2002, p.32).

Já que durante o Império Romano, imperava uma forte desigualdade gerado pelo sistema escravista, onde de um lado, um grupo pequeno que dominava e vivia na riqueza e de outro lado, a maioria que trabalhava e vivia na pobreza, mas ainda na escravatura (JOLY, 2006, p.40). Ao mesmo tempo, a experiência de uma pessoa que está condicionada pelos aspectos da escravidão. Sendo, assim podemos trazer outras reflexões para a compreensão da escravidão no imaginário da Εκκλησία na epístola aos Romanos:

Que o vosso amor não seja hipócrita. Detestando o mal, colocando-vos ao bem, no amor fraterno, afetuosos uns para os outros, na honra estimando uns aos outros, na dedicação não hesitantes, no espírito fervoroso, ao Senhor, servindo-os como escravos, na esperança alegres, na tribulação, pacientes, na oração, perseverantes, contribuindo para a necessidade dos santos, cultivando a hospitalidade (Rm12: 9-13).

Notamos nesta perspectiva passagem uma representação elaborada por Paulo de Tarso, quando evoca uma relação para que seu público ouvinte, a comunidade de conversos a mensagem de Jesus de Nazaré, para que tais servissem uns aos outros como escravos uns dos outros. Nesta situação, podemos trazer uma última menção que Paulo faz a esta epístola no que tange a escravidão ou a uma metáfora da escravidão:

Pois estes não servem como escravos a Cristo, como Senhor nosso, mas ao seu próprio ventre e com palavras mansas e lisonjei-

ras ludibrium o coração dos ingênuos. Pois a vossa obediência chegou a todos, mas quero que sejais sábios, quanto ao bem e inocentes, quanto ao mal. O Deus de paz, esmagará Satanás debaixo de vossos pés, muito em breve. A graça de Jesus, Senhor nosso, esteja convosco (Rm 16:17-20).

É interessante observar que essa linguagem e a oratória de Paulo em suas cartas, especialmente sobre a condição do escravo na sociedade romana, em que muito se assemelha com as reflexões filosóficas do estoicismo de Lucio Aneu Sêneca, o que leva a crer que Paulo tenha incorporado conscientemente elementos dessa doutrina filosófica para elaborar suas narrativas (OLIVEIRA, 2019, p.30). Na formulação estoica de Sêneca, verificamos o seguinte: “Pense bem, como esse homem que chamas teu escravo, nasceu da mesma semente que tu, goza do mesmo céu, respira e vive tal como tu. Tanto direito, tu tens a olhá-lo como homem livre, como ele a olhar-te como escravo” (SÊNECA, Cartas a Lucílio, 47, 12-14).

De um ponto de vista heurístico, o pensamento de Paulo e as práticas nas epístolas de Sêneca, em muitas formas, se aproximam na compreensão de uma certa ética. Há, portanto, semelhança entre o pensamento de Paulo e o estoicismo em Sêneca.

Contudo, no mundo do Império Romano, os escravos se reconheciam maciçamente, no âmbito da produção, do trabalho, mas parecem não ter exercido nenhuma influência na esfera política e menos ainda na esfera cultural (GUARINELLO, 2006, p.229).

Tanto Paulo quanto Sêneca “questionavam as hierarquias sociais tradicionais sob a luz de sua teologia / filosofia [e] não há evidências de que nenhum dos dois tenha condenado a instituição da escravidão como um todo” (BROOKINS, 2006, p. 51). Por fim, conseguimos apontar alguns paralelos entre ambos os pensadores, apesar de viverem no mesmo contexto histórico, estes nunca tiveram contato um com o outro e suas ideias não circularam no mesmo espaço social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente capítulo de livro aspirou investigar a escravidão na epístola aos romanos escrita por volta de 56 d.C. no principado de Nero (54 d.C.-68 d.C). Paulo escreveu esta epístola a uma “comunidade” que não fundada por ele. Apontou elementos que esta era estratificada mostrando diversas nuances que tangem sobre a escravidão e aponta elementos sociais que dialogam com a filosofia estoica. Tais autores apesar de contemporâneos não mantiveram nenhum tipo de contato. Já que a hipótese que levantamos em nosso artigo, trata da maneira como Paulo aventa a questão da escravidão, instituição que se faz presente em todo o mediterrâneo romano. Já que contextualizamos a historicamente, levando em conta como tal fenômeno foi avaliado. E compreendemos como tal comunidade compreendeu o fenômeno da servidão.

REFERENCIAS

Documentação Textual

BÍBLIA NOVO TESTAMENTO: APÓSTOLOS, EPÍSTOLAS, APOCALIPSE. Traduzido por Frederico Lourenço. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2020.

SÊNECA, Lucio. Anneu. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

BIBLIOGRAFIA

ABULAFIA, David. **O Grande Mar**: uma história humana do Mediterrâneo. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2014.

BORG, Marcus. J; CROSSAN, John. Dominic. **The First Paul: Reclaiming the Radical visionary: behind the church.** Melbourne: Conservative Icon Harper Collins Books, 2000.

BOWMAN, Alan. K.; WOOLF, Greg. Cultura escrita e poder no mundo antigo. *In: BOWMAN, Alan. K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo** (Org.).* São Paulo: Editora Ática, 1998.

BROOKINS, Timothy. Slaves to the Culture: Attitudes on slavery in Paul and Seneca. *In: DODSON, Joseph. R.; BRIONES, David. (Org.). **Paul and Giants of Philosophy: Reading the Apostle in Greco-Roman World.*** Cambridge: Cambridge University Press, 2006., p.50-60.

BRYANT, Kay. Edwin. **Paul and the Rise of Slave.** Death and Resurrection of the oppressed in the Epistle of the Romans. Brill, 2016.

FOX, Robert. Lane. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. *In: BOWMAN, Alan. K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo** (Org.).* São Paulo: Ática, 1998.

FREDRIKSEN, Paula. **When Christians where Jews: The First Generation.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FUNARI, Pedro. Paulo. Abreu.; VASCONCELLOS, P. L. **Paulo de Tarso: Um apóstolo para as nações.** São Paulo: Ed. Paulus, 2017.

GLANCY, Jennifer. **Slavery in Early Christianity.** Oxford: Oxford University Press, 2002.

GUARINELLO, Norberto. Luiz. Escravos sem senhores: escravidão, trabalho e poder no Mundo Romano. **Revista Brasileira de História**, vol. 26, p. 227-248, 2006.

HARRILL, John. Albert. **Paul the Apostle: His Life, Legacy in their Roman Context.** Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. Paulo e a escravidão. In: SAMPLEY, J. P. (Org.). **Paulo no Mundo Greco-Romano**: Um compêndio. São Paulo: Ed. Paulus, p. 561-580, 2007.

JOLY, Fabio. Duarte. **Libertat Opus Est**: Escravidão, Manumissão e Cidadania à Época de Nero (54 d.C. - 68 d.C.). 2006. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

KERR, Larissa de. Souza Lopes. *Si uales, bene est, ego ualeo*: algumas concepções do gênero epistolar greco-romano. **Estudos Linguísticos**, vol. 45, n. 3, p. 1133-1146, 2016.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**: História, Cultura e Religião do Período Helenístico. São Paulo: Ed. Paulus, 2005.

MARTIN, Dale. B. **Slavery as Salvation**: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity. New Haven, Yale University Press, 1990.

MEEKS, Wayne. A. **Os primeiros cristãos urbanos**: o mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

OLIVEIRA, Silvia. Domingos. **A escravidão no pensamento do apóstolo Paulo**: Uma análise de 1Coríntios, Gálatas e Filemon. 2019. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

SANDERS, Ed. Parish. **Paul the apostle's Life, Letters and Thought**. Minneapolis: Fortress Press, 2000.

SELVATICI, Monica. Conflitos sociais entre judeus e gentios no mediterrâneo romano e o cristianismo de Paulo de Tarso. **Boletim do CPA**. Ano VI, n. 12, p.89-108, julho/dezembro, 2001.

SIMON, Marcel.; BENOIT, Andre. **Judaísmo e cristianismo antigo**: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

VIEIRA, Misael. Juvenil **A Proeminência da Justificação pela Fé na Teologia de Paulo aos Romanos 5,12- 21**. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião PUC Goiás, 2012.

TAVARES, Juliana. Batista. Cavalcanti Escravos do Senhor: Identidade e Relações de Poder nas Comunidades Paulinas. **Fato & Versões – Revista de História**, vol. 9, p. 145-161, 2016.

CAPÍTULO 2

A RESSIGNIFICAÇÃO DA PÁSCOA JUDAICA PEŁA PÁSCOA CRISTĂ

Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia ¹

¹ (UEL)

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca tratar da ressignificação dos significantes da Páscoa judaica pela Páscoa cristã com base nas narrativas da fonte bíblica, sobretudo, o Novo Testamento.

O processo de ressignificação será abordado com o auxílio das referências linguísticas e semióticas de Roland Barthes e o conceito de ressignificação de Todd Holden. Far-se-á um esforço para demonstrar que a Páscoa cristã teve origem na ressignificação da Páscoa judaica, o *Pessach*, guardando os mesmos elementos estruturais de significantes, com outros significados distintos. Um processo de ressignificação abrange, no mínimo, dois elementos: aquele que é provedor do significado primário (nesse caso, os significantes da Páscoa judaica) e aquele que ressignifica o primeiro elemento (a Páscoa cristã). Para definir o fundamento do provedor de significação primário, a Páscoa judaica (ou *Pessach*), serão utilizados os relatos bíblicos de Exodo e de Deuteronômio. A seguir, a análise acerca da construção das representações sobre a Páscoa cristã se pautará nos Evangelhos de Mateus, Lucas, Marcos e João. Por fim, intenta-se demonstrar que Páscoa cristã ressignificou alguns significantes da Páscoa judaica, promovendo uma mutação cultural que desaguou na formação de uma nova identidade para a celebração em âmbito cristão.

A seção “Fundamentos bíblicos da Páscoa judaica e da Páscoa cristã” abordará as narrativas bíblicas que fundamentam e dão sentido à celebração das duas Páscoa, e a seção “Considerações finais: Ressignificação da Páscoa” tratará do processo de ressignificação dos principais significantes da Páscoa judaica pela Páscoa cristã.

FUNDAMENTOS BÍBLICOS DA PÁSCOA JUDAICA E DA PÁSCOA CRISTÃ

Na Bíblia hebraica¹, o capítulo 12 do livro de Êxodo narra que o faraó do Egito, negando a libertação do “povo de Deus”, condenara o país a dez pragas (águas transformadas em sangue, infestação de rãs, piolhos, moscas, pestes no gado, úlceras, chuva de granizo, gafanhotos, três dias de escuridão e morte dos primogênitos). Antes da execução da décima praga, a morte dos primogênitos, Moisés (o profeta “divinamente” designado para liderar a partida dos hebreus rumo à terra prometida) instruiu as famílias hebreias a sacrificar um cordeiro e molhar com o sangue do animal o umbral das portas de suas casas, ação que demarcaria os lares que não seriam atingidos pela passagem do anjo da morte, que levaria consigo os primogênitos do Egito em cumprimento da décima praga. Após, Êxodo descreve que o faraó, temendo sofrer mais retaliações advindas da ira daquele Deus que castigara todo o Egito, causando, inclusive, a morte de animais e a de seu primeiro filho, decidiu libertar o povo de Israel, fato este que deu início ao êxodo dos hebreus rumo à terra de Canaã. Êxodo 12:12-14 prescreve a celebração desse “dia de libertação” em “estatuto perpétuo”.

O ato de lembrar torna-se imperativo no judaísmo, pois é ele que garante através da perpetuação da memória que os acontecimentos fundamentais e constitutivos para a formação desse grupo (o judaico) e do pacto com Deus não se percam na memória dos filhos de Israel. (FERREIRA, 2009: 526)

O livro de Êxodo 12: 6-10 dá indicações precisas da forma como o *Pessach* deveria ser celebrado: estabelecendo uma data, “o décimo quarto dia do primeiro mês”, mês conhecido biblicamente como

¹ O termo “Bíblia hebraica” é empregado distintamente de “Bíblia cristã”, a qual incorporou posteriormente o Novo Testamento aos escritos judaicos.

Abib², ou 14 de Nisan, uma refeição, caracterizada pela tomada de um cordeiro macho, com um ano de idade, sacrificado durante a tarde, assado por completo (com todas as suas vísceras, coração, fígado, bofes, cabeça e pés intactos), acompanhado de pães ázimos (sem fermento) e ervas amargas. O sangue do animal deveria ser colocado nas ombreiras das portas. Deuteronômio 16:1-8 acrescenta a isso ainda a interdição do consumo de fermento por seis dias.

A prescrição de ingestão do cordeiro e do pão ázimo, imbuídos de suas respectivas cargas simbólicas (que associava as ervas aos dissabores durante o cativeiro, o pão sem fermento à pressa com que o povo saiu do Egito, e o cordeiro ao sacrifício que os salvara), indica a execução de um rito, momento de passagem da oralidade aos atos, que marca a crença da eficácia simbólica da manutenção da memória através da execução dos gestos atrelados a uma mitologia específica. Assim o conteúdo da memória judaica teria tido fundamento, primeiramente, na fonte bíblica, e, posteriormente, nos ritos rememorando esses acontecimentos.

A Páscoa cristã, por sua vez, está fundamentada nas passagens sobre a Última Ceia, Crucificação e Ressurreição. Os principais episódios da Última Ceia giraram em torno da preparação dos discípulos para a partida de Jesus, as previsões sobre a negação do apóstolo Pedro, a traição de um dos discípulos e a repartição do pão e do vinho.

Mateus 26:33-35, Marcos 14:29-31, Lucas 22:33-34 e João 13:36-38 narram que Jesus previra que Pedro o negaria três vezes antes que o galo cantasse no amanhecer do dia seguinte: e assim teria se dado, de modo que, após negar que conhecia Jesus pela terceira vez, o apóstolo ouviu o galo cantar e chorou copiosamente lembrando-se da previsão. Os relatos sobre a traição de um dos discípulos estão em

2 Antigo nome cananeu do primeiro mês sagrado dos hebreus, tendo mudado para o nome Nisan após o exílio Babilônico (ca. VI a.C.)

Mateus 26:23-25, Marcos 14:18-21, Lucas 22:21-23 e João 13:21-30. Em Mateus 26:23-25 e João 13:26-27, Judas Iscariotes é especificamente apontado como o traidor. A repartição do pão e do vinho é o ponto alto da narrativa da Última Ceia. A expressão “fazei isso em memória de mim” em Lucas 22:19 e na I epístola de Paulo aos Coríntios 11:23, foge da ritualística do *Pessach*, definindo que o rito seja repetido com uma nova memória, que vinculou o pão e o vinho ao corpo e sangue de Cristo e se tornou a base escritural da Páscoa cristã e da formação do rito eucarístico católico.

Os episódios que se seguem à Última Ceia são as narrativas sobre a Crucificação de Jesus, que constam nos quatro evangelhos canônicos, Mateus 26-27, Marcos 15, Lucas 23 e João 19. Contam os sinóticos que, após sair do cenáculo, Judas acordou a delação de seu mestre por trinta moedas e um beijo foi o sinal que identificou Jesus aos soldados que foram prendê-lo no Getsêmani, jardim situado ao pé do Monte das Oliveiras (Jerusalém), onde ele orava com os discípulos após a Ceia. Uma vez capturado, Jesus foi levado para a casa de Cai-fás, onde os escribas e os anciãos estavam reunidos.

A despeito das pequenas diferenças, todos os relatos concordam em narrar que, com poucas respostas e quase nenhuma defesa, Jesus terminou condenado pelas autoridades judaicas por “blasfêmia” em razão da afirmação de ser o filho de Deus. No entanto, a regra universal do Império Romano limitava a pena capital estritamente ao tribunal do governador romano. Então Jesus teria sido levado a Pôncio Pilatos, governador da província romana da Judeia, com o pedido de que se decretasse a pena de morte, sob as alegações de “perverter a nação”, “proibir o pagamento de tributos” e “sedição a Roma”.

Ao descobrir que Jesus era galileu, Pilatos enviou-o a Herodes de Antipas, este, entendendo que o caso não caberia à sua jurisdição, devolveu-o a Pilatos, que, por fim, declarou Jesus inocente das acu-

sações. Era comum libertar um prisioneiro na festa da Páscoa, Jesus poderia ser solto, mas a multidão preferiu que soltassem outro preso chamado Barrabás e se desse seguimento à punição de crucificação para Jesus, pedido que Pilatos atendeu após lavar publicamente suas mãos, eximindo-se da culpa daquela morte. Depois de ser chicoteado e surrado, Jesus recebeu como zombaria dos soldados romanos uma robe púrpura (cor imperial), uma coroa de espinhos, que foi colocada sobre a sua cabeça e o título de “Rei dos Judeus” (cf. LUCAS 23: 18-25, MATEUS 27: 24-26, MARCOS 15:15-20). Uma vez na Gólgota, colina do Calvário, foi pregado em uma cruz erguida entre outras duas de ladrões condenados. Alguns detalhes da sequência são encontrados somente em um dos relatos: apenas Marcos 15:34-37 menciona a morte de Jesus na hora nona (aproximadamente três da tarde, sendo seis horas de resistência na cruz), enquanto somente Mateus 27:51-54 relata eventos sobrenaturais, incluindo uma escuridão entre as horas sexta e nona, o rompimento do véu do templo e a ressurreição dos Santos. Por fim João 19:31-35 é o único que se refere ao ato de quebrar as pernas dos crucificados para apressar a morte dos mesmos.

Autorizado por Pilatos, José de Arimatéia (um homem rico que também era discípulo de Jesus) colocou Jesus em um sepulcro fechado com uma grande pedra. Os fariseus, recordando-se da promessa de que Jesus ressuscitaria no terceiro dia, mandaram que o sepulcro fosse guardado para que os discípulos não furtassem o corpo e dissessem que o Messias voltou dentre os mortos.

Resumidamente, os relatos sobre a Ressurreição e posteriores aparições de Jesus em Mateus 28, Marcos 16, Lucas 24 e João 20 concordam em três pontos principais: atenção dada à pedra pesada que fechava a entrada do túmulo; a visita das mulheres ao túmulo vazio no domingo; o fato de Jesus ressuscitado ter escolhido aparecer pela primeira vez para as mulheres (ou apenas uma mulher, Maria Ma-

dalena, em João 20:1-18) e pediu-lhes que proclamassem esse acontecimento para os discípulos. Após a descoberta do túmulo vazio, consta nos evangelhos que o Jesus “ressuscitado” apareceu diversas vezes, sendo a última quarenta dias após a ressurreição.

Baseado nesses relatos bíblicos, a Páscoa começou a ser celebrada pelo cristianismo com uma nova roupagem, que marcaria a individualidade do cristianismo como nova religião (circunscrita em torno da Ressurreição), ainda que estabelecendo vínculos diretos com a Bíblia hebraica, associando Jesus ao cumprimento da profecia de Jeremias (cf. BROWN, 2004: 55). Enquanto a Páscoa judaica era libertação dos escravos políticos e econômicos que formaram Israel, a Páscoa de Jesus reivindicava a libertação de “todas as escravidões”, de toda a culpa e todo o pecado e a elevação de todos à qualidade de filhos do pai celeste e herdeiros da vida eterna pelo sacrifício de Jesus, cuja divindade fora atestada com a ressurreição depois da morte na cruz (VIEIRA, 2010). Em torno dessa nova memória, a Páscoa judaica ganhou novas significações baseadas nos relatos do Novo Testamento que estão, estruturalmente, ligadas ao *Pessach*, conforme será analisado a seguir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: RESSIGNIFICAÇÃO DA PÁSCOA

A formação das crenças cristãs não pode ser compreendida a partir de um horizonte monolítico e coeso, mas como um fenômeno social dinâmico e, principalmente, plural, influenciado diretamente pela estrutura sociocultural herdada do universo judaico. Segundo Levieils (2007: 15), nos primeiros séculos de sua existência, o cristianismo utilizava os padrões de pensamento e representações³ da Bíblia hebraica:

³ As representações (sociais e culturais) são compreendidas aqui como formas que auxiliam na construção da identidade em determinada cultura, conceito este entendido por Chartier (2002: 93) enquanto obras e gestos que fundamentam uma apreensão estética, um princípio de classificação e de demarcação intelectual do mundo; ou, “práticas comuns”, que expressam a forma que uma comunidade

“[...] a herança judaica tornou-se uma parte essencial da identidade cristã, tanto no reino da fé quanto da prática cultural” (LEVIEILS, 2007: 15-16, *tradução nossa*).

Entre os séculos I e IV d.C., período em que a Igreja primitiva se desenvolveu, não estavam consolidadas festividades religiosas de identidade[2] cristã. Tendo em vista que as tradições da Lei de Moisés eram conhecidas e praticadas pelos primeiros seguidores de Jesus, os primórdios da comemoração da Páscoa pela Igreja ocorreram num misto de permanência e tentativas de afastamento das práticas judaicas.

A querela que dividiu cristãos orientais e ocidentais do século II ao IV seguiu atestada por atas conciliares, cartas e tratados de cômputo pascal que ressaltavam a importância da fixação de uma data única da Páscoa para toda a Igreja, visto que as celebrações não estavam acontecendo simultaneamente devido à adoção de diferentes posicionamentos entre as autoridades (mais detalhes sobre a controvérsia da datação da Páscoa cf. BELMAIA, 2015). O concílio provisório na cidade de Arles, em 314 d.C., decidiu que a Páscoa do “Senhor” deveria ser observada no mesmo dia entre todos os cristãos e que, a cada ano, o bispo de Roma deveria enviar cartas informando a data da Páscoa (cf. Concílio de Arles *apud* MUNIER, 1963: 9, BELMAIA, 2017). Além disso, quem detinha o saber de calcular as datas detinha também o poder de determinar quando as celebrações ocorreriam, o que reforçava os centros de autoridade de sólidas competências, de início Alexandria, no Oriente, depois Roma, no Ocidente (BASCHET, *apud* SILVA, 2009: 13).

O concílio de Niceia, convocado por Constantino em 325 d.C., o primeiro grande concílio da cristandade, intentava obter consenso sobre questões basilares da Igreja. Embora nada conste nos cânones,

produz sentido, vive e pensa sua relação com o mundo.

Eusébio de Cesareia, em *Vita Constantini*, III, XIV, menciona que Niceia estava de acordo sobre o “tempo para a celebração da festa da Páscoa”, mas nenhum detalhe foi registrado. Após vários embates, um cálculo definitivo para determinar a data da Páscoa foi promulgado por Roma no século VI, quando o ecumênico Dionísio Exíguo (470 d.C. – 544 d.C.) reformulou o ciclo de 19 anos alexandrino, instituindo que a Páscoa deveria ser celebrada por toda a Igreja no primeiro domingo de lua cheia após o equinócio da primavera no hemisfério norte (MOSSHAMMER, 2008: 51).

A partir dessa breve discussão, é possível perceber que a criação de uma identidade cristã da Páscoa foi um processo institucionalizado lentamente. Vários ritos foram gradualmente adicionados ao repertório da Igreja, a fim de substituir os ritos e tradições judaicas, como o batismo, que ocupou o lugar da circuncisão, o domingo, que substituiu o sábado judaico como dia de descanso, e a Páscoa, que celebrava a ressurreição de Cristo e não mais a saída dos judeus do Egito (JOSSA, 1997: 55-57). Isto é, pode-se argumentar que a estrutura judaica era ressignificada pelo pensamento cristão⁴.

A despeito da discussão sobre a institucionalização conciliar da Páscoa, a análise aqui proposta se concentrará no aspecto da ressignificação a partir da narrativa do Antigo e Novo Testamento. Pode-se notar a partir dos relatos bíblicos, que as duas celebrações, Páscoa cristã e Páscoa judaica, têm fundamentos, memória e ritos distintos, e, a princípio, aparentemente estariam ligadas apenas pela coincidência de a ressurreição de Cristo ter ocorrido no mesmo dia da comemoração do *Pessach* (a Páscoa judaica, o que, em teoria, já poderia justificar o cristianismo realizar a celebração com uma memória cristã).

4 Para mais informações sobre a instituição da Páscoa e as controvérsias conciliares cf. BELMAIA, 2017: 120-153.

Mas ambas as celebrações realmente são tão distintas quanto possam parecer a partir de uma leitura desprestenciosa das passagens bíblicas em que se baseiam? Por fim, há algum elemento que as relaciona, além da ocorrência da ressurreição de Cristo durante o *Pessach* judaico? A fim de responder essas e outras questões, será empreendido aqui um esforço em evidenciar que, embora tenham significados diversos, ambas as Páscoas são unidas pelos mesmos significantes centrais, que lhes conferem um mesmo fundo estrutural de significantes e significados, dentro do qual tentar-se-á demonstrar que não houve uma supressão radical dos significantes judaicos, mas sim que estes foram ressignificados pelo cristianismo, tornando o *Pessach* a Páscoa cristã.

Mesmo sendo uma celebração tão popular e já comemorada por centenas de anos, raramente foi objeto de atenção histórica. Ademais, há pouca produção sobre o assunto. Assim, esse estudo se justifica devido a falta de materiais acadêmicos disponíveis para tal objeto.

O objetivo desse trabalho é tentar demonstrar a ressignificação da Páscoa judaica pela Páscoa cristã por meio dos mesmos significantes, que lhes conferem um mesmo fundo estrutural de significantes e significado. O intento, assim, é analisar que não houve uma supressão dos significantes judaicos, mas sim que estes foram ressignificados pelo cristianismo.

O sociólogo Todd Holden, baseado nos trabalhos estruturais de significação de Roland Barthes⁵, define ressignificação da seguinte forma:

Como o próprio nome indica, ressignificação é um processo semiótico - que envolve a criação de significado a partir de sinais. No entanto, a ressignificação é um tipo particular de semiose: onde novos elementos de signo (significante, significados, signos, significações) são retirados de seus contextos originais e

⁵ Roland Barthes foi sociólogo, crítico literário, semiólogo e filósofo francês. Fez parte da escola estruturalista, influenciado pelo linguista Ferdinand Saussure.

inseridos em outras sequências semióticas, embora nem sempre (na verdade raramente) na posição que ocupavam em sua encarnação anterior. Dois aspectos são mais salientes sobre a ressignificação: primeiro, costuradas em sequência inexorável, tais reciclagens equivalem a um fenômeno de importação sociológica. Mais especialmente, porque, processualmente, a ressignificação reflete e auxilia a mutação cultural. (HOLDEN, 2001, *tradução nossa*)

Assim definido, o núcleo central da ressignificação é a mutação cultural advinda da reordenação dos elementos *significado*, *significante*, *significação* e *signo*. O significado é denominado “representação psíquica da «coisa» [...] o significado da palavra boi não é o animal boi, mas a sua imagem psíquica” (BARTHES, 2007: 46). Ou seja, significado é a “imagem” que jaz entre a linguística e o mundo “exterior” determinada por um mesmo conhecimento de mundo entre falante e ouvinte.

A definição do significante, por sua vez, está atrelada ao significado na medida em que o significante funciona como “mediador” do significado. A junção das letras *b+o+i* como significante do signo *boi* advém da associação do som e da representação, fruto da educação coletiva (BARTHES, 2007: 50). Já a significação pode ser concebida como um processo que une o significante e o significado, ato cujo produto é o signo (BARTHES, 2007: 53), sendo uma fatia (bifacial) de sonoridade, visualidade etc.

Por meio dessas noções, pretende-se aqui demonstrar que a Páscoa judaica e a Páscoa cristã estão sob um mesmo plano de fundo estrutural, definido por quatro significantes em comum (cordeiro, sacrifício, pão e libertação) com significados distintos. Os significantes, nesse caso, permitem resgatar os principais elementos do mito judeu e da memória cristã (vide tabela 1).

De um lado a Páscoa judaica traz o significante *cordeiro*, animal de significado mítico-ritual “puro”, cujo sangue da imolação (*sa-*

crifício do cordeiro, do animal) é requisitado para demarcar as portas das casas hebreias, a fim de protegê-las do anjo da morte que levaria a vida dos primogênitos. Uma vez sacramentada essa mortandade, o faraó concede a libertação (*libertação* dos hebreus), que, segundo a tradição do mito, ingeriram pães feitos sem fermento devido à pressa da saída do Egito (significante *pão*). Esse evento funda a comemoração da Páscoa, instituída como estatuto perpétuo no livro do Êxodo.

De outro lado a Páscoa cristã apresenta quatro significantes iguais aos da judaica, com significados diferentes (que culmina posteriormente na formação de signos distintos). O *cordeiro* não é incarnado por um animal, mas pelo próprio Cristo (homem), anunciado por João 1:36: “E, vendo passar a Jesus, disse: Eis aqui o Cordeiro de Deus”. O significante *sacrifício* tem como significado o “sacrifício de Jesus”, do homem, aquele que se transfigura no “cordeiro” de Deus, que, segundo a memória cristã, enviou seu próprio filho à terra para a libertação da humanidade.

Tabela 01 - Estrutura da Páscoa judaica e cristã

Significante	Significado Judaico	Significado Cristão
Cordeiro	Ser livre de pecado, puro	Jesus, qualificado como um ser livre de pecado, puro, designado o cordeiro de Deus
Sacrifício do Cordeiro	Sangue derramado do ser puro devido aos pecados simbolicamente ali depositados	Sangue derramado do ser puro, o filho de Deus, em quem os pecados foram simbolicamente depositados

Pão	Associado à "passagem" (Pessach). Pão ingerido sem fermento (agente corruptivo), puro, em vista da pressa dos hebreus para sair do Egito	O corpo puro de Cristo, o "Pão da vida", meio de passagem para a "vida eterna" para quem dele simbolicamente comungar (Eucaristia)
Libertação	Libertação do povo hebreu do cativeiro egípcio	Libertação dos pecados para toda a humanidade
Ressurreição	Não se aplica.	Comprovação da deidade de Cristo, sinal da renovação da Aliança com Deus

Fonte: Elaborado pela autora

A diferença entre os elementos fundamentais na tabela é o aparecimento do significante *Ressurreição* na Páscoa cristã, referência que fundamenta a condição divina de Jesus e dá legitimidade para a redenção dos pecados do mundo. Além do mais, ainda dialoga com a Bíblia hebraica na medida em que Jesus é posto como aquele que selou a nova aliança profetizada pelo livro de Jeremias. Desse modo a ressignificação do mito da Páscoa implicaria, inclusive, na modificação do rito do *Pessach* na celebração cristã. Afinal, se todos os pecados dos homens já haviam sido redimidos pelo sangue do sacrifício do filho de Deus, todo e qualquer sacrifício era dispensado, inclusive o *cordeiro* da Páscoa, ainda que este sacrifício ocorresse em função da memória mítica.

O significante *pão*, por sua vez, já não era mais o "pão da aflição" do êxodo do Egito, mas, simbolicamente, tornou-se o corpo de Jesus, sua "carne" sacrificada, significando ritualmente, a passagem para a vida eterna por aqueles que comungassem desse *pão* (possível apenas após a ressurreição, sendo que *pão* ocuparia, portanto, o último

lugar em uma tabela apenas de significantes cristãos). Tal como proposto por Holden (2001) o rearranjo dos elementos de signo, significantes e significados é parte integrante do processo de ressignificação e mudança de paradigma.

Assim, por meio dos conceitos de morte (sacrifício), redenção dos pecados (libertação), atribuiu-se nova dimensão à Páscoa, na qual o significante *ressurreição*, elemento novo que o cristianismo introduziu à Páscoa, vinculado a outros, constituem-se “novos” dados, que não rompem com a estrutura anterior, mas sim a ressignificam.

A partir disso pode-se depreender que, ao longo dos séculos, os principais significantes do *Pessach* foram incorporados e ressignificados, o que permitiu a criação de uma identidade⁶ cristã da celebração, baseada na estrutura judaica já existente anteriormente. Essa transformação é de fundamental importância na medida em que contribuiu com a constituição teológica da religião (que se formou em torno da figura do Jesus ressuscitado do Novo Testamento), forneceu base para ritos (como o mistério da “transubstanciação” eucarística, em que o vinho e o pão convertem-se no corpo e sangue de Cristo, diante dos relatos da Última Ceia) e a organização do calendário litúrgico da Igreja, feito posteriormente segundo os eventos que precedem e sucedem a comemoração (como a Quaresma e Pentecostes).

Devido às ocorrências dos mesmos significantes (com significados diversos), que permitem resgatar passagens referentes ao mito da saída do Egito na Bíblia hebraica, e à memória da Paixão de Cristo no Novo Testamento, conclui-se que o mito do *Pessach* é ressignificado pela memória da Páscoa cristã já que guarda os mesmos elementos de significantes sob um plano de fundo estrutural. Além da transformação da liturgia ou do significado de uma celebração, essa ressignifica-

⁶ Identidade pode ser relacionada à ideia de alteridade, sendo necessária a existência do “outro” para a definir identidades por comparação e diferença; ou seja, a identidade nasce e se desenvolve na relação com o outro, onde afirma-se um pertencimento de grupo (étnico, religioso etc.) na comparação com outros grupos (cf. WOODWARD, 2000).

ção contribuiu também para a construção teológica da Igreja, fundamentada em Jesus, na ressurreição e na redenção dos pecados.

REFERÊNCIAS

Fontes:

BÍBLIA, Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1985.

CESAREIA, EUSEBIO. *Vita Constantini*. (Org. Philip Schaff), versão inglesa em domínio público. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.txt>>. Acesso em: julho 2015.

MUNIER, C. *Concilia Galliae a.314-a.506*. Turnhout: Brepols, 1963.

Referências bibliográficas:

BARTHES, Roland. **Elementos de semiologia**. Coimbra: Edições 70, 2007.

BELMAIA, N. A. W. Do Pessach à Pascha: ressignificação dos significantes da Páscoa judaica pela Páscoa cristã. Universidade Estadual de Londrina. **Revista Antíteses**, v. 10, n. 19, p. 543-564. jan.2017. Disponível em <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/27412>>. Acesso em: maio 2017.

BELMAIA, N. A. W. **“Fazei isto em memória de mim”**: A ressignificação cristã da Páscoa judaica. Pará de Minas: Virtual Books Editora, 2017.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004.

FERREIRA, C. A. P. O pacto da memória: interpretação e identidade na fonte bíblica. In: LEWIN, H. **Identidade e cidadania**: como se ex-

pressa o judaísmo brasileiro [on line]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

HOLDEN, Todd. **Resignification and Cultural Re/Production in Japanese Television Commercials**. *Mc Journal*. V4. Issue 2. Abril 2001. Disponível em: <<http://journal.media-culture.org.au/0104/japtele.php>>. Acesso em: agosto 2014.

JOSSA, Giorgio. **Il cristianesimo antico. Dalle origini al Concilio di Nicea**. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1997.

LEVIEILS, Xavier. *Contra Christianos: La critique sociale et religieuse du christianisme des origenes au concile de Nicée (45-325)*. Berlim: WDG, 2007.

MOSSHAMMER, Alder. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. NY: Oxford University Press, 2008.

SILVA, Paulo Duarte. **Ciclo Pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga**. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

VIEIRA, Luiz Soares. Lições de Páscoa. **Folha de São Paulo**. São Paulo 04/04/2010. Caderno Opinião. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz0404201008.htm>>. Acesso em: junho 2015.

WOODWARD, Kethryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**. A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.

CAPÍTULO 3

JESUS DE NAZARÉ: O QUE DIZEM OS HISTORIADORES, O QUE NARRAM OS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA?

José Petrúcio de Farias Junior¹

¹ (UFPI/PPGHB)

INTRODUÇÃO

Nas três últimas décadas, constatamos, no Brasil, o significativo crescimento das pesquisas sobre o Jesus histórico. Isso se deve às iniciativas de Gabriele Cornelli (UNB), André Leonardo Chevitarese (UFRJ) e Pedro Paulo Funari (UNICAMP). Tais investigações conduziram-nos à análise das abordagens historiográficas em torno da figura de Jesus de Nazaré e dos cristianismos originários, presentes nos livros didáticos (LDs), dada a relevância das experiências religiosas cristãs para o nosso cotidiano e para compreender como a nossa sociedade foi forjada. No interior dessa análise, contrastaremos as correntes historiográficas que se ocupam do Jesus histórico¹ e a narrativa histórica escolar em manuais de ensino de História com a finalidade de inquirir tendências discursivas em circulação no ambiente escolar. Para isso, utilizaremos os LDs de História mais vendidos pelas editoras no Brasil, conforme os dados fornecidos pelo MEC (Ministério da Educação), a saber: *Araribá, mais história*²; *Estudar história: das origens do homem à era digital*³; *História Sociedade & Cidadania*⁴ e *Vontade de saber história*⁵. Como indagamos as narrativas escolares que incidem sobre o papel social de Jesus no Império Romano e os cristianismos antigos, selecionamos apenas os LDs do 6º ano do ensino fundamental.

Nessa perspectiva, refletir acerca das abordagens históricas concernentes ao Jesus de Nazaré e aos cristianismos originários que

1 De acordo com o historiador André Chevitarese (2022, p. 34-5), três são as características indispensáveis para conceber o Jesus histórico: primeiro, sua formação religiosa judaica tradicional, alinhada à observância da lei mosaica; segundo, era um camponês galileu, inserido em intensos níveis de exploração e opressão em um Império altamente hierarquizado; por fim, um sujeito marcado por um ambiente político-cultural permeado pela violência romana e pelos movimentos de resistência camponesa. São estes aspectos que estudos sobre o Jesus histórico tem evidenciado, para além de investigações voltadas aos ditos e feitos de Jesus no Novo Testamento, o que têm apontado contradições e distanciamentos sobre o que, de fato, Jesus teria dito.

2 FERNANDES, Ana C. *Araribá mais história*. 1. ed. -- São Paulo: Moderna, 2018.

3 BARRETO, Ana; BRAICK, Patrícia R. *Estudar história: das origens do homem à era digital: 6º ano ensino fundamental*. 3. ed. -- São Paulo: Moderna, 2018.

4 BOULOS, Alfredo. *História sociedade e cidadania*. 4. ed. -- São Paulo: FTD, 2018.

5 DIAS, Adriana M. *Vontade de saber: história: 6º ano: ensino fundamental*. 1. ed. -- São Paulo: Quinteto Editorial, 2018.

circulam, por meio dos LDs, no ambiente escolar é, antes de tudo, pensar a escrita histórica escolar como produto de uma seleção, preservação e transmissão de uma memória histórica fabricada a partir de intencionalidades e objetivos das múltiplas vozes e atores que interferem na produção de tais manuais. Para o historiador Willian Braga Nascimento:

Os livros didáticos trazem à tona diversos contextos de formação e negociação entre agentes, sendo isso uma das principais marcas concernentes a este produto. Dado o aspecto plural de sua elaboração, é quase impossível que uma mesma perspectiva seja considerada posta e imutável diante da ação dos demais agentes que também participam do processo de constituição dos livros. Logo, participam deste movimento as políticas públicas que orientam a composição e distribuição dos livros, o mercado editorial e os movimentos sociais, que através das suas reivindicações junto ao Estado conseguem a inserção de suas memórias e práticas cotidianas nestes materiais (NASCIMENTO, 2018, p. 62).

Dessa maneira, percebemos que a configuração da narrativa histórica escolar dos LDs sofre intervenções internas, sobretudo externas, já que se trata de uma mercadoria, produzida por editoras comerciais que não almejam se indispor com o público-leitor e suas inclinações político-culturais, o que inegavelmente acarretaria prejuízos financeiros. Nesse sentido, reconhecemos que tratar do Jesus histórico e dos cristianismos originários tanto no meio acadêmico quanto no ambiente escolar requer diversos enfiamentos, descontentamentos, indignações e até ofensivas por parte de um público que não está habituado a pensar Jesus e os cristianismos no campo da História. Afinal, as editoras estão dispostas a acolher correntes historiográficas que questionam o senso comum, especialmente em torno de um tema caro às audiências brasileiras⁶? André Chevitarese nos adverte para o fato de que acadêmicos e não-acadêmicos habituaram-se a acolher interpretações teológicas, sem problematizá-las:

6 De acordo com dados do IBGE (2010) 89,2% da população brasileira diz ser adepta de religiões cristãs (católicos e evangélicos).

Mas, por cristianismos, ao mesmo tempo, quer-se também mostrar uma enorme insatisfação quanto ao uso de termos por demais estranhos ao universo do historiador, apesar de eles povoarem os livros de História. Tais termos estão eivados de percepções religiosas, as quais ajudam a moldar ideias como canonicidade (trata-se ou não de um texto canônico?), veracidade (trata-se ou não de autores ortodoxos?) e heresia (que não diz nada e explica muito menos). Este tipo de terminologia sugere a enorme confiança depositada por muitos historiadores na explicação teológica, como sendo a única capaz de prover com respostas concretas às perguntas relacionadas ao “cristianismo” (CHEVITARESE, 2016, p. 10).

Indubitavelmente, as camadas teológicas por meio das quais Jesus e os cristianismos originários são concebidos impregnaram parte da literatura acadêmica e ainda é voz hegemônica na literatura escolar, ainda que tais interpretações estejam na contramão da construção do conhecimento histórico, particularmente no tocante aos procedimentos teórico-metodológicos que incidem sobre as fontes históricas, tema a ser mais bem explorado no tópico a seguir.

JESUS DE NAZARÉ NOS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA

Analisar os livros didáticos como fonte histórica requer que reconheçamos, inicialmente, que se trata de um objeto cultural complexo, permeado por interesses mercantis, sociais, culturais, pedagógicos e político-ideológicos (BITTENCOURT, 2008, p. 301). Indubitavelmente isso se reflete na produção da narrativa histórica escolar, que, conquanto seja caracterizada por especificidades decorrentes da cultura escolar, não deve se desvencilhar ou se opor à produção historiográfica. No entanto, Selva Guimarães nos adverte que ainda existe um abismo entre a renovação historiográfica advinda da pesquisa histórica e o saber histórico veiculado pelos LDs (GUIMARÃES, 2012, p. 104). Diante disso, questionamo-nos: que imagens sobre Jesus de Nazaré os LDs de História veiculam? Como se configura a escrita da

história escolar quanto a esse sujeito? Com qual(is) corrente(s) historiográfica(s) os autores dialogam? Que concepção de História subjaz tal narrativa? Para explicitar nossa argumentação, compararemos excertos das coleções em análise nesse estudo que abordam o nascimento de Jesus:

Tabela 7 - Livros Didáticos do 6º ano

Araribá mais História	Estudar História das origens do homem à era digital	História, Sociedade & Cidadania
Jesus de Nazaré nasceu há cerca de 2 mil anos, em Belém, cidade da província romana da Judeia (onde hoje se localizam Israel, a Palestina e a Jordânia).	Segundo as Escrituras, Jesus nasceu em uma família judia na cidade de Belém, na província romana da Judeia.	Segundo o Novo Testamento, Jesus, filho de Maria e José, nasceu em Belém, lugarejo próximo a Jerusalém, na Judeia, que, na época, era uma província do Império Romano, sob o governo de Otávio Augusto.

Fonte: FERNANDES, Ana C. **Araribá mais história**. 1. ed. -- São Paulo: Moderna, 2018, p. 168; BARRETO, Ana; BRAICK, Patrícia R. **Estudar história: das origens do homem à era digital**: 6º ano ensino fundamental. 3. ed. — São Paulo: Moderna, 2018, p. 182.; BOULOS, Alfredo. **História sociedade e cidadania**. 4. ed. — São Paulo: FTD, 2018, p. 186.

É perceptível que as coleções se reportam ao Novo Testamento sem considerar as especificidades dos textos cristãos, sobretudo quanto às marcas de autoria e destinatário, ao momento histórico em foram escritos, bem como às condições de produção dos discursos, com ênfase ao ambiente político-culturais em que os autores dos evangelhos estavam inseridos, entre outros aspectos indispensáveis à operação

historiográfica. Quando desconsideramos tais aspectos, tornamo-nos suscetíveis a assumir posicionamentos incompatíveis com a pesquisa histórica. A organização dos evangelhos, tal como disponibilizados na Bíblia não segue uma ordem cronológica, mas sim teológica, o que conduz o leitor a uma série de equívocos interpretativos, anacronismos e interpolações de narrativas que ignoram a historicidade dos discursos. Por exemplo, caso sigamos a ordem teológica, naturalizada pela Bíblia no chamado Novo Testamento, erroneamente, interpolaremos aspectos narrativos dos quatro evangelhos e Atos dos Apóstolos sobre as epístolas paulinas (1Ts, Gl, 1Cor, 2Cor, Rm, Fm e Fl), negligenciando completamente a anterioridade, em pelo menos duas décadas, dos escritos de Paulo. Abaixo reproduzimos a ordem teológica dos textos neotestamentários:

Coluna I/textos		
Mt	Coluna II/textos	
Mc	Fl	Coluna III/textos
Lc	Col	Tg
Jo	1Ts	1Pe
At	2Ts	2Pe
Rm	1Tm	1Jo
1Cor	2Tm	2Jo
2Cor	Tt	3Jo
Gl	Fm	Jd
Ef	Hb	Ap

Fonte: CHEVITARESE, A. L. *Jesus de Nazaré: o que a história tem a dizer sobre ele*. RJ: Menocchio, 2022, p. 103.

Como contraponto a essa organização discursiva, recomenda-se que a leitura, análise e interpretação dos textos não negligencie as circunstâncias históricas e condições político-culturais de produção de tais narrativas, o que requer que nos atentemos à tabela abaixo:

Coluna I/ textos	Ano				
1Ts	50	Coluna II /textos	Ano		Ano
Gl	52-53	Mt	década de 80	Coluna III /textos	100-120
1Cor	53-54	Ef	80-100	Jd	100-120
2Cor	55	2Ts	80-100	Ap	110-120
Rm	55-56	Tt	80-100	1Pe	120-150
Fm	56	Lc	década de 90	1Tm	120-150
Fl	56-57	1Jo	90-110	2Tm	110-120
Col	60-80	2Jo	90-110	At	125-150
Hb	60-80	3Jo	90-110	2Pe	130-150
Mc	década de 70	Tg	100	Jo	

Fonte: CHEVITARESE, A. L. *Jesus de Nazaré: o que a história tem a dizer sobre ele*. RJ: Menocchio, 2022, p. 105.

Para corroborar com tal orientação, Chevitarese adverte-nos que a leitura dos textos neotestamentários sob a ótica da História deve [...] *priorizar a leitura daqueles mais antigos, isto é, mais próximos daquela geração que conheceu Jesus* (2022, p. 104), o que nos permite deduzir que [...] *a leitura deve começar pelos textos paulinos e deve terminar com a segunda edição de Jo, que é a que se faz presente no NT* (2022, p. 104). De modo geral, percebe-se que os textos neotestamentários perfazem um arco cronológico que os situam entre os anos 50 e 200.

Além da importância da datação das fontes, elementar à identificação das circunstâncias históricas e do meio social em que o autor está inserido, é consensual, ao menos no campo da História, que as fontes resultam da ação intencional de sujeitos que registram seus pontos de vista ou percepções sobre o passado, a partir de seus inte-

resses, já que a vida social em que os autores investigados se inserem é marcada por relações de poder e requer um posicionamento de tais sujeitos frente ao seu mundo, segundo convicções sociais e predileções político-culturais.

A despeito de tais orientações acadêmicas, quando se trata de Jesus e do Novo Testamento, muitos historiadores esquecem-se de tal operação historiográfica e encaminham seus posicionamentos ao campo das ‘certezas’, das ‘verdades reveladas’. Trata-se de uma postura muito inclinada à fé, que foge ao exercício profissional do historiador.

Nesse sentido, para muitos, o que as chamadas Escrituras afirmam sobre Jesus são ‘verdades absolutas’, porquanto resulta de uma ‘inspiração divina’, isenta de questões sociais e políticas, desconsiderando as nuances e dissonâncias entre os textos canônicos, além de negligenciar a existência dos textos extracanônicos⁷ e suas diferentes perspectivas sobre Jesus. Sob esse aspecto, as coleções didáticas consultadas negligenciam a ordem cronológica, as metodologias elementares de análise documental do campo da História bem como o fato de que, nos séculos I, II e III, não havia uma Bíblia ou um ‘Novo Testamento’ a que se pudesse consultar, por meio do qual fosse possível construir uma imagem única e harmônica sobre Jesus de Nazaré.

A configuração da Bíblia começa a se delinear no séc. IV, isto é, a Bíblia é uma obra organizada do séc. IV. No momento em que as coleções ignoram a identificação, datação⁸, circunstâncias históricas e ambiente político-cultural de produção das narrativas, elas deixam de produzir e fomentar a construção de conhecimentos históricos e elaboram conhecimentos de outra natureza, como o teológico.

7 O que chamamos de textos canônicos e extracanônicos compõem a literatura cristã; fazemos tal distinção para destacar que os textos canônicos formadores da Bíblia não são os únicos escritos sobre Jesus nos primeiros séculos da era comum. A composição de uma Bíblia resultou de escolhas interessadas que objetivavam narrar uma história sobre Jesus em consonância com o cristianismo autoproclamado ortodoxo, que começa a desenhar seu formato e suas fórmulas de fé desde meados do século II, todavia se torna objeto de políticas imperiais a partir de 325, com o Concílio de Niceia.

8 Para saber mais sobre a datação dos livros do Novo Testamento (ou Segundo Testamento), ver Chevitarese (2022, p. 103-4).

Atualmente a historiografia tem questionado o valor histórico das informações presentes nos textos canônicos, porquanto tais narrativas foram construídas para atender a interpretações teológicas, comprometidas com a veiculação da imagem de um ‘homem-divino’, que gradativamente passou a ser lido como um deus, que nasceu da Virgem Maria, operou milagres, proferiu ensinamentos como ‘filho de Deus’, foi morto na cruz, sepultado e ressuscitou no terceiro dia. Trata-se de uma narrativa permeada pela ideia de poder e intervenção divina. Problematizar esse cenário enunciativo ou trama discursiva de ‘nascimento divino’ e da categoria ‘homem-divino’ na Antiguidade permite compreender as estratégias retóricas mobilizadas para a construção de um personagem que se torna líder dos cristianismos originais e contemporâneos.

Quanto ao local de nascimento, Mateus (2:1) e Lucas (1:5) afirmam que Jesus nasceu em Belém, na Judeia, com a finalidade de relacioná-lo à casa do rei Davi e às profecias do chamado ‘Antigo Testamento’ (CROSSAN, 2007), uma vez que *como os evangelistas estavam escrevendo muito tempo depois da morte de Jesus, eles fizeram intensas varreduras nas escrituras judaicas, levantando inúmeras profecias [...] fazendo-as se cumprir na trajetória de vida de Jesus* (CHEVITARESE, 2022, p. 16).

Assim, sob a ótica da historiografia, sabe-se que Jesus é identificado pela sua cidade-natal, Nazaré, e não pelo seu alegado lugar teológico de nascimento, Belém. Isso implica dizer que as narrativas escolares seguem acriticamente a perspectiva teológica dos evangelhos e assumem como informação histórica consensual um enunciado sem avaliar seus propósitos religiosos.

O Evangelho de Lucas, por exemplo, não mediu esforços para retirar José e Maria de Nazaré, onde residiam, e levá-los a Belém, de modo que Jesus pudesse nascer lá. Trata-se de um esforço teológico que redundou em ‘deslizes históricos’: O Evangelho de Lucas (1:5) si-

tua a gravidez de Maria na época de Herodes, o Grande. Sabe-se que este governante morre em 4 AEC, no entanto a narrativa afirma que Maria dá à luz quando Quirino era governador da Síria (Lc, 2:2), o que só ocorreu em 6 EC. Isso quer dizer que a gestação de Maria teria durado uma década. Outra questão: em Lc 3:23, afirma-se que Jesus tinha 30 anos, quando principiou seu ministério, no entanto não há como saber se o parâmetro de contagem do tempo se deu com Herodes ainda vivo (Lc 1:5) ou com Quirino (Lc 2:2) ou ainda com o imperador Tibério, citado por Lucas (Lc 3:1).

Enfim, Herodes, Quirino e Tibério são sujeitos históricos que apontam para distintas cronologias sobre o nascimento de Jesus. Por fim, lemos em Lc (2:1) que, na época de Quirino, houve um censo com abrangência a todo império romano, mas não há notícias de tal censo na documentação romana sob Otávio Augusto (27 AEC – 14 EC). O recenseamento imposto por Quirino dirigiu-se tão somente aos moradores da Judeia, o que não contemplava os moradores da Galileia, que estavam sob outra jurisdição político-administrativa. Mesmo que José tivesse se submetido a tal recenseamento, não custa lembrar que os tributos decorrentes do censo incidiriam sobre a propriedade e a agricultura e José, de acordo com Lc (2:7) não tinha nem um nem outro em Belém da Judeia (CHEVITARESE, 2022, p. 17).

Em linhas gerais, nota-se que Lc, para se acomodar aos propósitos teológicos da narrativa, fez José e Maria deslocarem-se para Belém; todavia, em Mt (2:11), ambos já residem em Belém. A narrativa mateana adverte que Herodes está à procura do menino Jesus para matá-lo, por isso o *Anjo do Senhor manifestou-se em sonho a José e lhe disse: “Levanta-te, toma o menino e a sua mãe e foge para o Egito (Mt 2:13)* até a morte de Herodes, todavia, como Arquelau, filho de Herodes, havia se tornado governador da Judeia, avisados em sonho, eles se dirigem

para Galileia e foram morar em Nazaré, passando Jesus a ser reconhecido como ‘Nazareno’ (Mt 2:22-23).

As divergências entre tais narrativas nos advertem para a preocupação dos redatores em construir uma biografia de Jesus sob a ótica teológica (um nascimento divino⁹) e afinada às profecias judaicas. Não há, portanto, um compromisso histórico, porquanto *é digno de nota o enorme esforço dispensado por Lc e Mt a fim de fazerem Jesus nascer em Belém, amarrando-o à casa de Davi* (CHEVITARESE, 2022, p. 18).

Assim sendo, as afirmações sobre o lugar de nascimento de Jesus seguem uma argumentação teológica e, talvez por isso, é marcada por dissonâncias, compreensíveis pelas tentativas de acomodação da biografia de Jesus às escrituras judaicas, conferindo um ‘ar’ de continuidade e previsibilidade a tais narrativas. De acordo com Meier (1997), Os evangelhos de Mateus, 2 e Lucas,¹ são os únicos a associar o nascimento de Jesus a Belém; contraditoriamente, ao longo de tais narrativas, faz-se alusão a *Jesus de Nazaré; Jesus, o Nazareno, ou Jesus, o Nazireu*. A presença de Jesus em Nazaré no NT é atestada em Lc (1:26-28; 1:26; 2:39); Mt (2:23, 4:13); Lc (4:16); Jo (18:5,7,19:19); Mc 1:9; Mc (1:23-24); Mc (6:1-4) , Jo (1:43-46), para mencionar apenas os textos canônicos.

9 O chamado ‘nascimento divino’ é uma categoria de que fazemos uso para se reportar a sujeitos muito singulares ou sujeitos privilegiados. Os evangelhos de Mateus e Lucas defendem que Jesus é filho do criador do universo, além disso, tais literaturas progridem das genealogias de um ‘filho de deus’ a um deus propriamente dito, tal como se vê no Evangelho de João. Tais autores ambicionam divulgar entre os falantes de língua grega, o nascimento de um homem-divino que se torna deus, a partir de enredos muito conhecidos pelos gregos, porquanto não era incomum, na literatura antiga oriental e ocidental, que deuses e humanos gerassem filhos, tais como: Hércules (ou Hércules, filho de Zeus com Alcmena, uma mortal, segundo Diodoro da Sicília (BH 4.9:1-3, 6, 10:1); Teógenes de Tasos, filho de Hércules e uma mãe mortal, segundo Pausânias (DG II. 11:2-9); Alexandre, o Grande, filho de Zeus e uma mortal, Olimpia, segundo Plutarco (Vida de Alexandre, 2:1-6, 3: 1-9); Otávio Augusto, filho de Apolo e Ácia, uma mortal, segundo Dio Cássio (HR 45 1:2) e Suetônio (Vida de Augusto, 94: 1-11); Apolônio de Tiana, filho de Proteo, deus do Egito, e uma mortal, segundo Filóstrato (Vida de Apolônio, :4-7). Asclépio também operava feitos e prodígios divinos. Tais narrativas compõem, em geral, modelos helenizados de nascimentos divinos (CHEVITARESE, 2022, p. 15). Esperava-se destes sujeitos milagres, gestos sublimes, grandes realizações, sabedoria sem precedentes. Quando Mateus e Lucas abrem suas narrativas com a genealogia de Jesus, eles pretendem revestir Jesus de características singulares que o diferencia dos demais, dado que a genealogia é um discurso de poder (CHEVITARESE, 2022, p. 14). Na esteira de tais reflexões, o conceito de ‘homen-divino’, que não se restringe a Jesus, atribuía-se a sujeitos que diziam ser capazes de operar sinais, prodígios, maravilhas, milagres. Tais personagens uniam o mundo físico ao metafísico. Orígenes, em Contra Celso, oferece-nos indícios de que havia outros sujeitos, categorizados como ‘homem-divino’, assim como Jesus, e que atraíam grande número de discípulos por proclamarem-se ‘filhos de Deus’, tais como: Simão, o mago de Samaria; Dositeu de Samaria; Judas e Teudas, da Galileia (Contra Celso, 6, 11).

Ao menos, é evidente que as informações históricas não são valorizadas ou não importam para os autores evangelistas em geral; o importante é o argumento teológico que possa vincular Jesus à casa de Davi. Enfim, os dados de Mt e Lc não são balizadores de uma narrativa histórica, como as narrativas escolares dos LDs defendem ou simplesmente acolhem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A despeito do impacto de tais debates acadêmicos sobre as ciências humanas, grande parte dos manuais de História seguem abordando Jesus e os cristianismos originários sob a ótica teológica, desconsiderando completamente os debates historiográficos. Ou seja, constatamos que a narrativa sobre a história dos cristianismos, na literatura escolar, é fortemente operacionalizada pelo campo teológico, visto que *o que interessa é o Jesus ressuscitado, não o Jesus Histórico. Para muitos cristãos basta que Jesus tenha nascido de uma virgem, vivido uma vida sem pecado, morrido para remir os pecados dos homens, e ressuscitado três dias depois* (CHEVITARSE; FUNARI, 2016, p. 47).

A literatura cristã, quando aparece nos materiais didáticos, é concebida como ‘verdade histórica’, porquanto os redatores impõem aos estudantes a dimensão sagrada do *corpus* neotestamentário, lendo-o pelo crivo da fé ou pelo viés teológico, na medida em que não problematizam as marcas de autoria, destinatário, datação, intencionalidades, objetivos, estratégias discursivas e efeitos de sentido, procedimentos teórico-metodológicos elementares para instruir os estudantes a pensar historicamente.

Nesse capítulo, demonstramos que, conquanto a narrativa histórica escolar esteja consideravelmente presa à perspectiva teológica, muitos foram os avanços historiográficos, ocorridos no século XX e

XXI, acerca da compreensão sobre o Jesus histórico e os cristianismos originários. Nesta investigação, analisamos os quatro LDs de História mais populares, segundo o rol apresentado pelo Guia do PNLD para o triênio 2018-2020, no intuito de problematizar os discursos escolares à luz da renovação historiográfica em torno do Jesus histórico. Diante disso, enfatizamos o episódio do nascimento de Jesus para demonstrar diferenciações entre o Jesus histórico e o Jesus Cristo, atestando a emergente necessidade de se construir narrativas históricas escolares pautadas efetivamente na pesquisa histórica.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e revisitada. SP: Paulus, 2002.

BITTENCOURT, Circe. **Ensino de História:** Fundamentos e Métodos. São Paulo: Cortez, 2008.

BOULOS, Alfredo. **História sociedade e cidadania.** 4. ed. – São Paulo: FTD, 2018.

CARVALHO, Verônica Lima. A construção das narrativas cristãs nos livros didáticos de História. **Dissertação** (Mestrado em História). Universidade Federal do Piauí, Programa de Pós-Graduação em História do Brasil, 2022.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. e SELVATICI, M. **Jesus de Nazaré:** uma outra história. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.

CHEVITARESE, A. L.; FUNARI, P. P. **Jesus Histórico:** Uma Brevíssima Introdução. Rio de Janeiro: Kliné, 2016.

CHEVITARESE, A. L. **Jesus de Nazaré:** o que a história tem a dizer sobre ele. RJ: Menocchio, 2022.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. **Jesús desenterrado**. Espanha: Editorial Crítica, 2007.

DIAS, Adriana Machado; GRINBERG, Keila; PELLEGRINI, Marco. **Vontade de saber: história**. 1. Ed. – São Paulo: Quinteto Editorial, 2018.

FARIAS JUNIOR, José Petrúcio de. **História Antiga: trajetórias, abordagens e metodologias de ensino**. Uberlândia: Navegando, 2020.

FERNANDES, Ana Claudia. **Araribá mais história**. 1. ed. – São Paulo: Moderna, 2018.

GUIMARÃES, Selva. **Didática e prática de ensino de História**. SP: Papirus, 2012.

NASCIMENTO, W. B. Cristianismos na Antiguidade e Livros Didáticos: Um Manual Pedagógico Como Proposta ao Ensino de História Voltado ao Professor (a) do Ensino Médio. 2018. 124f. **Dissertação** (Mestrado – História, Ensino e Narrativas), Universidade Estadual do Maranhão, 2018.

SOUZA, F. H. S. O processo de formação do cânone neotestamentário. In: FARIA NETO, F. P; CAVALCANTI, J. B. **Cristianismos e judaísmos antigos: interações culturais na bacia mediterrânea**. RJ: Kline, 2021.

CAPÍTULO 4

AS FACES DO PODER: POLÍTICA E RELIGIÃO NO PROCESSO DE UNIFICAÇÃO DOS ESTADOS NACIONAIS DA EUROPA MEDIEVAL

Luiz Guilherme Carvalho de Faria¹

¹ (UESPI)

INTRODUÇÃO

O presente capítulo tem como finalidade promover narrativa que apresenta um panorama sobre parte da bibliografia que trata da análise da disputa de poder que conduz a Europa medieval para unificação dos Estados nacionais. Nesse sentido, usaremos como aporte teórico para esse trabalho as obras de: Hilário Franco Júnior (2001), Francisco J.C Falcon (1991), Thomas Hobbes (2004), Régine Pernoud (1997), Max Weber (2003), dentre outros autores fundamentais para nossa narrativa. Essa discussão se mostra relevante, pois tem como justificativa a necessidade de apresentar pontos desses autores que nos ajudam a conhecer melhor o período medieval e sua importância para o conhecimento histórico. Nossa metodologia parte de uma revisão bibliográfica e se faz a partir da tentativa de reviver esse império, o que desencadearia na formação de um Estado Moderno. Para compreendermos as principais facetas do poder durante a idade média precisamos definir que tipo de poder está sendo disputado dentro deste recorte histórico. Para isso, buscaremos refletir sobre alguns pontos, sendo eles: quais são os poderes em disputa; o relacionamento entre a igreja secular e a nobreza particularista e como esta relação está inserida dentro do jogo político de lutas pela herança de um antigo império.

Para compreendermos as principais facetas do poder durante a idade média precisamos definir que tipo de poder está sendo disputado dentro deste recorte histórico. “[...] Em todos os tempos, os agrupamentos políticos mais diversos – a começar pela família – recorrem à violência física, tendo-a como instrumento normal do poder.” (WEBER, 2003, p.56). O primeiro dos poderes é aquele que será tratado está relacionado ao controle sobre outros homens através da violência. Como se construiu o poder medieval na Europa, principalmente entre

a queda do império romano e após o milênio que se seguiu? Quem ou quais foram os principais donos desse poder? E por que essa disputa conformará as bases de um Estado Moderno?

A HERANÇA ROMANA

H. Franco Jr (2001, p.66), ao citar Jean de Salisbury, deixa claro que o homem medieval entende sua sociedade como uma grande engrenagem humana¹, porém, o que chama atenção em sua obra é a divisão de forças do poder medieval. Desta segmentação podemos considerar como referência os seguintes grupos: os universalistas, os particularistas e os nacionalistas. O poder maior, isto é, o controle social da 'engrenagem' é o alvo dessas forças coadjuvantes que estão pulverizadas em múltiplas camadas sociais. A violência particularizou cada grupo à medida que a busca por espaço na economia intensificou a luta entre as mesmas.

A igreja, na figura do papa, colocava para si a responsabilidade de nomear o imperador, "[...] apenas o papa poderia coroar um imperador, mas não estava interessado na existência de um que fosse forte, pois ele próprio tinha pretensões universalistas, considerando-se o legítimo herdeiro do Império Romano." (FRANCO JR, 2001, p.75). A violência que marca a presença desse poder universal é dada quando Oto I, após unificar os reinos alemães e magiares, intervém na política dos estados italianos e resgata o papado das ameaças instáveis na região. Os conflitos para unificação dos reinos francos por Carlos Magno cuja conquista é sacralizada pelo pontífice dando nome ao Sacro Império Romano, marca épocas de dura violência com a finalidade de restaurar do Império Romano do Ocidente (FRANCO JR, 2001, p.74). A queda do Império Romano deixou como herdeiros a Igreja e

1 "[...] O corpo místico do qual o rei é a cabeça, o senado o coração, o juizes e governadores os olhos, ouvidos e a língua, os guerreiros as mãos, os arrecadadores de impostos o ventre e o intestino, o camponeses os pés." (FRANCO JR, A idade Média, nascimento do ocidente, p.66).

o Sacro Império Romano. O imaginário medieval ainda se deleitava com a grandeza dos Césares e quando a igreja coroa um rei franco-germânico como sucessor do ocidente inicia-se a disputa de ambos pela conquista do trono romano, idealizado como poder universal.



Afresco na basílica do Vaticano, Carlos Magno sendo coroado por Leão III em 800.
Pintura de Rafael Sanzio. 1514-1517. Stanza dell'Incendio di Borgo, Vaticano.
Fonte: Wikipedia

MUITOS SENHORES, UMA NAÇÃO

A partir do século V, a unidade política romana estava comprometida e as instituições enfraquecidas, as invasões bárbaras resultariam, segundo H. Franco Jr (2001, p.68), no amalgama dos costumes tribais dos povos germânicos com os costumes locais que o direito romano preservara. É nesse sentido que o Estado medieval começa a se desenvolver, principalmente após unificar os Reinos Francos e a posterior formação do império carolíngio. “Nos séculos X-XIII, o Império tornou-se apenas uma ficção, uma idealização, pois na prática

ocorria uma profunda fragmentação² política substantivada nos feudos (FRANCO JR, 2001, p.67).

Claramente podemos observar que a descentralização do poder medieval impedia um domínio completo da Europa, inclusive nas camadas mais baixas da sociedade é perceptível essa pulverização.

[...] o Estado e o indivíduo só comunicam através de uma série de intermediários. O homem da Idade Média nunca é um ser isolado; faz necessariamente parte de um grupo: domínio, uma qualquer associação ou <<universidade>>, que assegura a sua defesa mantendo-se na via certa [...] O camponês está submetido a um senhor, o qual é vassalo de um outro, este de um outro, e assim sucessivamente até ao rei. (PERNOUD, 1997, p.62).

O controle das terras do rei era terceirizado nas mãos da sua nobreza e só desse modo seria viável o funcionamento da economia feudal, já que o recolhimento de taxas, tributos e a reponsabilidade de defesa dos feudos se tornaria precária nas mãos de apenas um homem na posse de um território tão extenso. “O mapa político da Europa católica ficava estilhaçado em milhares de pequenas células, verdadeiros micro-Estados” (FRANCO JR, 2001, p.83). Além das ameaças externas, isso abriria margem para conflitos entre os vassalos.

Esse contexto conduzirá a formação dos poderes particularistas, ou seja, limitados as suas localidades e filosofias políticas. O rei possui apenas um poder indireto, poucos dos barões são seus dependentes, mas sempre que necessário recorrem à sua coroa, o particularismo está definido pela série de intermediários até chegar ao rei. O direito exercido pelo rei corresponde apenas ao controle, velando pela estabilidade entre os vassalos, moderando forças para que haja certa tranquilidade (PERNOUD, 1997, p. 64).

Por conta do desequilíbrio de prosperidade regional as nações estavam recortadas em diversos feudos, além do surgimento das

2 A relação suserano-vassalo enfraquecia o poder do Rei, por ser o suserano dos suseranos via seu poder cada vez mais fragmentado.

Comunas. Exemplo claro são as confederações helvéticas e hanseática cujas associações estavam defendendo os interesses comerciais da burguesia, até então emergente. Como afirma H. Franco Jr (2001, p.78), de maneira contraditória a fragmentação será o principal motivo reunificador, porém, entorno da figura sagrada do rei forjada pela Igreja. A virulência dos particularistas é a intensão de cada criar seu próprio Estado, independentemente da existência de um rei, “O Estado só pode existir, portanto, sob condição de que os homens dominados se submetam à autoridade continuamente reivindicada pelos dominadores” (WEBER, 2003, p.57), isto é, a todo tempo reafirmando através das armas. No trecho abaixo, Weber conceitua alguns tipos comuns de dominação:

[...] três razões internas que justificam a dominação, existindo, consequentemente, três fundamentos de legitimidade. Antes de tudo, a autoridade do “passado eterno”, isto é, dos costumes santificados pela validade imemorial e pelo hábito, enraizado nos homens, de respeitá-los. Tal é o “poder tradicional”, que o patriarca ou o senhor de terras³, outrora, exercia. [...] a autoridade que se funda em dons pessoais e extraordinários de um indivíduo (carisma) – devoção e confiança estritamente pessoais depositadas em alguém [...] Existe, por fim, a autoridade que se impõe em razão da “legalidade”, em razão da crença na validade de um estatuto legal e de uma “competência” positiva, fundada em regras racionalmente estabelecidas ou, em outros termos, a autoridade fundada na obediência [...] (WEBER, 2003, p.57).

Na autoridade fundada pela obediência, o rei é a figura a ser reverenciada por todos, pois o vassalo continuará fiel à coroa, mesmo sendo superior militarmente. Essa fidelidade corresponde ao respeito pelo ‘poder tradicional’, “(...) como se exerce a autoridade real? O teólogo Henri de Gand vê na pessoa do rei um chefe de família, defensor dos interesses de todos e de cada um. Tal parece ser bem a natureza da monarquia medieval.” (PERNOUD, 1997, p.63). O clero, detentor do carisma, conquista os homens pelas palavras, sejam elas inspiradoras ou amedrontadores com a imagem do inferno e da inquisição. Dessa

³ Enfatiza-se o senhor feudal cujo título representa o primordial senhor das terras medievais.

forma, os eclesiásticos legitimam o reinado, bem como destaca a ideia para a plebe de que o poder senhorial representa o máximo da força controladora da gleba cultivada.

AS RAZÕES PARA UNIFICAÇÃO

A disputa pelo poder universalista leva os conflitantes – coroa do sacro império e a igreja – ao fracasso mútuo, abrindo espaço para o absolutismo. O resquício do imaginário político construído pelas comunas conduziria os microestados ao republicanismo, contudo, a monarquia absoluta será o grande símbolo nacional no final da idade média. Com a unificação tardia dos estados italianos e germânicos, por conta das intensas lutas universalistas, a conotação do príncipe abarcou o mesmo tipo de poder central: o domínio do homem sobre os demais (FRANCO JR, 2001, p.86).

A unificação pelos Estados Nacionais seria a solução para os embates constantes que marcou o período medieval, momento histórico baseado na perpetuidade de uma condição de guerra⁴.

O Estado absolutista é, antes de mais nada, um Estado Moderno, ou seja, um tipo de Estado que é resultante de vários séculos de formações e de lutas, no final da idade média, levadas a cabo contra os universalismos representados pelo Papado e pelo Império e também contra as tendências localistas dos senhorios feudais e das comunas urbanas. [...] Simultaneamente, esse Estado pressupõe a existência de um aparelho burocrático e militar. (FALCON, 1991, p.29)

Segundo Falcon (1991, p.28), esse Estado absolutista rompe com todos os paradigmas anteriores, logo, não podemos mais classificá-lo como feudal e nem capitalista, a rigor ele não pode ser definido, já que é uma transição. Contudo a estrutura do poder nacional é emi-

4 “(...) Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum, capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens, pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida.” (HOBBES, 2004, p.109).

nentamente burguesa, já que o rompimento dos poderes particularistas se dá quando os príncipes são auxiliados pela classe comercial, que apesar de subjugada pela economia feudal, via-se em crescente opulência. Aos poucos a coroa sentia-se ameaçada pelos feudos e a burguesia agora era vista como um futuro aliado.

Além dessa necessidade de reviver o poder monárquico mesmo inicialmente com esse perfil aburguesado, citaremos outras três causas que justificam a unificação das nações europeias: primeiramente o conflito incessante dentro da cristandade, ou seja, o particularismo teria se infiltrado no universalismo corroendo o último de dentro para fora; o segundo será o sentimento unificador da língua levaria as classes mais baixas para maior congregação; e finalmente a necessidade de expansão econômica, tendo em vista a concentração das rotas comerciais sob o controle dos microestados italianos.

Sobre o conflito dentro da cristandade é a salutar destacarmos a força do discurso do Papa Urbano II demonstra não só a capacidade da Igreja em mobilizar as massas e unificar o povo cristão como também uma forma de contrabalancear a figura divina da realeza. “[...] o papa propunha um novo ideal de vida à cavalaria medieval: a luta contra infiéis que haviam tomado conta de terras outrora pertencentes ao Império Bizantino (ou seja, a cristandade oriental).” (AGOSTINHO e MARTINS, 2015, p.14). O objetivo da igreja era justamente canalizar as forças cristãs direção ao Oriente Médio, permitindo o ocidente respirar e dar vazão a toda energia destruidora da cavalaria feudal acumulada, isso também para preservar a natureza do poder universal do papa.

O segundo ponto que é causa para a unificação foi a necessidade de traduções dos sermões para o latim vulgar conforme a localidade, isso propiciou um sentimento nacional, gerado pela língua falada. (FRANCO JR, 2001, p.79) Então as populações demarcam in-

tensamente suas fronteiras sociais através da linguagem e variantes do latim deixado pelos romanos.

O último elemento de destaque que vai conduzir efetivamente ao fim da idade média e seus podres plurais será a nova perspectiva econômica após a crise do feudalismo. “As instituições medievais não se adequavam às novas necessidades. A solução encontrada foi transformar o Estado no grande administrador do comércio colonial. A tarefa não foi nada fácil.” (SILVA, 1987, p.16). Conforme detalha Janice Theodoro (1987, p.51), o crescimento populacional formará uma horda de cavaleiros errantes em busca de glórias, somente o ouro e a prata os conduziram materialmente e efetivamente ao poder, independentemente da camada social, ao mesmo tempo em que a burguesia tentava substituir o discurso heroico pelo político-econômico. Entretanto, o ponto de convergência é a busca pela riqueza, seja por causa de belas histórias ou para fortalecer a empresa comercial emergente.

Para poder compensar o declínio da renda feudal, o Estado absolutista necessita cada vez mais aumentar seus próprios rendimentos (arrecadação) e isso só se torna possível protegendo e estimulando ao máximo as atividades produtivas e comerciais em geral. O Estado absolutista tende a expressar a busca de um equilíbrio precário, a longo prazo impossível, entre classes e frações de classe cujos interesses são em parte complementares e em parte antagônicos. (FALCON, 1991, p.36)

A resposta para maioria desses problemas estava na constituição do Estado forte, que destituiria todas as vertentes de poderes anteriores, canalizaria toda força na figura central de um rei absoluto. Após isso, personificar com nome e bandeira uma nação e guiá-la como um grande navio patrocinado pela burguesia.

A DENIFICAÇÃO DO PODER E O JOGO POLÍTICO

Tentar defender alguma unidade de poder medieval seria um erro, não temos condição de estabelecer um tipo uniforme de domina-

ção exercida durante o medievo. Mesmo classificando um dos poderes como universal, somente sua intenção foi universal. O poder sobre os homens também existia nas disputas particularistas, porém, o diferencial em meio tantas lutas era da monarquia absoluta trazer a unificação, propondo garantir os contratos e firmar novamente a estabilidade social e política perdida desde a queda do Império Romano.

Podemos sintetizar da melhor forma com alguns questionamentos. Todo poder tem seu ímpeto universal em certa medida, apresenta particularidades internas e externas que colaboram para seu fortalecimento ou queda, mas só se torna absoluto por meio da força. E essa força torne-se legítima para os grupos controlados quando os costumes tradicionais são seus motivadores, pelo carisma heroico ou ameaçador da figura do(s) líder(es) e por fim sob um tipo de legalidade, ou seja, todos os caminhos levam à força institucionalizada. E é cabível ressaltar que a busca pela legitimidade da força que guia até o poder pode ser um amálgama de todas essas condições, visto que as faces do poder medieval são múltiplas, tal como foi o período em que se encerra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Paulo Jorge et al. **Guerra e Poder na Europa medieval: das cruzadas á guerra dos cem anos**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

FALCON, Francisco J.C. **Mercantilismo e Transição**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

FRANCO JR, Hilário. **A idade média: o nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

HOBBS, Thomas. **O leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

PERNOUD, Régine. **A luz sobre a idade média**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1997.

SILVA, Janice Theodoro Da. **Descobrimentos e Colonização**. São Paulo: Ática, 1987.

Stanza dell'Incendio di Borgo. *Wikipedia, L'Enciclopedia Libera*. Disponível em: < https://it.wikipedia.org/wiki/Stanza_dell%27Incendio_di_Borgo>. Acesso em: 06 de março de 2022

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Martin Claret, 2003.

CAPÍTULO 5

IGREJA, ESTADO E ESCRITA DA HISTÓRIA ESCOLAR: REFLEXÕES SOBRE A NARRATIVA DA HISTÓRIA ANTIGA EM COMPÊNDIOS DE HISTÓRIA UNIVERSAL OITOCENTISTAS

Gizeli da Conceição Lima

INTRODUÇÃO

Em Portugal a Igreja respirava o Estado, e o Estado a Igreja. No transcurso do século XVIII a Europa passa por profundas transformações sociais, econômicas, culturais e políticas. (Antônio Jorge Siqueira, 2009, p.39)

Partido do fragmento acima sobre a relação entre Estado e Igreja e sua influência em diferentes camadas sociais, daremos início a nossa discussão sobre essa temática traçando uma reflexão acerca do papel do Estado e da Igreja e sua pluralidade de interesses no período em que o Brasil era colônia de Portugal para em seguida pensarmos sobre a autoridade dessas instituições na relação entre a escrita da história escolar presente nos compêndios de história universal utilizados no ensino brasileiro em um período posterior quando o país vive nos tempos do Império.

Dentro dessa discussão sobre Igreja e Estado, o autor Antonio Jorge Siqueira apresenta, em seu escrito, a relação conturbada entre essas duas instituições no reinado de D. José I, onde destaca o papel do Marquês de Pombal nesse período e sua esfera de poder ampliada. De acordo com o autor, aqui no Brasil a igreja durante todo o período de turbulências e reformas vai conseguindo manter em meio a seus altos e baixos sua relação orgânica com o antigo regime absolutista por meio de mecanismos institucionais como o padroado, a mesa de consciência e ordens e a real mesa sensória que são as definições para a santa inquisição. (SIQUEIRA, 2009, p.67)

No que se refere a educação Siqueira nos diz (2009, p.70) que diante da alarmante situação de estagnação do reino as ideias de reforma na educação dos padres foram aceitas por uma parte do poder colonial no intuito de promover mudanças, reduzir privilégios escusos, modernizar o sistema educacional, neutralizar o movimento in-

quisitorial e a filosofia de sustentação do poder que por sua vez mostrava-se incapaz de promover a paz pública.

Ainda de acordo com Siqueira (2009, p.78) a importância das reformas pedagógicas levadas a efeito por Pombal deriva da significação que elas tiveram no posterior destino da colonização como um todo, tanto para o centro como para a periferia do sistema colonial.

Dentro da perspectiva da relação entre as instituições igreja e Estado, José Pedro Paiva (2000, p.135) nos diz que as relações entre a igreja e o Estado não devem ser concebidas como duas esferas inteiramente coesas e homogêneas, mas sim como uma complexa rede de hierarquias internas que apresentam conflitos de facções e de indivíduos.

Nesse sentido, não devemos pensar como se os representantes desses órgãos tivessem de si próprios uma consciência unitária e de corpo para se oporem com nitidez a estratégias um do outro, uma vez que segundo o autor: “a Igreja era formada por múltiplos organismos e pessoas com pretensões e atuações que não eram em tudo coincidentes e muito menos cooperantes”. (PAIVA, 2000, p.136)

Em outras palavras, é passível de dúvida a noção de que há uma Igreja completamente una, sem dissensões e jogos de interesse, internamente coerente, que tinha uma política sistematizada para regular as suas relações com os outros poderes e para harmonizar as pretensões dos vários grupos e indivíduos que a formam.

Para o autor (2000, p.136): “a Igreja era um corpo pluricelular, encerrando diversos grupos e indivíduos com uma cultura heteróclita, uma formação moral e religiosa muito diferenciada, uma origem social profundamente diversificada e que competiam entre si por recursos”. Ou seja, existia muitos posicionamentos entre os membros que a formavam o que só reforça o que foi dito anteriormente.

Para Paiva (2000, p. 138) a Igreja e o Estado não devem continuar a ser vistos como se fossem duas esferas com áreas de ação, competências e agentes totalmente distintos e antagônicos. A interpenetração das duas eras frequentes, ocorria em vários setores e de modo especial no que diz respeito à partilha de uma grande quantidade de recursos materiais. Bens e pessoas eram deste modo disputados e divididos pelos dois, competências de jurisdição sobrepunham-se, tudo contribuindo para a criação de fluxos de interesses e de inter-relações muito profundos. Em suas palavras o autor nos diz que:

Para começar refira-se que a escolha dos indivíduos que ocupavam uma grande quantidade de lugares na Igreja, sobretudo os do topo da pirâmide hierárquica, estava nas mãos do monarca, ainda que em muitos casos tivesse de ser aprovada, quer pelo Papa (no caso dos bispos, por exemplo), quer pelos prelados da diocese (no caso do provimento de lugares de pároco em igrejas de padroado régio ou das ordens militares). Assim, era o rei que escolhia os bispos, muitos dos cônegos das sés, os abades dos mosteiros e conventos (prerrogativa que foi concedida perpetuamente pela bula *Eximiae devotionis, de i de Fevereiro de 1562*), os inquisidores-gerais (sendo ainda necessária a sua aprovação no provimento dos deputados do Conselho-Geral do Santo Ofício, que o inquisidor-geral lhe propunha), os beneficiados nas inúmeras igrejas das ordens militares (na sua qualidade de grão-mestre de todas as ordens, a partir de 1551), além dos lugares de todas as igrejas que eram do seu próprio padroado. (PAIVA, 2000, p. 138)

Ao abordar o papel do Estado na época moderna Hespanha (2010, p. 50-51) nos mostra que um primeiro ponto que merece reflexão é o fundamento lógico da sobrevivência da imagem de um Império centralizado no tempo da criação da imagem de um reino também centralizado: Portugal.

Ao tratar sobre esse ponto o autor nos mostra que a imagem de um poder centralizador era ideologicamente compensadora pois dava crédito a vocação da metrópole permitindo que ela personificasse os velhos impérios idealizados como por exemplo o Império Romano.

Ainda de acordo com o autor: “ do ponto de vista das elites coloniais, um império absoluto, centralizado e opressivo justificava mais diretamente uma celebração da própria identidade, da revolução emancipadora constituindo mais um fator de confiança da nova pátria. ”

Contudo, o Hespanha também ressalta a impossibilidade de existência de um poder constitucional unificado ao apontar, em seu texto, que até meados dos séculos XIX apesar de as colônias portuguesas estarem diretamente ligadas a Portugal através de um vínculo político, faltava uma constituição colonial unificada. Isto é, essa heterogeneidade no estatuto pessoal dos povos que viviam no Império criou uma pluralidade de vínculos políticos e situações Jurídicas. Nas palavras do autor:

Resumidamente, uniformidade e poder político ilimitado, característica de Estados centralizados, não existiam nesse tipo de Império. Mas, sim justaposição institucional, pluralidade de modelos jurídicos, diversidade de limitações constitucionais do poder régio e o consequente caráter mutuamente negociado de vínculos políticos. Enfim, também no ultramar, a estrutura compósita e complexa das unidades políticas do início da época moderna. (HESPANHA, 2010, p. 57)

Podemos entender, a partir do fragmento acima, que algumas características de Estados centralizados, não existiam no ultramar na época moderna. Mas, sim justaposição institucional, pluralidade de modelos jurídicos, diversidade de limitações constitucionais do poder régio e o consequente caráter mutuamente negociado de vínculos políticos. Essas características provenientes do período colonial, guardadas as devidas proporções, foram de grande influência para a escrita da história escolar responsável pela formação educacional no Brasil ao longo de sua história.

Apresentar a pluralidade de interesses que perpassam a Igreja e o Estado no período colonial advinda da leitura desses importantes historiadores se faz necessário para que, logo em seguida, possamos

entender a influência dessas importantes instituições na formação da elite brasileira na segunda metade do século XIX, onde, como já dito anteriormente, era vivenciado o período Imperial no Brasil, o que nos possibilitará perceber as marcas de interesse a serem alcançadas através do ensino de História Antiga para os jovens pertencentes a elite do país através da análise da escrita escolar promulgada nos compêndios de história universal.

De acordo com Eduardo Wright Cardoso (2015, p. 500) a escrita da história nacional que se pretendia confeccionar em solo brasileiro estaria dividida em dois grandes períodos: antigo e moderno. Cada uma dessas etapas, por sua vez, deveria ainda concluir outros ramos e épocas. Três hipóteses seriam possíveis para a história do império brasileiro: ação religiosa (missionários), ação guerreira (colonizadores) e situação natural (riquezas e prodigalidade). Dois marcos temporais, portanto, são humanos, enquanto o outro é natural.

No Brasil, sobretudo na segunda metade XIX percebemos que a escrita da história escolar atrelada a religião cristã era o modelo de escrita vigente, uma vez que era perceptível em território nacional o enaltecimento do catolicismo ligando o cristão a figura de um sujeito moderno e civilizado tornando-se assim um modelo bastante difundido no ensino brasileiro.

Podemos perceber através da obra de Farias Júnior & Lima (2019) que trabalham sobre essa temática essa relação uma vez que os autores ao apresentarem a fala de Lourenço Jose Ribeiro, tradutor da obra de Pedro Parley (1869), chamam atenção a imagem de sujeito civilizado a ser construído no Brasil que estava sendo propagada sobre a concepção de sujeito civilizado europeu. Criando uma identidade coletiva onde o povo pudesse se identificar. Nas palavras de Pedro Parley:

Em todas as partes da Europa, exceptuando a Turquia, prevalece a religião Christã. Se viajásseis pela Asia ou Africa, apenas encontraríeis uma ou outra igreja, onde se adore o verdadeiro Deos; porém veríeis grande numero de mesquitas dedicadas a falsa religião de Mamohet e muitos templos, em que se venerão ídolos feitos de madeira, pedra ou metal. Na Europa pelo contrario encontra o viajante por toda parte igrejas, que mostram ser o povo Christão. Encontrão-se também muitos collegios, academias e escolas, prova evidentedo alto preço, que se dá à educação. É um fato muito notável e para o qual chamo a atenção a meus leitores, que em toda parte do mundo, onde existem igrejas, o povo se ache mais ou menos adiantado em civilização e nas artes que concorrem para o bem estar do gênero humano (PARLEY, 1869, p. 141, grifos nosso).

Podemos perceber que Parley atrela a religiosidade cristã à concepção de moralidade, civilidade e modernidade nas nações onde a mesma prevalece o que nos chama bastante atenção uma vez que o ensino brasileiro apresentava o conteúdo sobre a história da antiguidade trazendo o objetivo de levar o alunado à identificação com o estilo de vida europeu e com uma referência moral e religiosa que era considerada importante aos homens de letras, moralistas e políticos que faziam parte da elite pensante do Brasil, como podemos ver também em outra fonte de nosso estudo que é o Compêndio de História Universal de Padre Raphael M. Galanti S. J, que escreve o seguinte:

Na historia sagrada não ha lugar para semelhante divisão, por ser de fé o que alli se narra, e porque, mesmo considerando a Escriptura Sagrada simplesmenle como um livro qualquer de historia, prova-se cabalmente a sua autoridade.- Com effeito prova-se :- 1) por meio das cousa;; referidas, que são acontecimentos grandes e de summo interesse, e que, por conseguinte, facilmente se transmitem de pae a filho;-2) da parte de Moysés, que reune em si todas as qualidades de historiador verídico, a saber: sciencia e veracidade. Pois é impossivel recusar o dote da Veracidade a um homem escolhido pelo proprio Deus para libertar e guiar o seu povo, e que, durante toda a vida, deu o mais brilhante exemplo de gravidade rectidão e santidade. Nem podemos tão pouco negar a sciencia dos factos relatados a um homem tal, que por certo não comtaria o que ignorava. Moysés é o mais antigo dos historiadores; passou oitenta annos no valle do Nilo, mil anos antes dos mais antigos historiadores profanos.

Educado na côrte dos Pharaós, viveu no meio dos sacerdotes, e foi iniciado em todas as sciencias dos Egypcios. Conforme conta o proprio Manethon, inimigo dos Hebreus. Devia, pois, conhecer a fundo as tradições, os monumentos, as inscrições, etc., do Egypto. **Moysés, portanto, tambem a este respeito, é incomparavelmente superior a qualquer historiador profano.** Por outro lado, quando elle escreveu, a tradição dos factos primitivos não podia deixar de ser ainda muito fresca e bem conservada. (GALANTI, 1907, p. 04 grifos nossos)

É perceptível no fragmento anterior, a tentativa de Galanti de fixar na memória do alunado a concepção de que a narração de Moisés (narrativa bíblica) era uma ‘verdadeira’ narrativa da história da humanidade, o que proporcionaria uma maior identificação desses sujeitos com a civilização europeia (interesse do Estado) e com a religiosidade cristã (interesse da Igreja).

A construção desse ideário de nação através da escrita da história e da narrativa escolar produzia uma memória a ser fixada para o povo brasileiro que trazia consigo, a singularidade da visão de mundo dos pensadores do período, que por sua vez, projetam através da memorização desse conteúdo um ideal de pertencimento e um enaltecimento da cultura europeia cristã atrelado a um imaginário depreciativo sobre os demais povos que não fazem parte da concepção de sujeito civilizado projetada para o nosso país como no caso o negro e o índio.

De acordo com Glaydson Jose da silva (2008, p 52) a origem, como forma primeira de identidade e de representação, apresenta sua mais importante característica, a teleologia. Quando os iluministas do século XVIII e os cientistas historiadores, a partir do século XIX, perguntam-se pela origem do que eram ou do que era a sua civilização europeia, imediatamente vêm-se impulsionados para o mundo greco-romano, e compreendem a pureza máxima do que eram a origem primeira do uso da razão, o modelo para sua redenção. Definir uma origem torna-se a definir um modelo ético, um modelo político, uma

raça, uma nação, uma missão e um destino, e, também, o valor dos que não pertencem a essas definições.

No Brasil o ensino secundário tinha seu programa curricular básico formado por conteúdos que destinavam à “História Universal”, os textos e narrativas históricas que buscavam explicar a origem da humanidade e se dedicavam à história dos povos de um passado mais antigo, norteados por premissas epistemológicas particulares.

Esses textos eram influenciados pela narrativa histórica, portuguesa, inglesa e, sobretudo, francesa. Isto é, a chamada Antiguidade Clássica, tornou-se um dos mais importantes “núcleos” desse novo universo descrito nos compêndios didáticos históricos do ensino secundário com uma função e importância ímpares nas narrativas dos povos do passado antigo, que serviram de modelo de escrita para os compêndios de história brasileiros.

Quando o assunto é tratar sobre a escrita da História Antiga percebemos em nossas fontes que os professores do período oitocentista, muitas vezes membros do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), buscaram transcrever a história do mundo antigo ao retratar a antiguidade a partir do início da civilização humana tal como descrito na religião judaico-cristã.

Após trabalhar sobre este conteúdo inicia-se posteriormente o estudo da História do Ocidente onde este se refere ao conhecimento territorial, político e cultural sobre Grécia e Roma que é produzido com o intuito de produzir uma história com certa valorização destas civilizações no intuito de promover uma identificação entre a elite letrada e a cultura europeia abordando também a História do Oriente que se refere as civilizações de Egito e Mesopotâmia.

De acordo com Evandro dos Santos (2018, p. 270) a escrita sobre o mundo antigo nos mostra que essa influência da história na

construção de uma sociedade virtuosa e ideal, aos moldes da religião judaico-cristã ganhava destaque no ensino das elites brasileiras. Permitindo assim que aspectos do presente dialogassem constantemente com as informações e opiniões sobre o passado.

Dessa forma podemos dizer que o conteúdo referente ao estudo sobre a história da humanidade presente no currículo das disciplinas de história do ensino secundário trazia de forma clara o pensamento dos autores da época sobre o que seria o ideal de civilização moderna e avançada a ser preferido para a nação.

Ao analisarmos outra de nossas fontes de pesquisa que é o Compendio de História Universal de Victor Duruy (1865) percebemos que essa influência da história na construção de uma sociedade virtuosa e ideal, aos moldes da religião judaico-cristã ganhava destaque no ensino das elites brasileiras. Notamos também que o autor ao descrever sobre as civilizações antigas imprime sua visão de mundo e de modelo de ideal a ser ensinado para a nova elite quando em suas palavras o autor fala que:

Todos os povos conservarão uma lembrança vaga, como que um êcho longínquo das ultimas convulsões que agitarão a terra. As desordens confirmadas pelo aspecto da superfície sólida do globo, algumas catástrophes, de que até os homens puderão ser testemunhas, como os diluvius parciais de que a Grécia fallava, na Assyria, e entre os povos da extrema do oriente, fizeram popular a crença de que imensos cataclysmas precederão o aparecimento do homem na terra. **Nenhuma porém d'essas antigas narrações tem a simples e imponente grandeza da do genesis, o primeiro livro sagrado de judeos e christãos.** (DURUY, 1865, p. 30 grifos nosso)

No fragmento acima percebemos a influência do historiador ao colocar sua concepção de ideal de passado ao se referir a criação do mundo. Notamos que a escrita da história produzida aos moldes judaico-cristãos, recorrente no Brasil ao longo do século XIX é retratada de forma superior ao percebermos o autor de certa forma inferioriza

outas narrativas antigas sobre a criação do mundo pois na concepção de Duruy os escritos que trazem outras visões sobre a criação do mundo não possuem a grandeza e a credibilidade que é concedida ao livro de Genesis.

Essa visão religiosa sobre o mundo antigo se faz presente na escrita da história antiga pelos membros do IHGB em território nacional e é bastante difundida nos compêndios escolares que fazem parte do ensino secundário brasileiro. Podemos ver essa difusão de pensamento também no compêndio de Justiniano Jose da Rocha (1860) quando autor diz que:

No meio, porém, de todas estas facilidades do erro, que alteram o testemunho histórico, vai a critica discriminando os factos, explicando-lhes as causas, revelando o passado, e pondo a humanidade de posse do seu patrimônio de cerca de sessenta séculos. **Para nós, que felizmente somos calholicos**, não haveria tanta dificuldade. Temos nos nossos livros sagrados, naquelles que a fé nos diz escriptos sob a inspiração da verdade eterna, guias infalliveis, se os soubéssemos seguir. **Mas a historia no ponto de vista christão**, como cumpriria ser estudada, ainda está por escrever: a historia clássica, qual a temos, adoplada em todos os livros de educação de todas as nações cultas, não parte de semelhantes princípios; abstrah-se da revelação, e só colligo, com o esforço da critica, o que de mais plausível dizem os escriptores profanos. Não podemos nós innovar; cumpre-nos seguir o mesmo trilho. Ainda bem, quanto á historia antiga: Tito Livio e Tácito, Herodoto e Thucydides, ainda nos seus erros, oferecem a compensação do seu estylo, das suas longas vistas, e do conhecimento do coração humano. (ROCHA, 1860, p. 18, grifos nosso)

Percebemos que a escrita da história universal nos compêndios de Victor Duruy, traduzido pelo cônego Francisco Bernardino de Sousa e de Justiniano Jose da Rocha trazem uma visão de mundo marcada pelo catolicismo atuante no século XIX e pela singularidade do olhar de seus escritores. Trazendo à tona também sua concepção sobre o mundo antigo, que será analisada em nossa pesquisa de maneira mais detalhada posteriormente.

A História Antiga ao seguir a narrativa da religião judaico-cristã contribuía para referendar o catolicismo em detrimentos das demais práticas religiosas existentes no país. A narrativa oitocentista produzida de maneira mais abrangente e descritiva com o intuito de narrar os fatos históricos referentes a antiguidade realizada pelos historiadores do século XIX permitiu que os historiadores do IHGB que por sua vez escreviam e traduziam os compêndios escolares do ensino secundário, produzissem obras que narrassem as civilizações antigas a partir da formação do espaço geográfico de seu território, da história dos grandes personagens e das grandes guerras que chamavam atenção desses pensadores, que por sua vez imprimiam seu ponto de vista sobre o passado com a intensão de moldar o conhecimento da elite para que esta, por sua vez, obtivesse uma imagem de ideal a seguir, onde este ideal de civilização fosse ao encontro do ideal de projeto político pensado para o país pelo governo Imperial como poderemos ver no fragmento retirado do compêndio de Justiniano José da Rocha a seguir:

Chama-se historia o conhecimento do passado da humanidade; o sentido etymologico dessa palavra diz testemunha. Para assim nos constituirmos testemunhas do passado, temos três meios; a historia tem pois três fontes: tradição, monumentos, chronica. A tradição é a exposição confiada de pais a filhos, espalhada pelos membros da familia, ou tribu, ou nação, e que se perpetua nas sucessivas gerações. Chamam-se monumentos os testemunhos materiaes dos factos, quer houvessem sido construídos para glorifical-os, quer tivessem outro destino, como as minas das grandes cidades. E' chronica emfim a exposição secca e árida das occurrencias que se vão dando, confiada a uma escripta rudimentar, de que depois o narrador philosopho, o escritor reflectido, se apodera para recompor as épocas em que esses factos se deram, para escrever-lhes a historia. (ROCHA, 1860, p. I-II grifos nossos)

O fragmento acima escrito por Justiniano Jose da Rocha mostra uma concepção de história como mestre da vida que pode ser observada em outros historiadores do século XIX. Este conceito é abordado

por Reinhart Koselleck (2013) que apresenta o campo de experiência (presente) e o horizonte de expectativa (futuro) como categorias de conhecimento que ajudam a fundamentar a possibilidade de uma história que ajude a conduzir a humanidade.

Ao trabalhar em sua obra com o conceito de história como *magistra vitae* (mestre da vida) — conceito esse que tangencia a escrita da história nos compêndios escolares — Koselleck insere a história como um conjunto de fatos do passado, como dimensão existencial e, como concepção e conhecimento da vida.

Esse pensamento difundiu-se na escrita escolar brasileira como poderemos através do fragmento retirado do Compêndio de História Pátria de Dr. Américo Brasiliense (1876), em suas palavras o autor nos diz que:

Os povos, que desconhecem a sua historia, que ignoram o seu passado, não podem d'ahi tirar lições, que o guiem no futuro.

A historia, disse Cicero, é - *lestis lempum*, testemunha dos tempos, *lux t'Crilalis*, luz da verdade, *magistra vitae*: mestra da vida.

Houve nas passadas epochas uma celebre maximil, que ao historiador cumpria ter em vista e era- *deve-se respeito aos vivos, não se deve aos mortos se não a verdade*.

Depois veio outra expressada nesta frase- *parce scpultis*.

Com esta parece se queria dizer o contrario d'aquella: aos mortos não se devia a verdade, desde que era preciso poupal-os diante da historia.

Quanto a mim a,"verdadeira maxima, que ao historiador cumpre observar, é- que se deve respeito e na verdade aos vivos e aos mortos.

A justiça da historia assim o exige. -Ella te'm por missao, apreciando os factos na linguagem calma, desapaixonada. apresentar os vivos e os mortos taes quaes são, ou tais quaes foram. (BRASILIANSE, 1876, p. 06 grifos nossos)

Podemos perceber uma semelhança entre o pensamento de Brasiliense e de Reinhart Koselleck pois para ambos a velha tarefa mo-

ral da *Historie* é de, através de juízos, não só ensinar, mas também melhorar a sociedade vigente. Para Koselleck, a história deve ser aprendida em sua própria historicidade, constituindo-se como um objeto da reflexão teórica destinada a conhecer seus limites e consequências.

Se originalmente a submissão de uma História real a normas morais era coisa do historiador, como guardião filosófico, ao final do século XVIII, o ônus da prova para a moralidade foi transferido para a própria História por causa do Iluminismo, foi se fortalecendo decisivamente aquele campo que exigia do historiador um posicionamento enfático a favor da verdade, em especial pelo ensinamento moral da História.

Nesse caso, vemos que a escrita da história brasileira teria como base o modelo de escrita europeu, mas seria construída a partir de um movimento muito próprio ao caso brasileiro onde não se pretendia estabelecer uma oposição entre a antiga metrópole portuguesa e a nação brasileira. Na verdade, o que se pretendia para o Brasil era reafirmar a identificação com o modelo cultural europeu por parte da elite, o que ocasionalmente deixaria de fora os modelos culturais de negros e índios que viviam no país nesse período.

A memória que se pretendia deixar para as gerações posteriores registrada na escrita da história dos compêndios escolares traduzidos e produzidos no Brasil, era baseada na construção de um projeto de nação que estava sendo pensado no intuito de satisfazer os interesses do governo como podemos perceber no fragmento retirado do compendio de Galanti a seguir:

Como o Brazil por mais de três seculos foi colonia de Portugal, que para ca transplantou os seus usos e costumes, a sua legislação, as suas producções e o seu povo, carece-nos conveniente e até necessario fazer no pricipio deste trabalho um rápido esboço da historia da nossa antiga metropole, e dos nossos antepassados. Do outro lado, sendo o descobrimento do Brazil uma consequencia, embora casual, das viagens maritimas emprehen-

clidas por esses modernos argonautas, que foram os portugueses dos séculos XV e XVI, é indispensável apresentar um quadro, ainda que em miniatura, dessas mesmas viagens. **Cumprido, portanto, que a história deste nosso amável país seja precedida por dois capítulos que exponham, por assim dizer, a pre-história ou ante-história d'elle. O primeiro tratará de Portugal; o segundo, dos factos que levaram ao descobrimento da Terra de S. Cruz.** (GALANTI, 1986, introdução p.01 grifos nossos)

Podemos perceber, através do fragmento anterior, a influência da colônia portuguesa ao longo da história sobre o território brasileiro e como era fixado esse ideal de pertencimento a cultura do colonizador através da memorização e da literatura sobre as histórias das 'origens' do Brasil.

Levando em consideração os postulados direcionados à formação de uma conduta civilizada e moral dos alunos, podemos acrescentar que eles estavam condicionados ao método retórico de memorização, isto é, à atividade mnemônica, uma vez que, naquela época, as posturas pedagógicas de ensino-aprendizagem estavam muito distantes de ser fundamentadas dentro da perspectiva contemporânea de construção autônoma e reflexiva do sujeito em sua prática social.

Levando em consideração as nuances da formação do leitor e das etapas de escolarização da educação imperial, podemos inferir que os compêndios usados no ensino brasileiro eram objetos pedagógicos de formatação de uma memória coletiva – e por extensão nacional –, especificamente da classe dominante, correspondente às estratégias políticas do Estado e da Igreja.

Sobre a questão da escrita sobre o mundo antigo e as formas de interpretação desse conhecimento pelos pensadores oitocentistas, Temístocles Cezar (2004) nos fala que os grandes homens das letras no IHGB desempenham, então, uma função de destaque para que a empresa missionária tenha sucesso.

Nas palavras do autor: “a fama dos grandes homens, rompendo as trevas da antiguidade, tem chegado a nós com os documentos de seus méritos afinados pela história: ela assim premia a virtude muitas vezes perseguida, restituindo à veneração dos homens a memória daqueles que dela se fizeram dignos”. Ou seja, na concepção do autor a memória virtuosa a ser preparada para ser preservada pela elite é uma visão que faz referência a antiguidade a partir da criação do mundo pelo Deus Judaico-cristão.

Nesse caso, podemos dizer que o Historiador imprime sua visão de mundo na escolha dos heróis e civilizações a serem destacados e também marginalizados na escrita ou tradução/adaptação de seus compêndios. O que nos permite enxergar de forma mais clara que a seleção de conteúdos para fazer parte da escrita da história oitocentista feita pelo IHGB seja sobre o âmbito da história dita nacional ou sobre a história da antiguidade é intencional e tem a função de legitimar o interesse dessa elite letrada tanto no que diz respeito ao ideal galgado pela Igreja quanto no ideal de conduta proposto pelo Estado.

Nesse sentido, nossa narrativa se propôs a pensar sobre o papel da Igreja e do Estado na escrita da história escolar; através da difusão de ideias que ajudavam a perpetuar os interesses dessas instituições na formação do alunado brasileiro através do ensino de História Antiga o que nos levou a perceber que nenhuma dessas instituições era una, mas sim plural. Além disso, essas instituições dialogavam e divergiam entre si e umas com as outras em seus jogos de interesse que movimentaram o campo político, religioso, institucional e cultural de nosso país ao longo da história.

REFERENCIAS

BICALHO, Maria Fernanda. Por que nós, de língua portuguesa, sentimos saudades? António Manuel Hespanha e a História do Brasil, **Revista Brasileira de História**, vol. 39, núm. 81, pp. 237-241, 2019. Associação Nacional de História - ANPUH

BRASILIANSE, Dr, Américo. **Lições de História Pátria**. São Paulo: Tipografia da província, 1876.

CARDOSO, Eduardo Wright. Uma nação para ser vista: desvelando o tempo e o espaço nacionais por meio da cor local na historiografia oitocentista. **Topoi (rioj)**, Rio de Janeiro, v.16, n.31, p.491-514, julho/dezembro 2015.

CEZAR, Temístocles. Lições sobre a escrita da História, Historiografia e Nação do Brasil do século XIX. **Revista Diálogos DHI/UEM**, V. 8, N. 1, P. 11-29, 2004.

DURUY, Victor. **Compêndio de História Universal**. Traduzida pelo Conego Francisco Bernardino de Souza, professor do Imperial Colégio de Pedro II. 2 Ed. Rio de Janeiro. D. L. Garnier Editor, 1865

FARIAS JUNIOR, J.P.; GUIMARÃES, Selva. Manuais de ensino de História oitocentistas: reflexões sobre o cristianismo na história escolar no Império do Brasil. **Revista Cadernos de História da Educação**, v. 20, n. 03,2020.

GALANTI S. J., Padre Raphael M. **Compêndio de História do Brasil**. São Paulo: Typographia da indústria de São Paulo, 1896.

GALANTI S. J., Padre Raphael M. **Compêndio de História Universal**. São Paulo: Dutrat & Comp. 1907.

HESAPANHA, António Emanuel. **Antigo Regime nos trópicos? um debate sobre o modelo político do império colonial português**. IN: FRAGOSO, João e GOUVÊIA, Maria de Fatima. Na trama das redes:

política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

KOSELLECK, Reinhart (Org.). **O conceito de história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC/RJ, 2006, p. 41- 60 e 117-188.

LIMA, G. C. A construção do ideário de Brasil no século XIX: reflexões em torno das concepções de memória, civilização e identidade nacional. **Revista contraponto**, v. v. 8,n.2, p. 327-327, 2019.

LIMA, G. C. **Nós e os antigos: usos da literatura clássica no Brasil oitocentista**. In: Ana Livia Bomfim Vieira; Maria Aparecida de Oliveira Silva; José Petrúcio de Farias Junior. (Org.). Ensino e Pesquisa em História Antiga e Medieval: religião, política e poder. 1ed.Teresina: EDUFPI, 2019, v. 1, p. 43-59.

LIMA, G. C.; FARIAS JUNIOR, J. P. A escrita da História escolar no século XIX e o papel do IHGB no ideário de construção da identidade nacional. **Revista Vozes, Pretérito & Devir**, v. Vol. XII, p. 235-251, 2021.

LIMA, G. C.; FARIAS JUNIOR, J. P. **A democracia ateniense nos compêndios do século XIX: reflexões sobre a escrita da história antiga escolar**. IN: Carlos Eduardo C. Campos; Luis Filipe B. Assumpção. (org.). Caminhos da aprendizagem histórica: ensino de Pré-história e antiguidade. 1ed.Rio de Janeiro: Sobre Ontens/Ufms, 2021, v. 1, p. 150-158.

LIMA, G. C.; FARIAS JUNIOR, J. P. **Reflexões em torno da escrita da História brasileira nos manuais oitocentistas: análise sobre a produção circulação e recepção dos textos didáticos no século XIX**. In: Francisco Alcides Nascimento; Fábio Leonardo Castelo Branco Brito, Júlio

Eduardo de Sá Alvarenga. (Org.). *Caleidoscópio de Histórias: cultura, gênero, política e cidade..* 1ed.Teresina: EDUFPI, 2020, v. 1, p. 139-157.

LIMA, G. C.; FARIAS JUNIOR, J. P. **O ensino de história antiga no século XIX: reflexões sobre os compêndios didáticos de história oitocentistas como fonte histórica.** In: FARIAS JUNIOR, Jose Petrúcio de; LIMA, Gizeli da Conceição; CERQUEIRA, Maria Dalva Fontenele. (Org.). *História, educação e ensino no Brasil: entrelaçando saberes.* 01ed.Teresina: EDUFPI, 2019, v. 01, p. 89-111.

PAIVA, José Pedro. *A igreja e o poder.* Lisboa: **Círculo de Leitores**, vol. II, p. 135-185, 2000.

PARLEY. Pedro. **Compêndio de Universal Resumida.** Traduzida pelo Desembargador Lourenço Jose Ribeiro e adaptada para o ensino das escolas públicas da corte e município do Rio de Janeiro e Muitas Instituições do Império. Rio de Janeiro. 1869.

ROCHA, Justiniano Jose da. **Compêndio de história Universal: História Antiga.** V. 01. Rio de Janeiro. 1860.

SANTOS, Evandro dos. **O historiador entre a ciência e a política: um exame da ética historiográfica no Brasil do século XIX.** ANPUH-Rio de Janeiro, 2010.

SANTOS, Evandro dos. Entre antigos e modernos: escrita da história e lições morais no Brasil do século XIX. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 25, n. 47, p.253-278, julho 2018.

SILVA, Glaydson José da. Genealogia e História Antiga, Subjetividades antigas e modernas. São Paulo, **Annablume/CNPq**, 2008, pp. 47-58.

SIQUEIRA, Antônio Jorge de. **Os padres e a teologia da ilustração: Pernambuco 1817.** Recife: Ed Universitária da UFPE, 2009.

CAPÍTULO 6

DISCUSSÕES TEÓRICAS SOBRE A ANÁLISE DA AUTOBIOGRAFIA DE UM REVERENDO GAY

Pablo Vinicius Napoli ¹

¹ (UEM)

INTRODUÇÃO

Igrejas inclusivas, aqui compreendidas como igrejas que tem como público principal indivíduos LGBTQIA+, são um fenômeno recente no Brasil e que chamam a atenção em um país com uma moral majoritariamente católica, com alguns estudos produzidos sobre o tema. No entanto, as primeiras igrejas inclusivas foram fundadas nos EUA dos anos 1970, tendo uma história que ainda é pouco explorada pela bibliografia brasileira e que se objetivou analisar. Essa história passa, em grande parte, pela *Metropolitan Community Church*¹, igreja fundada em 1969 na cidade de *Los Angeles* e a principal igreja inclusiva do mundo.

Buscando historicizar os primeiros anos da instituição optou-se por utilizar como fonte o livro *The lord is my shepherd and he knows I'm gay*² (PERRY, 1994), uma autobiografia do fundador da MCC, reverendo Troy Perry. A escolha se deu por considerar que a fonte fornecia elementos para pensar de que modo a MCC se construiu como instituição religiosa legítima no cenário religioso americano dos anos 1970, o que levou a pesquisa a ter como objetivo observar em que medida a autobiografia era parte de uma narrativa que construía Perry como líder carismático, que com sua performance e história pessoal se construiu como fiador de toda uma comunidade.

Porém, os conceitos utilizados pela bibliografia não permitiam a operacionalização de tal análise, sendo necessário que se buscasse um outro panorama teórico, capaz de dar suporte a uma escrita histórica de acordo com os objetivos da pesquisa. Então, tendo em vista a metodologia própria da história e a necessária construção teórico-metodológica do objeto, o capítulo trata sobre o porquê do conceito

1 Deste ponto em diante as referências a igreja serão feitas pela sigla MCC

2 A versão analisada é uma edição comemorativa dos 25 anos de fundação da MCC, mas a publicação original se deu em 1972.

de ‘modernidade religiosa’ ser adequado para o tratamento teórico da fonte e como a autobiografia pode nos ajudar a entender melhor o contexto estudado.

A CONSTRUÇÃO TEÓRICA DO OBJETO ATRAVÉS DO CONCEITO DE MODERNIDADE RELIGIOSA

Tratando-se de uma pesquisa em história a fonte deve ser tratada metodologicamente como um documento, questionando sua transparência; assim como há a necessidade de uma construção do objeto, que passa por discussões teóricas, metodológicas, da natureza do material analisado etc. É claro que essa construção não se dá de forma aleatória, mas segue critérios dados pela própria observação dos materiais e do contexto estudado, sendo necessária uma convergência entre a construção teórica e metodológica do objeto, que se dá com base nos objetivos definidos para a pesquisa. Pensando na fonte analisada, na sua relação com o contexto estudado (Os EUA do final da década de 1960 e começo da década de 1970, mais especificamente a ‘cena gay’ de *Los Angeles* nesse período) e na relação da bibliografia com a MCC (notoriamente atrasada em relação a natureza do objeto estudado), optou-se por utilizar o conceito de modernidade religiosa da socióloga Danièle Hervieu-Léger (2000, 2008) como aporte teórico.

Essa opção se dá por entender que os conceitos utilizados pela bibliografia acabavam por não perceber a natureza do objeto, tratando-o de acordo com critérios pré-estabelecidos de análise que haviam sido construídos com base em religiões tradicionais, além da clara visão preconceituosa em relação aos membros da igreja, o que limitava a visão dos pesquisadores quanto aos questionamentos devidos, como o visto em Bauer (1976).

Adotar o conceito de modernidade religiosa permite que o desenvolvimento da pesquisa assuma com maior propriedade teóri-

ca as mudanças observadas no campo religioso, mais especificamente os grandes movimentos que ocorreram a partir dos anos 1960, com eventos como o movimento *New age* e a ascensão pentecostal. Com a perda de legitimidade dos antigos sistemas e instituições que produziam significado (que foram a base do modelo utilizado pela bibliografia); no caso dos EUA as denominações do protestantismo histórico ou *mainline* (MCKINNEY; ROOF, 1986); observou-se um movimento nas sociedades ocidentais que deu ênfase ao indivíduo como produtor próprio de significado, instituindo uma sociedade onde o pluralismo e a mudança são características essenciais, dando origem a uma multiplicação de pequenas comunidades e um ambiente onde a religião se torna uma escolha entre outras.

Observando esse processo, Hervieu-Léger (2000, 2008) questiona as definições tradicionais de religião. Esses modelos não dariam conta de analisar a complexidade e diversidade com que a religião se reinventa na modernidade, com uma infinidade de formas de crer e de pertencer não reguladas por nenhuma instituição. Então, a autora cria um panorama teórico, centrado no conceito de tradição ou linhagem do crer, que se recusa a ver a religião como resquício de uma tradição cada vez mais fraca, mas busca observar como as características da modernidade tornam possíveis novos tipos de comunidades religiosas emergirem, pregando novos modos de crer e pertencer. A partir desse entendimento, podemos começar a melhor questionar o objeto, a reformular as perguntas feitas pela bibliografia:

A questão básica aqui diz respeito aos fatores que em circunstâncias históricas específicas fazem com que tais características emergjam, se cristalizem e talvez se organizem na forma de religião. Uma vez aceito que a dimensão do crer, presente em toda atividade humana, pode assumir uma forma religiosa e ser um ingrediente essencial em fenômenos que podemos chamar de religiões, a questão realmente interessante diz respeito à transição

do virtual para o realmente religioso.³ (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 111, tradução nossa.)

Essa reconfiguração do crer em constante andamento nas sociedades modernas pode assumir modos que operam uma combinação de fatores religiosos com outros elementos sociais, como etnicidade. É argumento do presente artigo que essa combinação também pode se dar com a sexualidade, tida como um forte fator identitário. Isso se dá porque:

Transformada em um reservatório de signos e valores que não mais correspondem a formas nítidas de pertencimento e comportamento que obedecem a regras feitas por instituições religiosas, a religião (no sentido de religião tradicional) tornou-se uma matéria-prima simbólica, eminentemente maleável, que pode ser reprocessada de diferentes maneiras conforme exigido por quem a extraí. Assim, a religião pode ser incorporada a outras construções simbólicas⁴ (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 158, tradução nossa)

O que se poderia concluir é que, na modernidade, fatores identitários poderiam se juntar a fatores religiosos, dada sua disponibilidade, formando um tipo específico de religiosidade. Partindo dessa especificidade, valem as perguntas: há uma superposição entre fatores políticos, identitários, comunitários e religiosos? De que forma isso se opera? Como o identitário afeta o religioso e vice-versa? Temos, então, que a MCC já não é qualquer movimento religioso, ela tem um lugar que lhe é próprio dentro da fluidez da modernidade.

Nesse conjunto de questões vale considerar que a MCC, para além de fornecer uma identidade confessional e social adequada para seus membros, fornecia toda uma rede de sociabilidade, sendo parte

3 No original: The basic question here concerns the factors which in specific historical circumstances cause such features to emerge, to crystalize and perhaps to become organized in the form of a religion. Once it is accepted that the dimension of believing, which is presente in all human activity, can assume a religious form and be an essential ingrediente in phenomena we can term religions, the really interesting question concerns the transition of virtual into actual religious believing.

4 No original: Transformed into a reservoir of signs and values which no longer correspond to clear-cut forms of belonging and behaviour that comply with rules made by religious institutions, religion (in the meaning of traditional religion) has become a raw material of symbol, and eminently malleable, which can be reprocessed in diferente ways as required by those who extract it. Thus religion can be incorporated into others symbolic constructions.

ativa da comunidade gay e do movimento ativista, imputando suas aspirações, opiniões e modos de ação próprios. Aqui também cabe que a população gay não era apenas uma comunidade eletiva como os outros grupos comunitários foram se tornando, mas também uma comunidade segregada pela lei.

Acreditamos, então, que tenhamos um panorama teórico que compreende que a dinâmica religiosa produzida nos anos 60/70 nos EUA não pode ser considerada com base nas análises denominacionais do começo do século, mas que reconhece que: “A transformação moderna do campo religioso é em si mesma nova”⁵ (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 69, tradução nossa). Com essa compreensão pode-se começar a entender a situação em que a MCC estava envolta e a perceber como um produto próprio das dinâmicas (dos novos problemas e das novas soluções) do contexto moderno e agitado dos anos finais da década de 1960. Com isso, nos desprendemos do senso comum que marcava a bibliografia; por exemplo, a fixação na divisão moral e política conforme delineada em *American mainline religion* (MCKINNEY; ROOF, 1986), que fez toda a bibliografia se perguntar por que um grupo gay se tornaria religioso sem realmente questionar as afirmações que norteavam esse questionamento (WILCOX, 2001); para nos aprofundar no processo que torna a MCC o que ela foi nos anos 70, para historicizá-la.

No processo de formação da MCC, por exemplo, fica claro o problema que era para a igreja gerir as diferentes formas de pensamento e de identificação coletiva, de forma a dar uma unidade, ao menos ilusória, para o conjunto de membros:

Compreende-se, assim, que a trajetória individual não se diversifica ao infinito, mas pertence a lógicas que correspondem a diferentes combinações possíveis das dimensões da identidade religiosa, combinações que traçam, no próprio seio de cada tradição, uma constelação de identidades religiosas possíveis. Dentro de

⁵ No original: *Modernity's transformation of the field of religion is in itself new.*

uma mesma tradição, essa diversidade pode dar lugar a muitos conflitos (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 74)

Ou seja, dentro da MCC, havia indivíduos que se identificavam com diferentes elementos da instituição e que construíam sua própria identidade confessional com base nesses recursos. Essas diferentes formas de identificação poderiam entrar em conflito com determinadas decisões, dependendo do modo como ativavam um ou outro elemento da igreja. Isso é visto amplamente ao ler as duas autobiografias do reverendo, o material publicado pela instituição ou a bibliografia. Na autobiografia, quando decide tomar uma postura militante, o reverendo escreve: “Nem todos os membros da minha igreja se sentiram como eu, que tínhamos que tomar uma postura militante não violenta contra o tipo de brutalidade desumanizadora e assédio que estávamos contra”⁶ (PERRY, 1994, p. 170, tradução nossa). Ainda em outro trecho:

Havia aqueles que trabalharam duro na igreja, mas que queriam que fossemos com cautela, que tivéssemos uma postura conservadora em relação a qualquer reforma social. Eles sentiam, com toda a honestidade, que ação política, demonstração, jejum e marchas eram prematuras. Eu não concordei com eles; ainda não concordo.⁷ (PERRY, 1994, p. 205, tradução nossa)

Há também o fato de que a MCC tinha de gerenciar uma igreja de convertidos, o que traz novas questões. Por exemplo, como a adesão a MCC ajudava os gays a descobrirem a si mesmos no ambiente caótico em que viviam? Hervieu-Léger argumenta isso com relação aos muçulmanos na França: “Tornar-se muçulmano é conquistar autoestima e, ao mesmo tempo, adquirir uma identidade socialmente reconhecida. Essa integração religiosa de si mesmo se realiza de maneira diversa conforme as situações sociais” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.

6 No original: Not all members of my church felt as I did, that we had to take a militant, nonviolent stand against the kind of dehumanizing brutality and harassment we were up against

7 There were those who worked very hard in the church, but who wanted us all to go slow, to take a very conservative posture in our approach to any social reforms. They felt, in all honesty, that political action, demonstrations, fasts, and marches were premature. I didn't agree with them; I still don't

116). Textos como *Coming out as a sacrament* (WEST, 2016) evidenciam que há uma ligação entre o argumentado pela autora e a MCC. Também fica posto que a conversão assume determinada faceta dependendo da posição social do indivíduo em relação ao corpo social. Embora a associação, tão comentada, entre modos de culto emocionais e classes excluídas socialmente mereça ser mais bem analisada, é o caso de se perceber como, no percurso individual marcado pelas escolhas e decisões pessoais, há uma série de determinantes sociais que estariam em jogo nos membros da MCC.

O LUGAR DA AUTOBIOGRAFIA

Partindo das configurações contextuais que envolviam a MCC, há de se considerar que a narrativa autobiográfica entra na construção de comunidade religiosa e aparece, ao menos como é narrada pela MCC, como fiadora da comunidade. Fornecendo uma experiência pessoal original, Perry, em seu papel de líder carismático, pôde: “Contribuir, em virtude unicamente de sua aura, para a evolução da rede espiritual que funciona em regime de validação mútua, rumo a um regime mais estruturado de validação comunitária do crer partilhado” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 165). Isso é claro na autobiografia. O que faz passar as diferentes etapas; desde o silenciamento até a criação de uma instituição; é a experiência emocional de pertencimento a uma comunidade que tem como garantia a experiência pessoal e a performance de Perry.

Nesse processo transitório, o fundador da MCC aparece como arquiteto de um regime de gestão da verdade de forma a homogeneizar as diferenças de seus membros e construir um novo panorama; fortemente baseado no conflito com a tradição anterior; que englobe sua mensagem profética acerca da possibilidade do gay cristão. Segundo o próprio Perry: “Eu senti que o alcance da igreja era tal que

acomodaria a todos. E acomoda!”⁸ (PERRY, 1994, p. 205, tradução nossa). No entanto, esse processo de gestão da diferença não poderia deixar de ser conflituoso, como demonstram as diversas discussões internas e externas, além do cisma relatado na segunda autobiografia.⁹ Seria seu papel:

Gerir a dissociação crescente entre os dois imperativos contraditórios. O primeiro imperativo é o de alimentar um consenso teológico e ético mínimo, capaz de absorver e enquadrar, sem rompê-las, as diversas trajetórias cada vez mais individualizadas da identificação com a crença. O segundo imperativo é o de manter, ao mesmo tempo, um modelo suficientemente forte da verdade partilhada para evitar ser completamente invadido pelo movimento ofensivo dos pequenos mecanismos comunitários prontos a oferecer a fiéis perturbados pela ausência ou a perda de referências coletivas a segurança de um ‘código de verdade’ pronto para ser utilizado (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 116)

Então, de que forma Perry se legitima como fiador desse regime de gestão da verdade? Aqui entra a necessidade do acompanhamento teórico de uma ‘sociologia do protesto religioso’ com sua fonte nas dinâmicas pertencentes ao profeta e ao carisma, principalmente sua ação como transformador social. Poderíamos operacionalizar a figura e autoconstrução de Perry como uma narrativa profética nos termos de Weber ou Bourdieu, ou, mais especificamente, utilizar a literatura sobre a sociabilidade pentecostal construída com base nas tipologias weberianas.

O profeta seria uma força de oposição ao sacerdote, tido como gestor da economia de bens simbólicos. Enquanto o sacerdote tem sua legitimidade pelo carisma institucional estabilizado, o profeta tem sua força no carisma pessoal e na mensagem de revelação, que interessa a determinados grupos. Essa mensagem pode ser uma nova leitura do ritual sacerdotal; uma mensagem nova ou mesmo uma releitura

⁸ No original: I felt that the spectrum of the church’s outreach was such that it would accommodate all. It does!.

⁹ PERRY, T.; SWICEGOOD, T. L. P. **Don’t be afraid anymore**: the story of Reverend Troy Perry and the Metropolitan Community Churches. New York: St martin press, 1990

da mensagem inicial dada pela igreja; o que importa são as dinâmicas que vão se construindo, normalmente em tempos conturbados, entre os diferentes atores e posições sociais. De forma geral, o que se observa é que o profeta traz com sua revelação e carisma pessoal; embora, na análise de Bourdieu a ilusão da subjetividade dê lugar a determinantes sociais; uma mudança para o 'cenário' religioso, que pode dar origem a uma nova tradição com a rotinização do carisma profético, a uma adequação da profecia a instituição ou mesmo ao conflito direto entre as duas dinâmicas. (BOURDIEU, 2007)

Com base nesses escritos clássicos e a evolução do protestantismo (principalmente o pentecostalismo) na modernidade, autores como Robbins (2009) e Campos (2012, 2013) se indagaram sobre como essa dinâmica é posta em ação tendo em vista as mudanças no cenário religioso, como a ascensão do próprio pentecostalismo, o uso de recursos midiáticos, as discussões morais, a multiplicação e rápida expansão de diversas novas igrejas, etc. Acredito que, embora seja construída tendo outro panorama em mente, a literatura sobre a liderança carismática pentecostal pode nos fornecer elementos de discussão importantes e nos ajudar a perceber como Perry se constrói como tal.

Observando que os conceitos não são auto evidentes e precisam ser operacionalizados, Robbins (2009) nos dá uma definição de pentecostalismo que se atenta mais para sua performatividade ritual e emocional do que seu conteúdo em si. Com isso se quer dizer que, tendo em vista o objetivo da pesquisa, se entende o termo 'pentecostalismo' como um modo de sociabilidade religiosa, uma experiência ritual marcada fortemente pela emoção e pelo sentimento de comunidade. Então, não se busca descobrir em qual medida a MCC seria uma igreja pentecostal ou conservadora segundo a definição corrente na sociologia americana (MCKINNEY; ROOF, 1986), mas em que medida esse modo de experiência emocional estava presente na MCC e qual

a sua influência no molde da organização. Trechos da bibliografia, da autobiografia e outras produções permitem argumentar que essa experiência emocional coletiva estava presente de alguma forma nos primeiros anos da MCC e moldavam alguns de seus aspectos principais.

Nessa perspectiva, Campos (2012, 2013) nos ajuda a entender melhor a dinâmica presente nas igrejas que fazem uso dessa experiência. Ela entende que nesse tipo de culto, há uma ‘circulação do carisma’ entre o líder carismático e os crentes. Com isso é possível que o líder carismático se construa como ‘celebridade de fé’, que tem o carisma gerado do compartilhamento e transmissão do carisma coletivo, tanto para pastores menores, tanto para membros da congregação, se tornando nós de redes institucionais e gatilhos de rituais. Em um culto de comemoração especial, Perry relata: “Eu me sinto cheio de energia e eu amo tanto essas pessoas. Eu respondo a elas, assim como elas respondem a mim. Nós carregamos a bateria um do outro e damos um ao outro energia e coragem para continuar”¹⁰ (PERRY, 1994, p. 223, tradução nossa). O carisma aparece, então, enquanto performativo, ou seja, dependendo de uma agenda coletiva de interações. Além do trecho citado acima, nota-se com clareza momentos em que essa dinâmica entra em jogo, fazendo com que Perry e o compartilhamento de sua experiência pessoal ou sua performatividade como pregador se tornassem o fio condutor da reunião dos membros. Na primeira reunião do grupo que se tornaria a MCC, na sua sala de estar, Perry relata: “Eu sabia que Deus estava naquele lugar. Eu orei novamente, e quando eu levantei a cabeça e disse, ‘Nós vamos ter uma comunhão aberta’, não havia uma pessoa sem chorar no lugar”¹¹(PERRY, 1994, p. 137, tradução nossa). Ainda nesse mesmo dia:

Nós todos sentamos e dizemos que sentimos o espírito do senhor. Um jovem veio a mim e disse, ‘Oh, Troy, Deus estava aqui

10 No original: I feel so full of energy, and I love these people so much. I respond to them, as they do to me. We charge each other's batteries, and give each other energy and the strength and courage to go on

11 No original: I knew that God was in the place. I prayed again, and when I looked up and said, ‘We’re going to have open communion’, there wasn’t a dry eye in the place.

essa manhã! Eu não estive em uma igreja em oito anos. E mesmo quando eu deixei a igreja, a que eu estava, eu nunca senti nada como eu senti essa manhã, nessa sala de estar.¹² (PERRY, 1994, p. 138, tradução nossa)

Hervieu-Léger (2008) também argumenta sobre a validação carismática, demonstrando que esse tipo de sociabilidade religiosa tem uma relação benéfica com a modernidade religiosa. Além disso, a construção de autobiografias para pastores não era algo incomum no meio pentecostal, na realidade, era quase uma exigência. Alves e Costa (2018) chegam a sugerir uma ‘máquina narrativa’, no sentido de uma estrutura padrão que as biografias dos líderes religiosos seguem. Entre elementos dessa estrutura padrão estão a presença do espírito santo desde o início dos conflitos, visões de predestinação, acontecimento marcador do contato direto com o espírito santo e reconhecimento da missão, começo da pregação, obstáculo e ‘cura’. Todos os elementos claramente presentes na autobiografia de Perry.

Com isso se define melhor em que medida se busca analisar a figura de Perry e sua autobiografia. Seria difícil argumentar que a igreja criada por Perry fosse uma igreja pentecostal, mas parece ser um consenso; mesmo entre a bibliografia ou a literatura da MCC nos primeiros anos¹³; que havia elementos dessa corrente que influenciavam a construção comunitária e institucional da MCC. Compreender em que medida Perry utilizou esses recursos nos ajuda a compreender melhor como ele se construiu como fiador da comunidade, conforme o panorama teórico elaborado com base em Hervieu-Léger (2000, 2008).

12 No original: We all sat around and said we had felt the spirit of the Lord. One young man came up to me, and said, “Oh, Troy, God was here this morning! I haven’t been in a church in eight years. And even when I left the church, the one I’d been in, I never felt anything like I felt here this morning, in this living room

13 No livro *Our tribe*, de Nancy Wilson, aparecem referências claras a esse tipo de sociabilidade, assim como nas duas autobiografias. WILSON, N. *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*. [S. l.]: Harpercollins, 1995.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos que com a discussão apresentada e o conceito de ‘modernidade religiosa’ será possível construir uma argumentação histórica com uma base teórica mais coerente, que em lugar de usar termos homogeneizadores como ‘subcultura’ e questionar o caráter religioso das reuniões promovidas (ENROTH; JAMISON, 1974), reconhece a legitimidade do grupo e tenta observar como se dão as relações entre sexualidade, religião e política, buscando observar como essas categorias se reconfiguram na construção que Perry tem de si e da instituição que funda. Pensa-se no estudo como uma reflexão histórica sobre como a MCC, um entre muitos novos movimentos presentes na sociedade da época, principalmente nos anos 60, gerou uma nova dinâmica para a produção de significado através da religião.

BIBLIOGRAFIA:

ALVES, D.; COSTA, F. Introdução as gestas pentecostais: Análise estrutural de uma

narrativa autobiográfica. **Ciências sociais e religião**, Porto Alegre, ano 20, n. 29, p. 232-

243, 2018. Disponível em:

<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/12330>. Acesso em: 26 set. 2021.

BARROZO, V. B. F. **Modernidade religiosa**: Memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. São Paulo: Fonte editorial, 2014.

BAUER, P. F. The homosexual subculture at worship: A participant observation study. **Pastoral Psychology**, v. 25, n. 2, p. 115-127, 1976.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAMPOS, R. B. C. O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39654>. Acesso em: 2 ago. 2022.

CAMPOS, R. B. C; JUNIOR, C. M. As formas elementares da liderança carismática: O verbo e a imagética na circulação do carisma pentecostal. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 249-276, 2013. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/mana/a/qrPbgFNdnzJJNJhdyLBhgZh/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 26 set. 2021.

CERTEAU, M. de. **A escrita da história**. 3. ed. [S. l.]: Forense, 2002.

COLEMAN, S. Transgressing the self: Making charismatic saints. **Critical Inquiry**,

Chicago, v. 35, n. 3, p. 417-439, 2009. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/598817?journalCode=ci>. Acesso em: 26 set. 2021.

ENROTH, R. M; JAMISON, G. E. **The gay church**. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

HERVIEU-LÉGER, D. **Religion as a chain of memory**. New Brunswick: Polity press, 2000.

_____. **O peregrino e o convertido: A religião em movimento**. 2 ed. Petrópolis: Editora vozes, 2008.

MCKINNEY, W; ROOF, W.C. **American Mainline Religion: Its Changing Shape and**

Future. [S. l.]: Rutgers University Press, 1986.

PERRY, T. D. **The Lord is my shepherd and he knows I'm gay**. 4. ed. Los Angeles: Universal fellowship press, 1994.

ROBBINS, J. Pentecostal networks and the spirit of globalization: On the social

productivity of ritual forms. **Social analysis**, [s. l.], v. 53, n. 1, p. 55-66, 2009. Disponível em: <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/social-analysis/53/1/sa530104.xml>. Acesso em: 26 set. 2021.

WEST, M. Coming out as a sacrament. [S. l.], 2016. Disponível em: <https://mccchurch.org/files/2016/08/ComingOutSacrament.pdf>

WILCOX, M. Of Markets and Missions: The Early History of the Universal Fellowship of

Metropolitan Community Churches. **Religion and American Culture: A Journal of Interpretation**, Indianapolis, v. 11, n. 1, p. 83-108, 2001. doi:10.1525/rac.2001.11.1.83. Acesso em: 09 set. 2021.

CAPÍTULO 7

“RAPAZIADA CINECLUBE”: JUVENTUDE, CATOLICISMO E CINECLUBISMO EM TERESINA, PIAUÍ, BRASIL (1979-1984)¹

João Vitor de Carvalho Melo² (UFPI)
Fábio Leonardo Castelo Branco Brito³ (UFPI)

¹ Artigo desenvolvido a partir do projeto de pesquisa intitulado “Rapaziada Cineclube”: Juventude, Catolicismo E Cineclubismo Em Teresina (1962-1984), realizado sob orientação do Prof.^o Dr. Fábio Leonardo Castelo Branco Brito e com apoio de bolsa de iniciação científica concedida pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), vinculada à Universidade Federal do Piauí (UFPI), Campus Universitário Ministro Petrônio Portella.

² (UFPI)

³ (UFPI)

INTRODUÇÃO

Entre os anos 1930 e 1950, duas encíclicas papais estabeleceram novas bases para as relações entre a Igreja Católica e diferentes setores da sociedade, especificamente ligadas aos veículos comunicacionais que emergiam e se popularizavam, dispositivos pelos quais aquela instituição religiosa compreendia poder formatar instrumentos de propagação da fé e dos valores cristãos. Tratavam-se, naquele momento, da encíclica *Vigilanti Cura*, escrita e publicada em 1936 pelo Papa Pio XI, e *Miranda Prorsus*, escrita e publicada em 1957, pelo Papa Pio XII, seu sucessor. Enquanto a primeira tinha por objetivo alertar a sociedade dos perigos que os novos meios de comunicação representavam para a conservação da fé, a segunda se propunha a constituir formas de utilizar os mesmos meios, notadamente o rádio, a TV e o cinema, a favor de seus próprios interesses. A partir dessas duas orientações eclesiais se constituiria, por meio da Organização Católica Internacional de Cinema (OCIC), um conjunto de missões no sentido de fomentar, em diferentes espaços do mundo, a criação de cineclubes, onde se procederia a exibição e discussão de filmes capazes de fundamentar os valores que o catolicismo desejava consolidar. Teresina, capital do estado do Piauí, também seria espaço no qual o cineclubismo se estabeleceria, através da iniciativa dos padres italianos que administravam o Colégio São Francisco de Sales.

No Cine Clube Teresinense (CCT), nome dado à entidade cineclubista, configurar-se-iam um conjunto de práticas cinematográficas, norteadas pelas orientações pontifícias e pela subjetividade dos sócios da entidade. Desse modo, este trabalho tem por objetivo principal investigar as experiências de produção fílmica e as vivências interpessoais e subjetivas de uma parcela da juventude teresinense que circundava, entre o final da década de 1970 e o início dos anos 1980, em torno

do Cine Clube Teresinense, realizando, de forma específica, o resgate da trajetória e dos principais projetos dessa entidade fílmica. Para sua construção, a pesquisa norteou-se pelas dissertações de Silva (2018) e de Rocha (2011), por entrevistas realizadas com membros egressos do CCT, além do estudo do material hemerográfico produzidos pelos cineclubistas e sobre eles, presentes nos jornais *O Dia* e no suplemento *O Estado Interessante*, obtidos através de pesquisa arquivística.

CINE CLUBE TERESINENSE: TRAJETÓRIA, DIRETRIZES E PROJETOS EXTERNOS

Historicamente, o ambiente que possibilita a criação do Cine Clube Teresinense remete à entrega da administração do Colégio São Francisco de Sales aos cuidados da Companhia de Jesus. A instituição, fundada em 1906 como Colégio e Seminário Diocesano, funcionou sob administração bispal por mais de cinquenta anos, sendo transferida por decreto arquidiocesano, em 1960, aos cuidados da ordem religiosa dos jesuítas de Salvador. Formada pelos padres Carlos Bresciani, Moisés Fumagalli, Luciano Ciman e Luis Óboe, a delegação de sacerdotes que chega com o projeto de reestruturar o caráter pedagógico e funcional do Colégio Diocesano empreende uma série de reformas na estrutura do colégio que iam desde a priorização da participação dos pais no processo de formação dos educandos, parte fundamental dos modelos de evangelização ultramontana¹ (ARAÚJO, 2020), passando por investimentos técnicos e instrumentais, criação de laboratórios, oferecimento de momentos de lazer, incentivo às práticas esportivas e chegando, por fim, ao contato com a arte em todas as suas diversas formas (SILVA, 2018, p. 47). Desse modo, através do mosaico de renovação composto pela conjuntura de investimentos de natureza técnica

¹ Segundo Bastide (1985), o ultramontanismo representa um movimento que no Brasil condensa em suas premissas o retorno à autoridade romana e a busca do episcopado brasileiro pelo domínio, a partir do século XIX, das instituições, da doutrina, da fé e da educação do clero e das parcelas laicas da população (BASTIDE, 1985, p. 50 apud ARAÚJO, 2020, p. 14).

e educacional do colégio, é possível flagrar os pilares sobre os quais se erigem a futura atividade cineclubista.

Embebido por uma atmosfera renovadora, os docentes da instituição empreendem a utilização de novos métodos de ensino e de aprendizagem, a exemplo do uso de filmes no decurso das aulas de francês ministradas pela professora Maria Cecília da Costa Araújo, já no ano de 1961 (SILVA, 2018, p. 49). De acordo com Silva (2018), as análises e os debates em torno das películas apresentadas pela professora suscitaram o interesse quase holístico dos alunos, despertando a “curiosidade de aprender mais sobre esta arte” (SILVA, 2018, p. 50). Assim, o grêmio estudantil Dom Avelar, atendendo aos anseios de seus membros, sugeriu que a direção do Colégio São Francisco de Sales ofertasse um curso sobre a prática cinematográfica, que permitisse o encontro maior entre a juventude estudantil e os processos de confecção de uma película, além de possibilitar a constituição de um espaço de diálogo e debate sobre o universo do cinema. A proposta, que contou com apoio de considerável parte do alunato, foi aceita e se iniciou sob orientação do Pe. Moisés Fumagalli, vice-diretor do Diocesano à época e figura central do CCT em seus primeiros passos. O projeto, que recebera o nome de *Curso de Orientação Cinematográfica* (SILVA, 2018, p. 50), dividia seu conteúdo em quatro momentos, sendo, respectivamente, o primeiro intitulado *Como se faz um filme*, seguido por *Gramática cinematográfica*, *História do cinema* enquanto terceira parte e, por fim, *Crítica de cinema*, reunidos em uma apostila entregue a cada cursista (SILVA, 2018, p. 50).

Repleto de jovens e de interesses pela sétima arte, o curso resultou, em fins do ano de 1962, na criação Cine Clube Teresinense, um espaço voltado para a reprodução, a discussão e a produção de películas, conduzido pelo Pe. Moisés Fumagalli e, posteriormente, pelo diretor do colégio, Pe. Carlos Bresciani. Lavrada em cartório em

15/09/1962, o CCT nasce como instituição jurídica de utilidade pública, em concordância com as leis municipais nº 903, de 19/02/1963, e a lei estadual nº 2416, de 06/04/1963 (SILVA, 2018, p. 52-53), conforme previsto em seu estatuto, funcionando no interior do espaço do Colégio Diocesano. A partir de sua fundação, o Cine Clube Teresinense se consolidaria como um dos mais importantes meios de propagação e de criação de cinema na capital do Piauí, congregando o compartilhamento do conhecimento da cinematografia e o florescimento de sociabilidades e de subjetividades entre seus integrantes durante seus 28 anos de existência. Ao longo de sua história, o clube promoveu, para além da oferta de cursos e oficinas anuais sobre o manejo dos aparelhos de gravação e as noções gerais da lide cinemática, atividades voltadas para a comunidade teresinense como a realização de projeções em bairros periféricos e em cidades vizinhas e a produção de conteúdo para a circulação em outros meios de comunicação locais, a exemplo da coluna *Comentando Cinema*, operante durante a década de 1960 no jornal *O Dia*, e de programas que iam ao ar na grade dominical de estações de rádios, a exemplo do *Tribuna Cinematográfica*, da Rádio Pioneira (SILVA, 2018).

No que se refere ao seu funcionamento, o as diretrizes estatutárias do CCT estabelecem suas atribuições como sendo:

A) Analisar estética, filosófica, espiritual e eticamente a produção cinematográfica antiga e moderna à luz dos princípios da Filosofia e Teologia Católicas. B) Estudar objetivamente os diversos aspectos da cinematografia, tais como: teoria e técnica do filme, estética e gramática cinematográfica, ética e história do Cinema. C) Defender o Cinema como Arte de manifestação cultural. D) Aplicar o Cinema como Arma de cultura e educação popular, como força plasmadora de opinião pública e costumes populares. (SILVA, 2018, p. 64)

Essas diretrizes comungavam com a tentativa religiosa de postular a missão e os deveres de um bom cinema, propostos pela Cúria Romana através das encíclicas *Vigilanti Cura* (1936) e *Miranda*

Prorsus (1957), ferramentas de sistematização do pensamento católico sobre o cinema na primeira metade do século XX e de exortação do clero e da sociedade civil para o despertar de projetos que “purificassem” os meios de comunicação em massa. Dessas cartas derivam, dentre muitas ações, o elogio e o apoio a entidades leigas de censura, a exemplo da Legião da Decência americana, que se mundializa e acaba chegando em Teresina², e os esforços institucionais da Igreja para promover a criação de cineclubes voltados à constituição de uma cultura cinematográfica pigmentada pela doutrina cristã que se direcionava, especialmente, para a juventude. A ideologia acerca da natureza do cinema propagada pelo CCT era o de que o cinema correspondia a uma arte: durável³ e repleta de significados e sentidos, fundamental na formação reta dos homens. “Educar pelo cinema”, portanto, representaria uma *tática* (CERTEAU, 1998 apud ANJOS, 2019, p. 89-90) através da qual os sacerdotes católicos inculcariam as práticas do bem viver cristão nas parcelas jovens da sociedade, fase da vida onde “[...] o senso moral está em formação, [é] quando se desenvolvem as noções e os sentimentos de justiça e de retidão, dos deveres e das obrigações, do ideal da vida [...]” (IGREJA CATÓLICA, 1936).

Para alguns dos integrantes, o período que compunham as fileiras de sócios do CCT a possibilidade de encontrar e manejar as máquinas de cinema favoreceu não somente a utilização deles no interior da atividade fílmica de um clube de cinema, mas, até mesmo, como eventual ferramenta de trabalho. Nesse sentido, João Batista Linhares (2021), ingresso no CCT no início dos anos 1980, ratifica essa carac-

2 Na edição de 29/06/1947 do Jornal do Comércio apresenta-se uma notícia que informa sobre uma reunião, ocorrida no dia 11 do corrente mês, entre o Comitê Central da Legião da Decência e o então bispo de Teresina, Dom Severino Vieira de Melo, no Centro Cultural Católico. Dentre as pautas do encontro estavam a preocupação com o cinema e com o levantamento do “nível de cultura artística da mocidade” e a proposta do estabelecimento de sessões de conferência a serem realizadas pelos membros da Legião e por componentes do clero e do meio social local. No fim da reunião, ficou acertado que os encontros ocorreriam nas segundas quintas-feiras de cada mês, às dezesseis horas, no Centro Cultural Católico.

3 Associa-se, aqui, a noção de durabilidade com o conceito de *perfecto* e *afecto*, proposto pelo filósofo francês Gilles Deleuze e pelo psicanalista Félix Guattari para indicar “um conjunto de sensações e percepções que vai além daquele que a sente” (DELEUZE; GUATTARI, 1992).

terística ao relatar que os conhecimentos adquiridos nos cursos que participara permitiram a ele trabalhar, ainda que de forma informal, nos registros de eventos e festas que ocorriam em Teresina. Grosso modo, a contribuição do CCT para a construção e amadurecimento de seus participantes era inegável, especialmente se for levado em conta que muitos dos ingressantes, adentrando ainda antes da adolescência, cresciam e passavam sua primeira juventude cercado pelo ambiente destas luzes de cinema. Desse modo, o CCT fora ferramenta importante para cristalizar um modelo singular de cinema no seio da juventude piauiense, parcela que por quase três décadas fora ao caudal dos sócios do clube católico.

A trajetória do Cine Clube Teresinense, no entanto, demonstra que os jovens que se associavam à instituição não podiam ser dimensionados de forma única e pura, pois, ainda que se estabelecessem em um ambiente dominado pelas práticas e visões católicas acerca do mundo e da sociedade, levavam para o interior do Diocesano a efervescência de uma sociedade que estava em constante mudança e que os interpelava a todo momento por serem eles, também, componentes dela. Conforma-se, portanto, o Cine Clube Teresinense enquanto ponto de convergência de diversas culturas juvenis, tanto ligadas à Igreja quanto a espaços leigos e, em alguns casos, até a circuitos que abrigam sujeitos com valores e atitudes heterodoxas em relação à Doutrina cristã (SILVA, 2018; ROCHA, 2011). Exemplo disso é a relação de alguns cineclubistas com membros das posteriores gerações cinematográficas piauienses, a saber a *Geração Torquato Neto* e a *Geração Mel de Abelha*, interlocutoras e tributárias, em alguns aspectos, dos aportes instrumentais legados pelos cursos e pelos equipamentos do Cine Clube Teresinense. Ao passo que os torquateanos, que deram o nome de *Rapaziada Cineclube* aos adeptos ao clube de cinema, realizavam visitas infrequentes ao CCT e interpelassem os seus sócios muito mais

fora dos muros do Diocesano do que em seu interior, o coletivo *Mel de Abelha* não somente foi batizado dentro do clube de cinema como seus integrantes mantiveram relações duradouras com os diretores da casa e editaram alguns de seus filmes dentro desse espaço católico.

O movimento cineclubista, desse modo, foi peça fundamental para o despertar de uma nova visão sobre o cinema entre os sujeitos que ele alcançava: um exemplo seria a entrevista concedida à Rosa Edite Rocha, quando da construção de sua dissertação, defendida em 2011, por um ex-integrante, afirmando que:

O cineclube foi importante pra todos nós que sonhávamos com a arte de fazer filme e ainda por conta dessa formação que o Cineclube nos proporcionava na época. Era simples, mas muito importante para nós que não tínhamos contato com produção cinematográfica. Lá, nós ficamos sabendo que cinema não se faz de qualquer jeito, entendemos o que era plano, contra-plano, quando e como usar cada um desses vários planos (SALES, 2010, [meio digital] apud ROCHA, 2011, p. 102).

Desse modo, o CCT fora ferramenta importante para cristalizar um modelo singular de cinema no seio da juventude piauiense, parcela que por quase três décadas fora ao caudal dos sócios do clube católico. O ensino dos elementos técnicos da construção de uma película ofertou a instrumentalização das vontades de imagem que muitos jovens teresinenses, solitários ou congregados em coletivos de produção cinematográfica, geraram a partir do contato com as salas de projeção locais. A presença desses outros grupos favoreceu a continuação das atividades do CCT, bem como serviu de alavanca para novos capítulos do cinema piauiense. Cada qual a seu modo, estes novos sujeitos, herdeiros das potencialidades que o cineclubista permitia surgir, abraçaram o ideal artístico do cinema e os utilizaram como arma de expressão e invenção de mundos.

CINECLUBISTAS E EXPERIÊNCIAS JUVENIS NA LIDE FÍLMICA

Segundo conta João Batista Linhares (2021), membro do Cine Clube Teresinense no início da década de 1980, as produções realizadas pelos cineclubistas ingressantes, notadamente aquelas que derivavam dos cursos introdutórios ofertados pelo CCT, eram produto de um trabalho em grupo, nos quais os alunos tinham autonomia para escolher o tema da película e para editá-la. Esse diálogo entre sujeitos vários no interior do espaço do clube favorecia a troca de subjetividades entre os sócios, além de localizá-los enquanto contemporâneos e conterrâneos de uma cidade que mudava dia após dia. Acerca da vivência do curso, Linhares (2021) recorda o nome de seu professor, José Sebastião Ramalho, advogado e fotógrafo pernambucano, a quem considerava um “provocador” das relações dos alunos com a tecnologia e o material audiovisual, e afirma que o percurso dentro do CCT suscitava grande integração entre os participantes, pois o trabalho era realizado em equipes que contavam com quatro a seis integrantes, dependendo do número de matriculados – que giravam em torno de trinta a quarenta pessoas. As equipes, por sua vez, eram bastante heterogêneas tanto em relação uma com a outra, quanto no interior de sua composição: era possível encontrar congregados no espaço do CCT pessoas simples da capital, bem como médicos, advogados e membros da elite teresinense.

Sobre a cultura fílmica trazida para os debates e discussões, Linhares (2021) salienta que os filmes “clássicos” e mais antigos, apresentando-se, especialmente, em formato de 16 milímetros, eram os principais componentes das sessões do Cine Clube Teresinense por, dentre outros fatores, já apresentarem seus respectivos direitos autorais liberados. Nota-se, ademais, que esse estilo de produção também

era preferido das embaixadas que faziam parceria com clube de cinema piauiense, principal forma de obtenção de material para análise. Sobre os filmes que pertenciam ao CCT, Linhares (2021) aponta que eram obtidos majoritariamente através de permutas e empréstimos, relatando que:

[...] Eu me lembro que a gente tinha um ou dois filmes lá que eram de propriedade nossa mesmo, mais nada, e o resto era tudo [...] filme que as embaixadas liberavam ou que, de alguma forma, algum outro cineclube disponibilizava para exibição, né?! Havia um contato com outros cineclubes, mas sempre voltado a uma, vamos dizer assim, questão mais [...] acadêmica, talvez, de cinema, porque como o objetivo era ensinar, [...] era interessante que esse cinema mais clássico desde o início para você ver como é que era a evolução no enquadramento, como era que se tratava um roteiro, qual era a mudança [...], como é que os filmes italianos faziam, né?! Como é que vinha [...] a história lá inicial [...]. (LINHARES, 2021)

Assim, ainda que as análises dos filmes, invariavelmente, dependesse da oferta de concessão de títulos por terceiros, pois o CCT não tinha posse cativa de um alto número de obras cinematográficas, aqueles que eram disponibilizados, em sua maioria “clássicos”, permitiam aos cineclubistas reconstruir, na medida do possível, a história do cinema, especialmente na sua trajetória em busca do som e das cores, instâncias que, uma vez reunidas pelo surgimento do aparelho televisivo, incitaram o cineclube a se modernizar, notadamente a partir do ano de 1980. Acerca da possibilidade de se “experimentar” o material fílmico, testando novos modelos de enquadramento, imagem, cor, som, etc, Linhares (2021) afirma que as limitações de recursos dificultavam o desenvolvimento inventivo. Concomitantemente, o entrevistado afirma que, além das particularidades citadas anteriormente, o status social e etário dos cineclubistas também representava um imbróglio para obtenção de proventos para realizar tais intenções criativas, pois seus contemporâneos eram, em sua maioria, pertencentes à parcela mais pobre da sociedade, não tendo condições de investir

de forma maciça na atividade fílmica, além de os participantes menores dependerem financeiramente dos pais.

Conforme relembra o entrevistado, o processo de confecção do filme era muito demorado e oneroso, além de o material de vídeo e de áudio não serem abundantes, limitando a descoberta de outras formas de fazer cinema. O campo das ideias, no entanto, não era afetado pelos limites da materialidade; dos homens “pitorescos”, segundo palavras de Linhares, de bastante simplicidade que compartilhavam com ele o gosto pela cinematografia, surgiram muitas das ideias e pensamentos mais instigantes das reuniões que participara, ainda que esta fecundidade fosse cerceada pelo custo do pôr em prática: a síntese de Linhares seria o aforismo “muitas ideias, mas pouca experimentação”. Este cenário assinala que o cineclube, assaz tributário de uma educação jesuítica de inspiração ultramontana, era filho da própria vontade de existir. Em concordância com a matéria do *Estado Interessante* de 21/05/1972, o CCT apresentava dificuldades financeiras, sendo mantido, ademais por um pequeno subsídio da União e da Prefeitura Municipal, pelo auxílio de seus integrantes. Os sócios, vez ou outra, organizavam bingos, rifas e afins com o intuito de garantir o funcionamento das atividades de seu circuito de cinema. Este fator, no entanto, não sagrou o fim imediato do clube, que resistiu por quase duas décadas além, fruto do trabalho em conjunto de seus constituintes.

Ainda que os trabalhos realizados ao longo dos cursos fossem de caráter coletivo e orientados por um professor, o diálogo entre os participantes dos grupos evocava a autonomia, uma vez que eles que escolhiam o tema, elaboravam o roteiro e produziram a película em formato Super-8, de um único cartucho, com duração média de três minutos. Depois das filmagens, era concedida uma aula de edição e, no último dia, eram expedidos os certificados de conclusão, seguido

da apresentação dos filmes de cada equipe. A dimensão da coletividade esteve intimamente ligada ao espaço do Cine Clube Teresinense, fator que contribuiu para que a entidade vislumbasse, especialmente durante os decênios de 1970 e 1980, o aparecimento de grupos em seu interior que viriam a tornar-se marcos fundamentais na história do cinema no Piauí durante o último quartel do século XX. Nesse contexto, destacam-se os grupos *Mel de Abelha*, formado por estudantes do ensino superior, e a *J.W. Produções* que, liderada por José Wilson Alves de Oliveira, realizou alguns dos mais polêmicos filmes que o CCT teve contato, a exemplo de *Um estranho jeito de amar*, de 1983, que abordava a temática homossexual na figura de seu protagonista. Segundo relembra Linhares (2021), a produção do filme causara incômodo nos diretores do cineclubes, uma vez que:

[...] a gente lidava com um choque de gerações, um choque conceitual e com um choque do tema religioso. Mas isso foi trazido 'pra' lá e o filme foi produzido lá. Houve uma sequência de um outro filme, esse foi mais conflitivo ainda [...]. Chamado Um estranho jeito de amar tinha mais de 30 minutos e [...] já era uma temática homossexual, [...] um rapaz homossexual que trabalhava numa loja [...] e se apaixona pelo marido da dona da loja, uma coisa bem novela mesmo, né?! E aí, esse roteiro foi bem difícil pra ele passar lá no ambiente cineclubes porque era mais um choque [...] você tinha alguns participantes olhando atravessado. [...] Eu me lembro de uma filmagem que a gente fez à noite, num bar [...], num motel [...]. Quando esse material chegou pra lá, [...] quando o padre viu isso, foi um processo complicado. [...] Havia, sim, muita coisa que era trazida de fora e que se interconectava com aquilo que 'tava' lá dentro o Cine Clube. [...] Na minha visão, não era negativo. (LINHARES, 2021, [meio digital]).

Mediante o exposto, é possível flagrar que o Cine Clube Teresinense constituía um espaço de trânsito de subjetividades nem sempre conciliáveis, representantes de polos distintos de uma sociedade que, cada vez mais, era interpelada pela renovação dos costumes tradicionais e relativa liberdade juvenil. No entanto, ainda que momentos de atrito tenham ocorrido entre os padres do Diocesano e alguns direto-

res, Linhares relembra que os episódios de ‘censura’ eram esporádicos, não sendo costume dos diretores, apesar das bases cristãs que direcionavam a prática cineclubista, cercearam produções mais inovadoras ou que enveredavam por um caminho distinto àquele proposto pela autoridade sacerdotal. Embora o aspecto de cristianizador do cineclubes do Diocesano tenha se amornado ao longo de seus últimos quinze anos, a presença desses outros grupos não deslegitimou do clube enquanto espaço de produção do cinema enquanto arte, favorecendo a continuação das atividades do CCT e alavancando novos capítulos do cinema piauiense. Segundo Valderi Duarte (2021), a importância do clube católico se dava à medida que abrigava em suas dependências o aparato necessário para a elaboração fílmica, instrumentação de difícil acesso pela via privada. Segundo avalia o entrevistado:

É claro que o Cine Clube continuava até porque ficamos amigos [...] do Padre Carlos, do ‘Zé’ Wilson, das outras pessoas que ‘tavam’ lá dentro e tal. [...] Mas, assim, editamos esses filmes [as criações do Mel de Abelha pós-1981] maior parte, lá dentro do Cine Clube. Mesmo assim, a gente dizia “Padre Carlos [ou quem tivesse na direção], nós ‘tamo’ aqui [...] fazendo um filme independente, mas temos dificuldade em editar, você tem o equipamento... a gente ia lá e editava [...]. Isso aí acontecia em relação a gente. (DUARTE, 2021)

O depoimento de Valderi Duarte, ex-*Mel de Abelha*, expõe a relação de amparo que o Cine Clube Teresinense oferecia aos aspirantes a produtores, especialmente do ponto de vista técnico. Cada qual a seu modo, estes novos sujeitos, herdeiros das potencialidades que o ambiente cineclubista permitia surgir, abraçaram o ideal artístico do cinema e os utilizaram como arma de expressão e invenção de mundos: seja abordando temáticas sociais como o *Mel de Abelha*, seja fazendo filmes com temáticas mais polêmicas como José Wilson, o Cine Clube Teresinense permitiu trazer para o plano tangencial uma atividade que há muito encantava os teresinenses, tornando o cinema,

para além de uma interpretação da realidade, uma possibilidade de pôr-se e construir-se frente ao real e à arte.

CONCLUSÃO

Em síntese, o Cine Clube Teresinense, ainda que resguardado enquanto instituição pelos muros do Colégio São Francisco de Sales, permitiu que o cinema alcançasse uma miríade de novos sujeitos, sejam de origem mais humilde ou de berços mais abastados. Ainda que a composição do CCT fosse bastante heterogênea no quesito etário, a juventude, no sentido mais amplo da palavra, valseava pelos corpos que davam vida, cor e som às imagens capturadas enquanto modelo artístico: dos meninos de 13 anos aos sacerdotes que, já em idade avançada, buscavam sempre se atualizar das vanguardas técnicas que a civilização dita moderna criara, o motor fundamental para a longevidade do projeto cineclubista fora o interesse e a empolgação de seus membros.

Conforme atestado pelo depoimento dos entrevistados, o CCT correspondeu a uma oportunidade de expandir a cultura cinematográfica para outros sujeitos e segmentos sociais, permitindo a confluência de subjetividades e, a partir disso, a produção de novas obras fílmicas. A presença de coletivos como o *Mel de Abelha* e a *J.W.Produções* apontam para a direção de que o cineclubes do Diocesano correspondeu a um ponto nevrálgico de produção e debate sobre a cinematografia em Teresina, utilizando a sétima arte como mecanismo de apreensão e interpretação da realidade. Salienta-se, portanto, que o Cine Clube Teresinense constituiu espaço privilegiado para o desenvolvimento de uma cultura cinematográfica específica, de caráter coletivo, caracterizada pelo amor às imagens e o entendimento de que os filmes constituem peça fundamental na construção de representações e percepções

acerca do mundo que se estabelecia na segunda metade do século XX, em Teresina.

As memórias mais cálidas de um tempo onde o aspecto audiovisual era diversão e sinônimo de socialização atestam que o CCT fora vitorioso em seu projeto de educar pelo e para o cinema. Da noite das salas de projeção das décadas de 60 até o nascimento do universo dos CD's, DVD's e afins, o Cine Clube Teresinense resguardou a arte de filmar da efemeridade de uma sociedade que se mostrava cada vez mais veloz, correspondendo à louvação do cinema enquanto método de apreensão da realidade.

REFERÊNCIAS:

ARAUJO, Lanna Karen Lima. **Práticas católicas e vivências femininas em Picos-PI (1944-1970)**. Programa de Pós-Graduação em História do Brasil. Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2020.

BRECIANI, Carlos. Depoimento publicado na revista **Presença**, órgão da Secretaria de Cultura, Desportos e Turismo do Piauí, Teresina, ano VII, nº 14, jan/jun 1985.

CASTELO BRANCO, Pedro Vilarinho (Org.); CERQUEIRA, Maria Dalva Fontenele (Org.). **História, catolicismo e educação**. Teresina: EDUFPI, 2019.

FIGUEIREDO, Haroldo Moraes de. **VIGILANTI CURA: uma educação cinematográfica nos colégios católicos de Pernambuco na década de 1950**. Recife: 2012.

LIMA, Frederico Osanan Amorim. **Curto-circuitos na sociedade disciplinar: Super-8 e contestação juvenil em Teresina (1972-1985)**. Curso de Pós-Graduação em História, do Centro de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal do Piauí. Teresina - PI: 2008.

MONTEIRO, Jaislan Honório. **Arte como experiência**: cinema, intertextualidade e produção de sentido. Teresina: EDUFPI, 2017.

MOSIL, Jari. Cine Clube Teresinense – 10 anos de atividade. In: **O Estado Interessante**. Teresina – PI. 21/05/1972.

PIO XI. Carta encíclica **VIGILANTI CURA** sobre o cinema, de 29 de junho de 1936. [Roma], 1936. Acesso em: 18 dez. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura.html

PIO XII. Carta encíclica **MIRANDA PRORSUS** sobre a cinematografia, o rádio e a televisão, de 8 de setembro de 1957. [Roma], 1957. Acesso em: 18 dez. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus.html

ROCHA, Rosa Edite da Silveira. **Narrativas Audiovisuais no Piauí**: Cultura e Sociedade na Linguagem do Cinema. Universidade Metodista de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social. São Bernardo do Campo – SP: 2011.

SILVA, Arlene Maria Ribeiro. **Memórias de cinema e processos de formação**: a trajetória do Cine Clube Teresinense. Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS. Vitória da Conquista – BA: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2018.

ENTREVISTAS

DUARTE, Valderi. Entrevista realizada por João Vitor de Carvalho Melo em 02/08/2021, em Teresina, Piauí.

LINHARES, João Batista Nobre. Entrevista realizada por João Vitor de Carvalho Melo em 27/07/2021, em Teresina, Piauí.

CAPÍTULO 8

NARRATIVAS E HISTÓRIAS SOBRE O INÍCIO DA UMBANDA EM TERESINA

Ariany Maria Farias de Souza

INTRODUÇÃO

Este capítulo objetiva discutir como ocorreu o processo de constituição da religiosidade umbandista em Teresina a partir do movimento de integração com outras práticas religiosas, considerando o conceito de mudança cultural. Para tanto foram descritas e analisadas diferentes narrativas sobre os primeiros anos da umbanda em Teresina que se referem à Joanhinha do Pontal e Maria Piauí. Por fim, concluiu-se que as diversas versões sobre o surgimento da umbanda em Teresina nos revelam a influência de diversos grupos e matrizes religiosas e culturais junto aos grupos de umbandistas que convivem na capital.

Assim, priorizamos seguir a linha que entende “os fenômenos religiosos como via de acesso à compreensão da sociedade brasileira” (Montero, 1999, p. 331). Dessa forma, partimos do pressuposto de que todos os elementos sociais se encontram imbricados no cotidiano dos sujeitos e dizem respeito à sua experiência, mas não somente a isso. Concordamos, ainda, que o “movimento das identidades religiosas e das questões religiosas em direção ao centro da vida social, política e até econômica talvez esteja disseminado e crescendo, em escala e importância” (Geertz, 2001, p. 164). Assim, essas questões e identidades estão cercadas pela variedade da experiência religiosa e não podem ser uniformemente descritas.

Seguindo nessa trilha, buscamos nos afastar da ideia que entende as religiões como totalidades culturais e que as enxerga como identidades únicas e herméticas, sendo nosso interesse mostrar o que salta ao discurso oficial sobre a origem da Umbanda no Piauí a partir da análise de sua composição múltipla. A religiosidade umbandista é composta a partir de uma síntese: ela causa estranhamento, promove a elaboração e a reelaboração de novos sentidos. O seu processo de constituição age nas fronteiras, incorporando traços de outros cultos e

religiões, como: kardecismo, cristianismo, crenças indígenas e africanas. A mistura entre esses diversos traços compõe a Umbanda e essa forma de vê-la coloca a análise na contramão da ênfase na pureza e no essencialismo.

A Umbanda expressa a sua pluralidade ritual e litúrgica a partir das influências que recebe de outras matrizes religiosas e os terreiros são entendidos como “o único e principal fundamento de sua liturgia, de suas crenças, não tendo nada acima que a normatize em uma instância superior” (Leite, 2018, p. 32). Portanto, mesmos os terreiros que mantêm vínculos formais com as federações de umbanda “não frequentam as sedes da federação à procura de orientação ético-doutrinária e ritual. Pelo contrário, são zelosos de suas prerrogativas, afirmando que a linha do trabalho é do pai de santo” (Negrão; Concone, 1985, p. 75).

No entanto, apesar da diversidade em sua composição religiosa e na possibilidade de adaptações nas práticas e rituais nos terreiros, é possível considerar alguns elementos que são capazes de identificar a religiosidade umbandista. Concordamos com Patrícia Birman (1985, p. 26) quando a autora afirma que mesmo havendo diferenças sensíveis entre os terreiros no modo de se praticar a religião, “elas se dão em um nível que não impede a existência de uma crença comum e de alguns princípios que são respeitados por todos”.

Para Leite (2018, p. 48), existe o “reconhecimento de fronteiras capazes de demarcar se uma prática religiosa está ligada ou não à Umbanda”. O autor comenta que para um terreiro ser considerado de Umbanda ele deve praticar o processo de incorporação espiritual, realizar atendimentos e reconhecer a existência e, em alguns casos, cultuar guias e entidades consideradas tradicionais como Pretos Velhos, Exus, Caboclos e Crianças, cada um com suas características (Leite, 2018, p. 48-49).

Consideramos que “a religião transcende a barreira do individual e da experiência para fazer parte do social” (Geertz, 2001, p. 156) e entendemos que é nesse transitar que se formam as novas condutas religiosas. Assim, os fiéis umbandistas formam um grupo social que é reforçado pelos laços da religião e, em alguns casos, da etnicidade. Porém, a etnicidade não constitui uma condição primeira para que os sujeitos possam aderir à religião umbandista. A etnicidade aqui relaciona-se à ancestralidade que é acionada por alguns desses espaços na construção de sua identidade. A religião pode ser entendida como um reforço da identidade e como um sistema permeável.

Burke (1989, p. 17) utiliza como exemplo as diferentes nuances em torno do termo cultura ao longo dos anos para considerar que determinados aspectos da vida social e material dos grupos vão mudando ao longo dos tempos e que isso sugere também uma mudança de valores. Entendemos, assim, que à medida que mudam as relações entre os grupos, mudam os interesses e a forma como se apropriam das práticas e do conjunto de valores e símbolos. O historiador afirma, ainda, que “as mudanças culturais passam por mudanças nas atitudes, nas concepções e nos interesses dos grupos e dos sujeitos que ocorrem ao longo dos anos e que esse não é um processo estático” (Burke, 1989, p. 16).

Essas mudanças são responsáveis, ainda, por influenciar o cotidiano, as representações e o saber fazer desses sujeitos. Dito isso, adiante discutiremos como se deu o processo de constituição da religiosidade umbandista em Teresina a partir de um movimento de integração com outras práticas religiosas, considerando o conceito de mudança cultural.

NARRATIVAS SOBRE OS PRIMEIROS ANOS DA UMBANDA EM TERESINA

Até o final do século XIX não se reconheciam as práticas religiosas e culturais de povos negros escravizados ou libertos como expressões características daquilo que seriam denominadas religiosidades afro-brasileiras. Até então, as culturas negras na cidade de Teresina eram identificadas como ajuntamentos de pessoas negras e batuques. A literatura afro-teresinense sugere que somente nas primeiras décadas do século XX podemos falar em “marco inicial da Umbanda na cidade” (Souza, 2012, p. 6).

Sobre esse assunto, a memória sobre as celebrações negras na cidade identifica na área de encontro dos rios Parnaíba e Poti, território que faz parte da zona Norte da cidade, um terreiro de Umbanda que mais tarde passaria a ser a principal referência histórica contemporânea dos lugares de culto de matrizes afro-brasileiras. Trata-se da Tenda Espírita Santa Bárbara, fundada em 1932, pela senhora Joana Maciel Bezerra, mais conhecida como mãe Joquinha do Pontal. A mãe de santo passou a ser reconhecida no cenário religioso teresinense e piauiense como Mãe Joquinha do Pontal, em razão da localidade onde se encontrava instalada sua tenda. Como dito, “a Tenda de Santa Bárbara foi fundada no pontal formado pelo encontro dos dois principais rios do território piauiense, no Poti Velho” (Lima, 2017, p. 50).

A primeira linha de explicação sobre os eventos que remetem ao início da Umbanda no Piauí fala sobre a chegada de Joquinha do Pontal à Teresina no início do século XX vinda do Ceará para iniciar um terreiro no Piauí. Essa interpretação foi formulada por José Soares de Albuquerque¹, que lançou mão de entrevistas com praticantes da

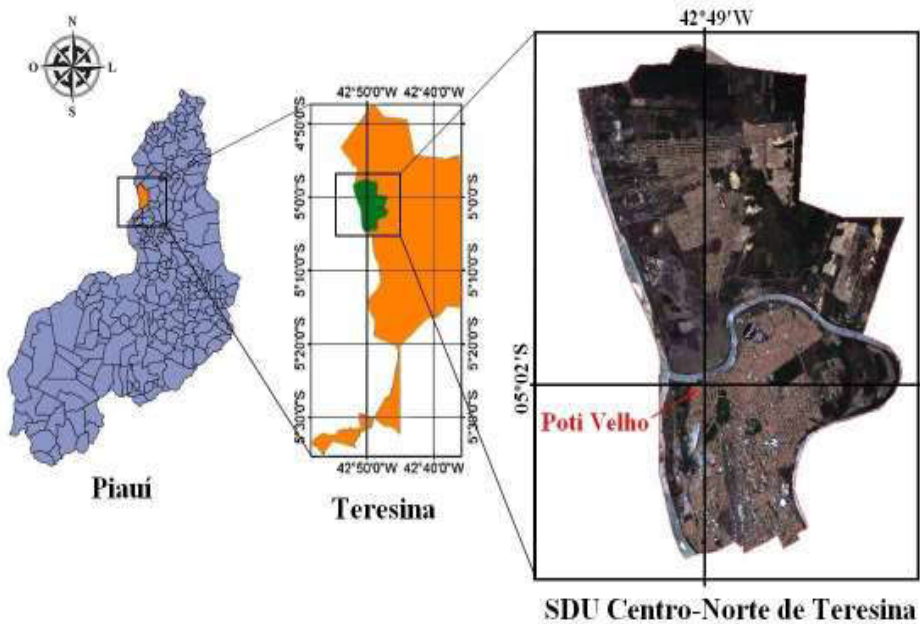
1 José Soares de Albuquerque nasceu em 1939 no interior do Estado de Pernambuco. Fez sua cabeça aos 14 anos na cidade de Santa Bárbara, na Bahia. Chegou em Teresina, em 1956, para estudar e começou a frequentar os terreiros da cidade. Formou-se em 1968 pela Faculdade de Direito do Piauí e, em 1969, se tornou consultor jurídico da Federação Umbandista do Piauí. Foi vereador de Teresina por quatro mandatos consecutivos, a partir de 1970 pelo MDB. Atualmente é desembargador aposentado do

Umbanda de Teresina com mais tempo de vivência entre 1960 e 1970, dando forma a uma narrativa que foi composta pelas memórias sobre algumas das práticas umbandistas mais antigas no Piauí. O fato da formulação de uma teoria que explicasse a *origem* da Umbanda no Piauí ter sido realizada durante esse período sinaliza a tentativa de elaborar uma história que abarcaria a totalidade da formação do movimento umbandista seguindo uma tendência de busca pela legitimação dessa religião junto à sociedade global, como explica Ortiz (1999, p. 164): “A antiguidade da religião umbandista é forjada pelos teóricos para se elaborar uma origem para a religião que é importante para a legitimação da religião”.

Segundo José Soares de Albuquerque, “nos idos de 1919 aportou em Teresina, capital do Estado do Piauí, a senhora conhecida por Joanhina, advinda do vizinho estado do Ceará”. Fugindo das perseguições religiosas neste estado, a senhora, que praticava ritos umbandistas, “trazia em sua bagagem vários santos, em vultos, e outros tantos de orixás” (Albuquerque, 1987, p. 161). Joana Maciel Bezerra seria, então, a responsável pela introdução do culto e de práticas umbandistas em Teresina. Mãe Joanhina do Pontal, como ficou popularmente conhecida, teria sido a precursora da Umbanda na cidade, organizando um culto com base nas características afro-religiosas mais atuais. Na Figura 1 podemos observar o mapa da região que hoje abriga o bairro Poti Velho, provável local de instalação da Tenda Espírita Santa Bárbara no início do século XIX em Teresina.

Tribunal de Justiça do Piauí. Cf. LIMA, Sabrina Verônica Gonçalves. Ao som do tambor: o processo de institucionalização da Umbanda nas décadas de 1960/70 em Teresina. 2013. Monografia (Graduação em História) - Departamento de História, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013.

Figura 1 – Mapa de localização do bairro Poti Velho de Teresina, Piauí



Fonte: NOGUEIRA; ESPINDOLA; CARNEIRO, 2016, p. 28.

Mãe Joaquina do Pontal trouxe para Teresina a significação simbólica das práticas e rituais da Umbanda, expressas nas vestimentas, nos ritos e no culto às entidades. Essa mãe de santo teria atribuído às práticas ligadas às afro-religiosidades uma estrutura mágico-religiosa, “definindo liturgias nos ritos e ordenando, em um espaço físico considerado sagrado, práticas religiosas e culturais de tradição afro-brasileiras e ameríndia, até então dispersas na cidade” (Lima, 2014, p. 17).

A literatura sobre religiosidade afro-teresinense revela que a Tenda Espírita Santa Bárbara, logo após a sua fundação, ganhou vários adeptos e adeptas, tornando-se também ponto de migração e de visitação de muitas pessoas, curiosos, religiosos e fiéis. Durante o período que se estabeleceu e viveu em Teresina, Mãe Joaquina do Pontal teria iniciado e formado muitos filhos e filhas de santo que, posteriormen-

te, abriram suas próprias tendas na cidade. Mais do que introduzir as religiões afro-brasileiras na cidade, essa mãe de santo contribuiu para a formação de “pequenos núcleos da religiosidade umbandista em Teresina” (Lima, 2017, p. 52)². A partir dos relatos de pais e mães de santo com mais tempo de experiência na religião umbandista, foi possível entender suas histórias sobre a formação de diversos filhos e filhas de santo que se iniciaram e se desenvolveram em suas casas e que mais tarde vieram a traçar seus próprios caminhos, ao montarem suas próprias tendas de umbanda, seguindo a sua missão de médiuns³.

Em pesquisa sobre a institucionalização da Umbanda no Piauí, Lima (2017) relata, a partir da tradição oral de umbandistas, outra versão da chegada da Umbanda na cidade. Sobre esse assunto, com base em narrativas orais, a mãe Joaquina do Pontal teria vindo de São Luís do Maranhão para o Piauí, vítima de intolerância religiosa. Ao chegar a Teresina, essa mãe de santo juntou-se a um grupo de pessoas que “costumava exercer, na cidade, práticas de caráter religioso, entre elas, benzimentos e curas” (Lima, 2017, p. 51).

Ainda em relação a notícias sobre a perseguição policial de Mãe Joaquina do Pontal, Albuquerque (1987) afirma que essa mãe de santo “era portadora de uma grandiosa força espiritual”, visto que diversas patrulhas policiais que se deslocavam para a região do Pontal “com o objetivo de acabar com a festa umbandista” fracassaram em seu propósito. Muitas dessas patrulhas não encontravam o local onde estava edificada a Tenda de Mãe Joaquina, por se tratar de uma região próxima dos rios e de mata fechada e terminavam “rodando como verdadeiras baratas tontas” (Albuquerque, 1987, p. 161).

2 Entre os filhos e filhas de santo de mãe Joaquina do Pontal que fundaram terreiros em Teresina, ajudando a formar uma comunidade umbandista na cidade, destacam-se Pai João Alcântara, com a Tenda Ordem do Silêncio e Pai Aristide Alves Feitosa de Abreu, chefe da Tenda nominada Santa Bárbara. José Bruno de Moraes e Joaquim Gomes do Santos, formados pais de santo na Tenda Espírita de Santa Bárbara, edificaram seus templos religiosos no estado vizinho, Maranhão. O primeiro ergueu sua tenda na localidade chamada Nazaré e o segundo, no lugar conhecido como Cajubeiras (Albuquerque, 1987).

3 SOUZA, Raimunda Nonata. Entrevista concedida à Ariany Maria Farias de Souza. Teresina, 04 de set. 2019; IANSA, Flavio. Entrevista concedida à Ariany Maria Farias de Souza. Teresina, 12 de mai. 2021.

As perseguições a fiéis das religiões de matrizes africanas, que culminavam muitas vezes na invasão e destruição/desapropriação do espaço sagrado do terreiro e na prisão de adeptos e adeptas, popularmente chamados de filhos e filhas de santo, eram movidos, dentre outras razões, por discursos moralistas e civilizatórios, que priorizavam a lógica de dominação branca. Essas perseguições podiam ser vistas também nos terreiros em funcionamento nas primeiras décadas do século XX no Rio de Janeiro, como citamos anteriormente. Podemos acrescentar, ainda, que estes relatos sobre as primeiras manifestações religiosas umbandistas em Teresina, em sua maioria, associam suas práticas a traços de magia e feitiçaria. Nesse período, grande parte da sociedade brasileira e teresinense fazia parte da religião Católica Apostólica Romana, de forma que as práticas dos espaços de culto afro-religiosos não eram aceitas pelos católicos.

Apesar de entendermos que a Tenda Espírita Santa Bárbara faz parte dos recortes de memória dos umbandistas de Teresina e que possui relevância na composição de suas identidades, não acreditamos que essa seja a única versão sobre os primeiros anos da umbanda em Teresina.

Existem estudos diferentes da proposta apresentada por Albuquerque sobre a *origem* da Umbanda no Piauí. A historiadora Sabrina Lima, em entrevista realizada com o senhor Luiz Santos⁴, conhecido pai de santo teresinense, revela uma outra versão sobre os primeiros anos da Umbanda no Piauí. O entrevistado reconhece Joanhina como a primeira mãe de santo umbandista, mas identifica outra origem e práticas ritualísticas:

Seu Luiz nos relatou que seu avô abrigava em sua casa uma senhora como agregada, conhecida como Chica Galvão. Dona Chica Galvão era negra, rezadeira, descendente de escravizados, que prestava alguns serviços, tanto para a família do senhor

⁴ Luiz Santos é pai de santo há 25 anos da Tenda Espírita Umbandista de Santa Bárbara, localizada no bairro Santa Maria da Codipi, região norte de Teresina.

Luís, quanto para a comunidade. Seus serviços consistiam em rezas para proteção e também serviços de parteira, ‘aparando as crianças’ da região. Seu Luís conta que conviveu com dona Chica Galvão desde muito pequeno, tendo ela falecido com cerca de 89 anos de idade, quando Luís teria entre 14 ou 15 anos (Santos, 2015, p. 53).

De acordo com o entrevistado, Chica Galvão contava em suas histórias que Joaninha do Pontal teria vindo de São Luís do Maranhão nas primeiras décadas do século XX, em 1920, aproximadamente, e se estabelecido em uma fazenda que ficava às margens do Rio Poti. Seu Luís acredita que Joaninha teria vindo ao Piauí “encomendada”⁵ por alguém de poder para realizar serviços espirituais, especialmente de proteção e, provavelmente, pelo dono da fazenda em que ela teria montado seu terreiro.

Em contrapartida, o entrevistado conta que algumas pessoas, como a própria Dona Chica Galvão, mesmo antes da chegada de Joaninha em Teresina, já realizavam trabalhos que se aproximariam daqueles praticados em terreiros de Umbanda, como orações para se proteger do mal, curas diversas e outros. Estes eram detentores de conhecimentos mágicos, conhecidos como “ciências ocultas” (Santos, 2015). É possível, ainda, constatar em seus relatos que a maioria dessas pessoas, por causa das perseguições e do preconceito, atendiam de forma discreta em suas casas, nas chamadas *mesas* em quartos nas suas próprias residências, “atendendo apenas aos mais íntimos e pessoas conhecidas e não abertamente” (Lima, 2017, p. 56).

Teresina localiza-se distante cerca de 170 km da cidade de Codó, no Estado do Maranhão, onde tradicionalmente pratica-se o Terecô,⁶ expressão de religiosidade presente em outros entes federativos de maneira “integrada ao Tambor de Mina e à Umbanda e que exerce influência em suas práticas religiosas” (Ferretti, 2011, p. 92). O Terecô

⁵ Encomendada é quando o pai ou mãe de santo instala seu terreiro em um lugar já com seu objetivo traçado.

⁶ Sobre Terecô, a linha de Codó, consultar Ferretti (1993; 2001; 2011).

também é visto como “Encantaria de Barba Soêra ou Bárbara Soeira, entidade sincretizada no catolicismo com Santa Bárbara” (Ferretti, 2011, p. 92). Essa expressão religiosa também pode ser chamada por Tambor da Mata, ou simplesmente Mata, termo utilizado em alusão à sua origem rural ou para diferenciar essa religiosidade da tradicional Mina surgida e praticada na capital, São Luís⁷.

Com relação ao surgimento da Umbanda no Piauí e na cidade de Teresina destacamos o nome da famosa terecozeira Maria Silva Lima, conhecida como Maria Piauí. Essa mãe de santo teria se tornado muito conhecida no Piauí e no Maranhão, fundando, em 1948, um terreiro na cidade de Codó (MA), onde é vista como “introdutora da umbanda” (Ferreti, 2011, p. 179). A líder religiosa piauiense tornou ainda mais conhecido o cruzamento das linhas Terecô de Codó e Tambor de Mina, já praticado em São Luís, quando uma missão folclórica de São Paulo registrou uma música de terreiro de Maximiano, em 1938.⁸

À medida que descrevemos as diferentes narrativas elaboradas sobre os primeiros anos da religiosidade umbandista em Teresina podemos afirmar que em sua origem esses espaços religiosos são sempre liderados por mulheres migrantes que chegam à Teresina em busca de um local para vivenciar essa religiosidade de acordo com seus valores e partindo de suas experiências de vida. Levando em conta a forte influência das matrizes africanas e indígenas nas práticas religiosas dos anos iniciais em Teresina, podemos inferir que as duas mães de santo – Joanhina do Pontal e Maria Piauí – levam em consideração essas influências ao vivenciar a religiosidade umbandista na capital. Outro ponto bastante relevante que devemos destacar é o fato de os primeiros terreiros descritos nas narrativas aqui apresentadas terem

⁷ Para mais informações sobre estudos realizados acerca do Tambor de Mina, ver Ferretti (2011).

⁸ A Missão de Pesquisas Folclóricas, criada por Mário de Andrade, no Departamento de Cultura de São Paulo, registrou, no ano de 1938, na capital maranhense, o Tambor de Mina, no Terreiro Fé em Deus, de Maximiana, e o Tambor de Crioula, apresentado por um grupo da mesma cidade. A missão percorreu várias cidades do Norte e Nordeste documentando o folclore musical e levando para São Paulo um rico material que seria publicado na forma de livros, vídeos, catálogos, filmes etc. (Ferretti, 2006).

sido instalados na região próxima aos rios Parnaíba e Poti, estando, assim, em acordo com a cosmologia umbandista que cultua a natureza e a proximidade com as matas e as águas.

CONCLUSÃO

Os detalhes analisados nos ensinam que não importa marcar uma origem comum para a religião umbandista, mas, sim atentar-nos para os vários começos dessa prática religiosa. As reflexões apontam para a religiosidade umbandista como um objeto que vai para além da lógica moderna que aceita os mitos de origem e a ossificação do passado.

Portanto, mesmo com a variação nas versões contadas, não há dúvidas de que Joaquina do Pontal e Maria Piauí teriam se fixado na memória da comunidade umbandista como aquelas que teriam iniciado as práticas umbandistas na cidade. De toda forma, o objetivo desta reflexão foi entender os modos concretos em que os discursos sobre a *origem* da Umbanda no Piauí vão se constituindo enquanto parte de um movimento de integração de valores e práticas religiosas de diferentes grupos e como as mudanças culturais vão sendo responsáveis por influenciar na constituição da religiosidade umbandista que se forma no Piauí.

Partindo da experiência religiosa, não podemos entender que a constituição da história da religiosidade umbandista seja única, mas sim formada por diversos personagens, em suas vivências, memórias e desafios. À medida que mudam as relações sociais ao longo dos tempos, os diferentes grupos mudam seus interesses e a forma de se relacionar com seu conjunto de valores e símbolos, o que influencia diretamente em como reconhecem e se identificam com suas origens. As diversas versões sobre o surgimento da umbanda em Teresina nos re-

velam a influência de diversos grupos e matrizes religiosas e culturais junto aos grupos de umbandistas que convivem na capital. Assim, os mais diferentes grupos partindo de diferentes memórias e referenciais irão elaborar, à sua forma, uma narrativa que identifica as origens de sua religião.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, José Soares de. Dados históricos da Umbanda Piauiense. In: CARIBÉ, Antônio Júlio Lopes. **Obrigações para Oxóssi: Memórias Insólitas**. Salvador-BA: Imprensa Gráfica da Bahia, 1987, p. 161.

BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. Tem Angola na umbanda? Os usos da África pela Umbanda Omolocô. *Revista Transversos*, Rio de Janeiro, n. 13, maio/ago., p. 53-78, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/transversos/article/view/29342>. Acesso em: 30 jul. 2021.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda?**. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio: Umbanda e Política. **Cadernos ISER**, Rio de Janeiro, n. 18, 1985.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CARMO, Francisca Daniele Soares do. Povos de terreiro no contexto de intervenções urbanísticas: territórios sociais de religiosidades de matrizes africanas na zona Norte de Teresina-PI e o Programa Lagoas do Norte – PLN. 2017. **Dissertação** (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2017.

FERRETTI, Mundicarmo. Terecô, a linha do Codó. In: PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 59-73.

GEERTZ, Clifford. O beliscão do destino. A religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 149-165.

LEITE, Fabiano A. Costa. Quem está na terra: o autor do discurso religioso da umbanda. 2018. **Tese** (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2018.

LIMA, Sabrina Verônica G. As faces da Umbanda no Piauí: política, festa e criminalidade (1960-1978). 2017. **Dissertação** (Mestrado em História do Brasil)) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2017

LIMA, Solimar Oliveira (org.) **Fiéis da ancestralidade**: comunidades de terreiros de Teresina. Teresina: EDUFPI, 2014.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira**. São Paulo: Sumaré; Brasília: ANPOCS/CAPES, 1999, v. 1, p. 327-367.

NEGRÃO, Lísias Nogueira; CONCONE, Maria Helena Villas Boas. Umbanda: da repressão a cooptação. O envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. **Cadernos ISER**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 43-79, 1985.

ORTIZ, Renato. **A Morte branca do feiticeiro negro**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

SILVA, Mairton Celestino. **Batuque na Rua dos Negros**: cultura e polícia na Teresina da segunda metade do século XIX. 2008. **Dissertação** (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal da Bahia, 2008.

SOUZA, Robério Américo do Carmo. De Oxum para Iemanjá: experiências de filhos e filhas de santo em Teresina no século XX - percepções iniciais de uma pesquisa em andamento. *In*: SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 13., 2012, São Luís. **Anais [...]**. São Luís: UFMA, 2012.

ÍNDICE REMISSIVO

- B 84, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95,
116, 128, 136, 145, 149
- Brasil 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50, 51, 52,
54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82, 83, 84,
86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 116,
128, 136, 145, 149
- C
- Cinema 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50, 51,
52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82, 83,
84, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95,
116, 128, 136, 145, 149
- Cultura 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50, 51,
52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82, 83,
84, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95,
116, 128, 136, 145, 149
- E
- Ensino 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50, 51, 52,
54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82, 83, 84,
86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 116,
128, 136, 145, 149
- Escrita 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50, 51, 52,
54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82, 83, 84,
86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 116,
128, 136, 145, 149
- H
- História 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50, 51,
52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82, 83,
84, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95,
116, 128, 136, 145, 149
- I
- Império 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50, 51,
52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82, 83,
84, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95,
116, 128, 136, 145, 149
- M
- Memória 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50, 51,
52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82, 83,
- P
- Páscoa 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50, 51, 52,
54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82, 83, 84,
86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 116,
128, 136, 145, 149
- R
- Religião 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50, 51,
52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82, 83,
84, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95,
116, 128, 136, 145, 149
- Religiosa 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50, 51,
52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82, 83,
84, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95,
116, 128, 136, 145, 149
- S
- Segundo 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50, 51,
52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82, 83,
84, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95,
116, 128, 136, 145, 149
- Sociedade 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50,
51, 52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82,
83, 84, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95,
116, 128, 136, 145, 149
- U
- Umbanda 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50,
51, 52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82,
83, 84, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95,
116, 128, 136, 145, 149
- Universidade 7, 11, 12, 27, 28, 48, 49, 50,
51, 52, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 80, 82,
83, 84, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95,
116, 128, 136, 145, 149

ORGANIZADORES

ANA PAULA CANTELLI CASTRO

Possui graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia (2000) e mestrado em História pela Universidade Federal de Uberlândia (2003). Atualmente é professora efetiva da Universidade Federal do Piauí. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: gênero, violência, memórias, teorias da história, ensino de história.

JOSÉ PETRUCIO DE FARIAS JÚNIOR

Licenciado e bacharel em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca - 2003), em Pedagogia pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ - 2012) e Letras-Inglês (UNIUBE -2009). Mestre em História, na linha de pesquisa História e Cultura Política pela UNESP/Franca (2012), com estágio de pesquisa na Albert Ludwigs Universität Freiburg (2007), Doutor em História também pela UNESP/Franca, com período sanduíche na Freie Universität - Berlin (2011-2012). Pós-Doutor em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia (2018). É professor efetivo de História na Universidade Federal do Piauí, campus de Picos e integra o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil (UFPI).



PARA ALÉM DA CRENÇA

história, experiências religiosas e
relações de poder

RFB Editora
CNPJ: 39.242.488/0001-07
www.rfbeditora.com
adm@rfbeditora.com
91 98885-7730

Av. Governador José Malcher, nº 153, Sala
12, Nazaré, Belém-PA, CEP 66035065

