

Educação e Imaginário:

o quebra-cabeça da formação brasileira

Priscila Santos Araujo
Cristiano Santos Araujo

**EDUCAÇÃO E IMAGINÁRIO:
O QUEBRA-CABEÇA DA
FORMAÇÃO BRASILEIRA**



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

Cristiano Araujo
Priscila Araujo

EDUCAÇÃO E IMAGINÁRIO: O QUEBRA-CABEÇA DA FORMAÇÃO BRASILEIRA

1ª Edição

Belém-PA
RFB Editora
2023

© 2023 Edição brasileira
by RFB Editora
© 2023 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
Worges Editoração
Capa
Autor

Revisão de texto
Autor
Bibliotecária
Janaina Karina Alves Trigo Ramos
Produtor editorial
Nazareno Da Luz

Catlogação na publicação
RFB Editora



E24

Educação e imaginário: o quebra-cabeça da formação brasileira / Cristiano Araujo,
Priscila Araujo. – Belém: RFB, 2023.

Livro em PDF

78 p.

ISBN: 978-65-5889-467-4

DOI: 10.46898/rfb.8d0b6841-3d8a-4abf-9bc5-e36f2b0eeea3

1. Educação e imaginário. I. Araujo, Cristiano. II. Araujo, Priscila. III. Título.

CDD 370

Índice para catálogo sistemático

I. Educação.

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

Prof. Dr. Piter Anderson Severino de Jesus-Université Aix Marseille

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
CAPÍTULO 1	
O IMAGINÁRIO CRONOTÓPICO DO HOMEM RENASCENTISTA.....	13
CAPÍTULO 2	
A DES-TEO-POETIZAÇÃO DO “ÉDEN BRASIL” NA EDUCAÇÃO DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO COLONIAL	27
CAPÍTULO 3	
A EDUCAÇÃO LUSO-BRASILEIRA A PARTIR DO CATOLICISMO POPULAR	37
CAPÍTULO 4	
EDUCAÇÃO E APARELHAMENTO DO ESTADO.....	53
CONCLUSÃO.....	67
REFERÊNCIAS.....	72
ÍNDICE REMISSIVO.....	76

APRESENTAÇÃO

Homens esquecidos do arco - e - flecha deixam-se consumir em nome de integração que desintegra a raiz do ser e do viver (...) Noel tu o disseste: A civilização que sacrifica povos e culturas antiquíssimas é uma farsa amoral.

Carlos Drummond de Andrade

Esta obra tem por objeto norteador duas obras singulares: *O Imaginário da Renascença*, de Claude Gilbert Dubois (1995), em diálogo com *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, e *Inferno Atlântico*, de Laura de Mello e Souza (1995; 2001), e é claro, com diversos outros diálogos propositivos. O objetivo é em primeiro lugar, perceber quais as características essenciais da visão cosmológica do homem renascentista, em segundo lugar, abordar os traços fundamentais que determinam a experiência de espaço e tempo na Renascença, e em terceiro lugar, descobrir quais as implicações formativas da compreensão de espaço do universo e de tempo do mundo na mentalidade da Renascença que repercutem na constituição da religiosidade popular colonial brasileira, em especial, no que diz respeito às práticas religiosas do cotidiano entremeadas no *ethos* do povo.

A partir de uma pesquisa bibliográfica aplicada à temática, e ao recorte feito, divide-se o percurso e caminhada em quatro capítulos nas transições tão importantes para uma análise da formação e matriz religiosa brasileira. O primeiro, o imaginário cronotópico do homem renascentista, o segundo, a colonização do imaginário religioso brasileiro colonial, o terceiro, sobre a educação luso-brasileira a partir do catolicismo popular, e o quarto, uma reflexão integrativa sobre educação entre caos e ordem religiosa no Brasil.

Para isso, conto com sua atenta leitura, parcimônia e diálogo para uma leitura de nossa formação humana e brasilidade religiosa

tardia. Dessa forma, postula-se refletir sobre aspectos fundantes de uma disputa e controle de imaginários que formam “os paraísos” idealizados, bem como suas respectivas ilusões intencionalizadas na constituição da educação de um povo, sociedade, religião e nação.

Há alguns anos, foram celebrados os 500 anos de Brasil. Pode-se ver o fato originário dessa história a partir de três perspectivas principais: a primeira, do lugar onde estavam os indígenas na chegada dos europeus; a segunda, a partir da visão das caravelas dos europeus que aqui aportaram e ocuparam os espaços; a terceira, a partir do Brasil como nação, resultado da miscigenação de raças e culturas num processo complexo que inventou o Brasil moderno (BOFF, 2000). Então, estes três ângulos são três pontos de vista.

Que quer dizer isso? Em primeiro lugar, o Brasil tem de ser visto a partir da praia, onde estavam as populações originárias. Nesse foco, a chegada dos portugueses significou uma invasão. O assim chamado “descobrimento” equivale a um encobrimento, ou apagamento do outro, da história dos povos originários do Brasil, e posteriormente da África. Consequentemente, não significou um encontro de culturas, e sim um desencontro, um verdadeiro choque de civilizações com a submissão completa dos indígenas, e depois dos negros.

Nesse caso, o dia 22 de abril de 1500 representa a origem de uma longa e dolorosa história de opressão. Em segundo lugar, o Brasil sendo visto a partir das Caravelas lusitanas, onde estava o conquistador Português. Essa visão celebra uma grande façanha, o descobrimento do Brasil, nesta ótica, que começa a existir a partir da ocupação da terra pelos europeus, dizem ser a superação da barbárie com a introdução suprema dos valores lusitanos. Na perspectiva dos invasores, o Brasil representava o destino e domínio do extremo ocidente, a reprodução da cultura espelho nos trópicos que mimetiza os padrões civilizatórios dos centros metropolitanos.

O chamado descobrimento implicou num dramático encobrimento do outro, e um ato de violência contra ele, logo, como disse Carlos Drummond de Andrade, a civilização que sacrifica povos e culturas antiquíssimas é uma farsa amoral. Em terceiro lugar, o Brasil é visto a partir do Brasil, a invenção recriada inúmeras vezes ao longo dos cinco séculos, um experimento civilizacional singular, raças vindas de todas as partes do mundo, tradições culturais e religiosas de várias procedências aqui se miscigenam constituindo uma república mestiça.

Não somos europeus, somos tupinizados, africanizados, ocidentalizados, latinizados. Somos a síntese de tantas antíteses que formam o produto civilizacional singular chamado de Brasil.

Desse caldo etnográfico formativo, chegamos ao século XXI, repetindo a perversa contradição e injustiças de exclusão social, miséria, não obstante sermos uma economia em desenvolvimento, um país rico no cenário mundial, porém extremamente pobre na distribuição de renda. Após quinhentos anos, as perversidades socioculturais não apenas permanecem, mas também se renovaram. Assim vivemos deitados eternamente em berço esplêndido.

O povo brasileiro é místico-sincrético-religioso. A cristandade lusitana e as adaptações sincréticas em nossa terra ajudaram a formar a identidade religiosa dos brasileiros. No tempo da colônia e do Império, esta ideologia entrou pela via da missão (igreja institucional), avançou na devoção aos santos e às santas (religião popular), e se cristalizou no Brasil, onde

fundamentalmente, o cristianismo colonial e imperial educou as classes senhoriais sem questionar-lhe o projeto de dominação, antes abençoando-o, e domesticou as classes populares para se ajustarem ao lugar que lhes cabia na marginalidade do sistema dominante. Por isso, a função do cristianismo foi extremamente ambígua, mas sempre funcional ao status quo desigual e injusto (BOFF, 2000, p. 101).

Apesar da diversidade de leituras de nossa gênese sociológica nacional, neste texto, abordaremos a força da religião popular na constituição do catolicismo luso-romano-brasileiro, nossa matriz religiosa, e as respectivas influências que perduram até hoje em nossa sociedade moderna.

Assim, entre a formação histórica do catolicismo luso-brasileiro no período colonial e imperial e o processo de romanização do catolicismo brasileiro que, apesar da separação entre Igreja e Estado, se multiplicou e consolidou suas bases simbólicas de poder religioso e político em nossa terra brasileira. Nesses meandros formativos percebe-se o valor da religiosidade popular para a educação, assim como as respectivas transformações sociais no povo brasileiro, talvez entendamos mais o porquê somos tão ligados a uma antiguidade força simbólica formativa, e como o catolicismo popular está presente como orientador de valores e sentidos na modernidade brasileira ainda no século XXI. Logo, boa(s) leitura(s)!

CAPÍTULO 1

O IMAGINÁRIO CRONOTÓPICO¹ DO HOMEM RENASCENTISTA

¹ O filósofo russo Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895 - 1975) teoriza sobre o *Cronotopo* reportando-se à relação entre as categorias de espaço e tempo. Composto pelas palavras gregas *cronos* (tempo) e *topos* (lugar), enfatiza a indissociabilidade destes dois elementos tal como se manifesta nas representações humanas, é neste sentido geral que o conceito aparece, a interligação fundamental das relações temporais e espaciais no cosmo, um processo de assimilação do tempo, espaço e do indivíduo histórico.

1.1 RENASCENÇA: UM ESTADO DE MELANCOLIA DIANTE DO ESPELHO DA VIDA

Por Renascença se quer delimitar as expressões culturais, intelectuais e estéticas, a partir do século XVI na França, e no Trecento Italiano que se estende até o século XVII, os quais contribuíram para o progresso da tecnologia, transformações econômicas, mudanças sociais e políticas, que se desencadearam posteriormente, e estabeleceram o atual conceito de civilização ocidental.

Já por Imaginário, ele manifesta-se nas tentativas de apreender objetos e sujeitos culturais nas produções que pretendem ser racionais e humano-discursivas. O imaginário não é exatamente algo irreal, distante do empírico, do mundo sensível, ele relaciona-se com o mundo real e com as experiências cotidianas, ao mesmo tempo, não se prende somente a elas. É uma dimensão que as sociedades constroem a forma através da qual veem o mundo e a si mesmas, é na esfera do imaginário que residem os problemas de ordem histórico-antropológicos.

O imaginário é composto de elementos que dão sentido e valor às nossas experiências sensíveis, toda sociedade, e mesmo os grupos que as compõem, possuem seus imaginários. Imaginários sobre si e sobre os outros, questão indispensável no trato entre as culturas.

Claude Gilbert Dubois (1995, p. 21, 22), diz que imaginário é “o resultado visível de uma energia psíquica formalizada individual e coletivamente”. Doutro modo, a manifestação do imaginário é dada pelas representações do real que se situa em relação a dois termos: o realismo e a loucura.

Nessa dualidade ambígua, Dubois distingue dois imaginários, o especular e o simbólico. O imaginário especular, do latim *speculum* (espelho), postula a relação narcisista de isomorfia entre em relação ao objeto, em virtude da origem da ilusão mimética a partir dos esta-

dos de espelho e identificação. O imaginário simbólico é o modo de significação constituído do funcionamento individual e coletivo das imagens organizadas em sistemas significantes.

Em ambos, o imaginário *duboisniano* demonstra duas coisas, a primeira é a impossibilidade de acesso ao real, e a segunda, o imaginário não se pode separar da noção de imagem. Por conseguinte, o imaginário da Renascença (DUBOIS, 1995, p. 25) é um constante estado de espelho, que apresentam o homem entre o realismo e a loucura de existir a partir das representações do medo e da melancolia onde o passado não existe mais, o futuro ainda não existe, o presente é o ponto absurdo do encontro entre um tempo que já não existe e o que ainda existe.

O destino do homem renascentista está entre o tempo criador e o tempo destruidor, a melancolia se instala na dialética de que o presente é mau, mas o futuro será pior, e o relógio que se vê só marca horas difíceis. Nesta ambiência, todos os elementos estão carregados do signo e da meditação da morte: Deus, diabo, anjos, demônios, o corpo, esqueletos, túmulos, cemitério e civilização humana. Essa ressonância imprime aos universos divino, humano e natural uma espetacularização da morte, uma incerteza quanto ao ser e existir.

O que há se não há passado, presente e futuro? Nesta circularidade de um tempo indefinido são intronizadas a roda da vida, a fortuna e o sortilégio como tentativa de explicar os infortúnios da vida nos tempos que se esvaem. A Renascença é esse lugar privilegiado para estudar o imaginário através da via mimética e simbólica, estas, são duas tentativas maneiras de atribuir sentido à relação do sujeito com seu universo de objetos. O que nos resta, é a tentativa de atravessar o espelho.

Há um campo na Renascença onde o mecanismo do imaginário espetacular se desvela, a ideologia (DUBOIS, 1995, p. 33). Nesse caso, uma série de trágicas e melancólicas desgraças humanas, precisa de explicação. Dessa forma, o verbo acreditar leva-nos a dois fenômenos, a fé e a crença, métodos e meios para atribui ao real outro sentido quando as violências antagônicas do imaginário criam um campo ideológico de combate sem solução. *Mutatis mutandis*, a ideologia da Igreja se encaixa e multiplica-se nesta posição de explicar o (in)explicável, daí, surge a discursividade do pecado e medo, do céu e inferno, do tempo e destino tão presentes até em nossos dias.

Assim, a imaginação da Renascença tem uma atividade específica, responde a um desejo duplo e absurdo: a realização e a destruição do signo. Afirmamos e negamos o real, queiramos ou não, vivemos numa floresta de símbolos, onde o imaginário é um meio de dar sentido em nossos mergulhos ao fundo do precipício.

1.2 A VISÃO COSMO-ESPACIAL DO HOMEM RENASCENTISTA

Claude Gilbert Dubois (1995, p. 82), pelo caminho das metáforas, aborda a visão cosmológica do homem renascentista. Essas metáforas podem ser agrupadas em duas ordens essenciais: A primeira é a do mimetismo antropomórfico ou teomórfico, no qual o mundo é a imagem do homem (*universo corpo/habitat*) e o mundo é a imagem do Deus infinito e poderoso. A segunda é a metáfora que faz do universo um instrumento de significação, o universo como canção, poema, ou peça teatral. Surge, então, um universo imagem, ou universo mensagens.

O imaginário cósmico do século XVI hesita entre esses dois caminhos, ou faz uma opção deliberada entre eles. Para escapar do dilema, foi elaborado um terceiro grupo de metáforas, as do universo

objeto, universo máquina, universo relógio, cujo campo vai determinar o surgimento de um pensamento científico, uma terceira via do imaginário desenvolvida com a língua dos artesãos que falam de técnicas e dos mercadores, uma linguagem cada vez mais imposta no desenvolvimento desta classe profissional na vida dos países europeus. As metáforas do corpo e do habitat em suas representações no cotidiano do homem renascentista fazem do mundo um *macro-antropos*, ou do homem um *micro-cosmo*.

Se o cosmo fala, qual é a sua mensagem? Em nome de quem fala? Os elementos cósmico-planetários participam de uma espécie de *angelismo*, mensageiros de um universo a ser decifrado. O espetáculo do mundo transcreve uma mensagem que está sendo escrita, uma *epifania* divina em progresso. O universo espetáculo, que é teatral, é uma representação de astros, monstros e prodígios que se desenvolvem na relação do homem máquina, que é um ator no cosmo teatral, por isso,

essas são as ideias essenciais que farão da metáfora do mundo teatro e do homem ator um dos meios de expressão mais autenticamente barrocos, porque ela permite explorar de modo eloquente as imagens do artifício e da ostentação, do desfile público, da ilusão. O que se pode reter desses grupos de metáforas que exprimem o imaginário cósmico do século XVI é a noção de que a representação imaginária do mundo está situada entre dois termos comparativos: o homem, que implica o processo de humanização do cosmo, e a divindade, que implica um processo de divinização. De um lado pode-se ter um antropomorfismo ingênuo, mas as imagens corporais garantem a essa imagem do mundo uma vitalidade e uma materialidade que a linguagem científica lhe irá retirar, tendendo cada vez mais para a expressão matemática abstrata (DUBOIS, 1995, p. 90).

Essa concepção levou a grandes inspirações para o conceito do corpo máquina, usando do vocabulário das profissões: marceneiros, ferreiros e outros técnicos das artes mecânicas. E de técnicos, de nível mais elevado, arquitetos, geômetras, médicos. Na renascença, o homem, um animal-humanizado, cede lugar à concepção cartesiana

de um animal-máquina que se pode e deve usar como um animal. Assim sendo, o Cosmo torna-se num portador de polifônicas mensagens ao existir deste homem. O universo é uma mecânica, e importa determinar suas regras de funcionamento, que coincidem com as regras de raciocínio de um espírito bem esclarecido.

A mecânica celeste é uma lógica racional, que expulsa o antropomorfismo e o simbolismo (DUBOIS, 1995, p. 95). O espaço criado pela nova astronomia e física pretendem ser um espaço neutro. Esta suplantação do espaço antropomórfico busca entender que o movimento do espaço é percebido como iniciação: voos na direção da luz, queda nas trevas, amor celestial, terror, ou fogo infernal. Por exemplo, neste espaço de forças terrestres e gravitacionais orientadas, no alto o céu, embaixo a terra, e mais fundo o inferno, carrega-se então, a multiplicação de significados psicológicos, morais e metafísicos.

O jogo de forças não é neutro, mas transcreve no espaço um itinerário espiritual, a organização do universo como um *itinerarium mentis ad deum*, ou *corporis ad mentem*. Isso também estabelece de fato, e normatizará, mais adiante, as relações entre senhor e objeto, a ética de dominação dos colonialismos, dos símbolos purificadores da alma e o corpo, das disciplinas religiosas e ideologias impostas pelas instituições oficiais, logo, a angústia cósmica-humana é explorada amplamente pela propaganda conservadora. É assim que se vê nascer o tema do universo não humano, um universo deserto. Por isso, o Infinito é utilizado para fins de propaganda, de modo a provocar medo.

A Teo-Cosmogonia, em transição na época renascentista, afirmava que a unidade é divina, a duplicidade é diabólica, a pluralidade demonstra a degradação da unidade. Essa visão assume o aspecto de verdade intuitiva confortadas por razões teológicas, contudo reordenada, racionalmente, pelo novo espírito científico de Galileu Galilei, Giordano Bruno, Nicolau Copérnico e pelas tentativas alquimistas de

transformações da matéria pelo *Athantor*, com o tríplice percurso de encontrar o caminho para o conhecimento de Deus, da natureza e do homem.

Segundo Claude Dubois (1995, p. 113), não há dúvida que essa “abundância de universos” que desapontam no século XVI aponta para uma visão vitalista do mundo, onde as imagens do corpo e do universo tendem à função semiológica.

1.3 A EXPERIÊNCIA DO TEMPO NA RENASCENÇA

O tempo é uma categoria do conhecimento, fora da qual nada pode ser apreendido pelo homem, tudo o que tem sentido acontece no tempo. A experiência emocional do tempo é animada geralmente pelo princípio da morte, ele é associado ao mito da destruição nos processos de ruína e degeneração da vida humana.

Na história da cronometria, o papel da Renascença é fundamental no que tange à individualização tempo, ou a domesticação do tempo. O pêndulo está no centro da casa, ele dá à duração uma escala familiar e traz o tempo, em forma mensurável, para o espaço doméstico.

O tempo mecanizado da Renascença escapa à alternância cíclica do tempo cósmico de *clepsidras e ampulhetas* da idade média introduzindo a dimensão artesanal do tempo com as invenções da ciência da relojoaria, logo é possível ver uma metamorfose da percepção do tempo natural, a posição da sombra e a intensidade da luz do sol tornam-se secundárias, passa-se do tempo dos astros à revolução do tempo mecânico.

A individualização e a domesticação do tempo colocarão o homem debaixo da tirania dos horários onde a fixação do tempo está diretamente associada à multiplicação da angústia. Há, portanto, uma

antinomia ligada à função do tempo, sem a qual nada pode ser pensado, com a qual tudo é engolido pelo pensamento do nada e os imaginários da decadência contínua.

Conforme Claude Dubois (1995, p. 124), as distinções tradicionais com respeito às manifestações do tempo em seus diferentes níveis estabelecem-se a partir de três palavras: *aeternitas*, *aevum* e *tempus*. Em primeiro lugar, *aeternitas* é a eternidade é um atributo divino que transcende o cronotopo humano, não obstante ser um motor para o movimento cósmico, por conseguinte estabelecem-se os destinos. Em segundo lugar, o *aevum* (em grego *aion*) representa o tempo interpretado como vetor a partir de um ponto de origem, é o tempo cósmico à medida que o Cosmo é um pensamento de Deus. O *aevum* é a eternidade, o tempo da movimentação do Verbo, o tempo da salvação, o ponto da ancoragem da eternidade na matéria mutável, a criação. Em terceiro lugar, *tempus* é a vivência finita na dimensão do cotidiano medido por uma cronometria que sempre conduz à rotina humana.

Nessas esferas de tempo, de um lado, o homem recebe a ação divina da providência, a vigilância de Deus sobre o mundo. De outro lado, está a fortuna, uma das formas de atividade dos demônios em nossos azares, fraturas existenciais e irregularidades na vida. Que fazer com o tempo da ruína? Como viver em tempos difíceis? Em tempos de sofrimentos, o humano transita entre a providência e a fortuna.

A roda das vicissitudes e o poder da fortuna aumentam e diminuem na dramática existência humana, quando o pessimismo leva a melhor, a fortuna é a senhora do mundo, aparecendo a providência como apenas um objeto de uma fé supramundana. Quanto à natureza, ela representa uma ordem fixada por decreto divino, mas que tem uma certa receptividade à ação da fortuna. O tempo resulta da ação concertada dessas três potências, recebe seu ritmo geral da natureza, sua direção e diretrizes da providência, da fortuna, seus impulsos e

caprichos. Nessas relações sobre humanas, o homem se sente abandonado por Deus, permanecendo no lúgubre estado de angústia.

Na Renascença, o medo produziu a prática pastoral do Catolicismo, assim como a pastoral do desespero através da Reforma Protestante. A vida humana é uma espécie de tempo que se desenrola lenta e agoniantemente, dois ritmos de uma mesma sequência de decadência e renascimento, um trajeto contínuo de *initium, medium et terminus*, portanto nossa cosmogonia pode ser uma maneira de contar uma história particular ou universal. O tempo exprime-se em termos de fluxo e retenção, de alteração e conservação, de agitação e tranquilidade. A experiência do instante desdobra-se com referência aos ritmos naturais como a queda das folhas e das pétalas da rosa (DUBOIS, 1995, p. 139).

A morte e a ideia da morte nos ronda de diversas formas, a nossa obsessão em detê-la somente produz angústia. Colocar a morte em todos os empreendimentos é uma forma ideológica de relativizá-la e condicioná-la às soluções propostas.

A existência humana precisa interpretar o tempo, quer seja o tempo metafísico que fundamenta os deuses Destino, Fortuna, Natureza, Eternidade, quer seja o tempo humano do instante real da existência.

Na Renascença, o tempo é um objeto intelectual que exercitava fortemente a imaginação. A própria escolha do termo Renascença, utilizado para definir a época, colhido num ciclo temporal e vital, é significativa de tal preocupação. O interesse do tempo propiciou o desenvolvimento de três eixos: Primeiro, uma concepção mecanicista das medidas de movimento e o relaciona com a mecânica astronômica, um tempo regulado como um relógio que serve para enunciar uma concepção científica do universo, expressa em fórmulas e esquemas.

Segundo, o tempo impessoal e coletivo na vida cotidiana, em seus determinismos do alto, fundado no movimento dos astros e na vontade de Deus. Terceiro, a percepção individual do tempo existencial, o tempo inseparável da intuição vital e da percepção instantânea do existir. Claude Dubois (1995, p. 148), afirma que a riqueza polifônica das sensações, dos pensamentos e das lembranças, reunida e harmonizada no instante, constitui uma arte de viver cuja concepção e elaboração representa a marca distintiva da Renascença. Essas variações do *carpe diem*, método de colheita para viver o dia, são os que os homens da Renascença nos trouxeram de mais original.

1.4 O HUMANISMO DO HOMEM RENASCENTISTA

O termo humanismo é uma das questões associadas à Renascença. Na Itália no início do século XVI designava um professor de retórica, Montaigne emprega, como sentidos opostos, as palavras humanistas e teólogos, com a distinção do laico e do clerical, já a crítica no século XX dissocia claramente a noção de humanismo da opção religiosa, já que existem humanismos leigos, ateus e religiosos. Trata-se de um problema relacionado ao valor atribuído ao homem, que assume como preocupação essencial do humanismo a moral e as relações inter-humanas. Claude Dubois (1995, p.198), afirma que

o humanismo é a descoberta do homem como sujeito, não mais como essência ou objeto. Nem rival de Deus, nem simples mosca entre as mãos de deuses cruéis. O homem nada mais que humano, porém cada vez mais humano, esse o objetivo do humanismo. O homem humano, excessivamente humano, é um dos riscos dessa escolha, uma das suas perversões.

A concepção tradicional do homem, elaborada pela cultura cristã da idade média ocidental é dual, o homem é substancialmente, alma e corpo. Esta comunidade humana está ligada ao divino num duplo sentido: de baixo para cima, pela Igreja, em seus preceitos

em relação ao sobrenatural, do alto para baixo, através das mensagens divinas que chegam aos homens por intermédio de anjos. Nesta sociedade específica, a importância do demônio tem sido variável, segundo a época. Durante as grandes crises dos séculos XIV e XVI, os diabos demoram-se na companhia dos homens, diretamente ou por meio dos seus agentes humanos, os bruxos e feiticeiros. Essa construção imaginária faz com que o homem apareça como um objeto de disputa entre os poderes sobrenaturais, onde o demônio não cessa seus ataques para a desestabilização e queda das almas, daí a vigilância ser necessária.

A Renascença vai questionar essa concepção tradicional. Em primeiro lugar, os indivíduos têm a possibilidade de quebrar essas regras hierárquicas, em segundo lugar, o homem renascentista atualiza a ideia de corpo desprezível e de uma matéria caída, em terceiro lugar, a renascença reabilita o corpo como forma e energia, em quarto lugar, a particularidade do imaginário renascentista é o hino ao corpo e a matéria organizada, e por fim à recentralização do homem em torno de algo que não é exatamente a alma, mas sim a consciência, e propõe firmemente a questão da liberdade e da responsabilidade do *eu* humano. Agindo assim, busca uma nova unidade que define o homem como modelo a partir dos conceitos de sujeito, de relação e de natureza, que é a contribuição peculiar do humanismo (DUBOIS, 1995, p. 200).

Um célebre desenho de Leonardo da Vinci sobre as proporções do corpo humano, o homem *Vitruviano*, estabelece o cerne da antropologia renascentista. No quadro, o homem está inscrito em duas figuras perfeitas: o quadrado, no interior do qual seus membros desenhavam uma cruz; e o círculo, a partir do qual seus membros apartados traçam uma figura radiante a partir do centro que é também a origem do corpo, o umbigo. Claramente, uma forma manifesta de vontade em

um esquema antropológico harmonioso, centrando o homem nesta nova concepção do cosmo e da época.

O corpo não é desprezado por ser matéria, é valorizado como materialização de uma forma que tem sua origem em modelos transcendentes. Essa reabilitação do corpo promove uma reabilitação da matéria como forma de energia. Por exemplo, na ótica cristã medieval, a nudez era utilizada para representar as almas danadas, os vícios e as taras eram desnudados, manifestados publicamente como um processo de humilhação. O significado do nu muda com os pintores da Renascença, que expressam uma harmonia universal de acordo com a liberdade da natureza e o simbolismo da pureza infantil. Já os abundantes músculos, é símbolo material da divindade percebida como potência, seguindo a proposição pedagógica do *mens sana in corpore sano*.

O risco? A constante luta contra a melancolia e angústia humana, pois, ao condicionar o homem para suportar as ausências de um mundo superpovoado de presenças sobrenaturais, assim como livrar-se da culpa de do medo do pecado diante das hierarquias invisíveis e visíveis da cristandade, o humanismo da Renascença organiza-se para suprir o vazio do existir com, ou sem a divindade. Trabalhar as perdas e ganhos foi, e é o grande desafio mediante a imensidão da ideia de pecado e a solidão do sujeito.

1.5 RENASCENTISMO: A DES-TEO-POETIZAÇÃO DO SER HUMANO

Num universo em que os objetos sacralizados são apenas objetos dessacralizados, o sujeito está livre para se apossar do mundo sem escrúpulos, e para instaurar uma relação de domínio em lugar do cerimonial e do ritual que caracterizam a relação com um mundo mágico, onde os objetos têm virtudes e vontades próprias. A desteopoe-

tização do ser humano, ou a dessacralização do ser, é uma vitória do espírito de conquista de liberdade, a preocupação é a de não tornar-se objeto de desejo de diversos outros ímãs, onde

saber é poder, fazer-se passar por sábio é uma marca da vontade de poder, não o sinal de uma verdade. Assim, nasce a crença, que é uma afirmação arbitrária de uma verdade, e dessa aberração, pelo jogo da vontade da potência aplicada ao saber impossível, nasce o projeto criminoso de querer impô-lo a alguém (DUBOIS, 1995, p. 215).

O espírito renascentista consiste no estabelecimento de contradições e convergências da existência pela ótica da liberdade de um homem humano, ser livre para escolher entre Deus e o diabo, ou nem um nem outro. A Renascença confere um modelo de humanidade, uma reforma reativadora de novos arquétipos que interpretaram antigos mitos judaico-cristãos.

A Renascença aprisiona a morte e faz do pensamento sobre a morte um exercício intelectual integrado na meditação sobre o existir melhor, a morte não está mais no centro da vida, mas no fundo da questão sobre o bem viver. Esta conquista do tempo presente é uma parte do domínio de si mesmo, a emergência do único ser relevante, o eu. Assim sendo,

a Renascença substitui por uma relação funcional entre o sujeito e seus objetos, correspondendo à relação entre o sujeito da natureza e a própria natureza, o mundo concebido como uma expressão e almas, infusas na maior parte das formas da matéria, preenchendo todos os vazios da natureza, em procissão de anjos e em coortes de demônios que ligam os três mundos: céu, terra e inferno. Isso quer dizer que não é preciso proceder a uma dicotomia simplista: o sujeito é ativo, o objeto, passivo. O sujeito é espiritual, a natureza é material; o sujeito é masculino, a matéria, feminina. Na verdade, o que interessa aos pensadores é a relação entre sujeito e objetos, e ainda uma vez a convergência tendo em vista a formação de um complexo em que sujeito e objeto são percebidos sob a forma de um sintagma animado pelo verbo (DUBOIS, 1995, p. 241).

A objetividade da Renascença resulta no reconhecimento de que desconhecer implica num erro do saber, a relação dos homens com os objetos passa pela dominação e integração da imagem do mundo num sistema simbólico de diversas representações. O objetivo renascentista afirma que a representação é de fato a antessala de uma designação, ou seja, o acesso ao real passa pela consciência humana, a ausência de acesso ao real é a condição básica dos sistemas autoritários de representação. Essa é questão, o acesso ao saber promove a iniciação desmistificadora das ilusões que pretendem ser a única detentora do saber.

A solidão do sujeito diante de Deus e do mundo provoca um duplo efeito: Se Deus preenche o vazio, o sujeito vive e fala misticamente, se o vazio permanece desocupado, a melancolia e os demônios respondem ao homem. Logo, a solidão do sujeito pode ser a sua certidão de nascimento ou de óbito.

No caso do homem renascentista, um renascer.

No caso do homem colonial brasileiro, morte.

CAPÍTULO 2

**A DES-TEO-POETIZAÇÃO DO
“ÉDEN BRASIL” NA EDUCAÇÃO DO
IMAGINÁRIO RELIGIOSO COLONIAL**

A realidade colonial transcorria num tempo e num espaço distintos, baseava-se em outros conceitos de poder e de sociedade, desenvolvia abordagens específicas das pessoas, do divino, do sobrenatural e do além. Na verdade, as distâncias que separavam o sistema de representação ou os sistemas de poder remetiam a um corte mais global, subjacente e latente, ligado ao modo como as sociedades em confronto percebia, memorizavam e comunicavam aquilo que concebiam como realidade, ou melhor, como sua realidade (GRUZINKI, 2003, p. 271).

A realidade colonial brasileira se desenvolveu como um *cronotopo* de poder numa sociedade permeada pela ideia do sobrenatural, ora divinizando a economia, ora demonizando a terra e as gentes. Nesse cosmo peculiar, terra de impiedades, forja-se um novo mundo, e este, tão sagrado quanto diabólico, tão elitizado quanto tão popular, tão católico quanto tão sincrético, tão humano quanto tão animalesco, tão quanto apenas um solo, chamado Brasil.

O modo em que a compreensão fundamental de espaço e de tempo do homem renascentista repercute na constituição da religiosidade popular colonial brasileira, a nossa matriz religiosa brasileira, em especial no que diz respeito às práticas religiosas do cotidiano será o nosso objetivo nesta segunda etapa de nossa reflexão.

2.1 A COLÔNIA BRASILEIRA: UMA AMPLIAÇÃO DOS ESPELHOS

A descoberta da América abriu as portas de um novo tempo e mundo, o das viagens imaginárias às viagens reais, a ultrapassagem das fronteiras entre o imaginário e a realidade. Durante séculos, o oceano Índico era o eixo do exotismo do ocidente medieval, contudo conhecido o Índico e desmistificado o seu universo fantástico, o Atlântico passou a ocupar um papel análogo no século XV.

Segundo Laura de Mello e Souza (1995, p. 29), as navegações tinham três motivos que se entrelaçam de forma constante e contra-

ditória: o divino, o natural e o humano. Na esfera divina, não existe Deus sem o Diabo; no mundo da natureza, não existe Paraíso terrestre sem inferno; entre os homens, alternam-se a virtude e pecado. As tensões resultantes destas querelas teológicas motivaram a aventura marítima, descoberto, o Brasil, a princípio tornou-se a concretização dos mitos do paraíso terrestre, uma edenização da natureza, um novo mundo para a contabilização das almas e dividendos comerciais.

A humanidade da colônia brasileira transicionou do edênico ao demoníaco. As dificuldades de se viver aqui entre bichos, pulgas e feras, além do começo da escravidão indígena e africana, assim como a necessidade de nomear e encarnar o desconhecido a fim de manter o medo nos limites do suportável. Os monstros descritos pela religião chamavam de satã, os monstros humanos individuais vistos como feiticeiros, ou aleijados, ou tarados, ou incestuosos, ou canibalistas.

Além do que, a humanidade anti-humana se manifestava ainda no estado de pecado em que, para o europeu católico, vivam os naturais da terra. Uma questão era se esta humanidade seria viável ou inviável ao projeto da cristandade lusitana, o *bon sauvage* logo mostrou o seu lado feroz ao portugueses.

Conforme Laura de Mello e Souza (1995, p. 69, 70), é basicamente na relação com o sobrenatural que o homem da colônia paga tributo ao diabo, e confirma seu caráter de humanidade diabólica. Constatada nos hábitos e na vida cotidiana, confirmada nas práticas mágicas e na feitiçaria, a demonização do homem colonial expandiu-se da figura do índio, seu primeiro objeto, para o do escravo, ganhando por fim, os demais colonos.

Por isso, a catequese e as medidas normatizadoras das autoridades coloniais esforçaram-se para homogeneizar a humanidade in-

viável, animalesca e demoníaca do Brasil colonial, afastando a população do demônio e as aproximando de Cristo.

Mas, o que prevaleceu foi que o novo mundo era inferno, sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca. O Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos, e paraíso dos mulatos e das mulatas. Paraíso terrestre pela natureza, inferno pela humanidade peculiar que abrigava, o Brasil era purgatório pela sua relação com a metrópole. Homens danados podiam alcançar os céus através do esforço honesto, do trabalho diário, da sujeição à vontade metropolitana.

Natureza edênica, humanidade demonizada e colônia, vista como purgatório, foram as formulações mentais com que os homens do Velho Mundo vestiram o Brasil nos seus três primeiros séculos de existência. Os habitantes do Brasil colonial assustavam os europeus, incapazes de captar sua especificidade. Ser híbrido, multifacetado, moderno, não poderia ser relacionar com o sobrenatural senão de forma sincrética.

2.2 O MITO DO CRISTIANISMO PURO NA FORMAÇÃO DA MATRIZ RELIGIOSA BRASILEIRA

A especificidade do Brasil colônia era que branca, negra, indígena refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado. Duas religiões diversas coabitavam na cristandade europeia: a dos teólogos e a dos crentes. O cristianismo vivido pelo povo caracterizava-se por um profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa. Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada, o Cristianismo na colônia era um cristianismo de fachada.

Um desejo afetivo de humanizar Deus e torná-lo mais próximo. Incomodados com a chuva abundante, muitos dos colonos se queixavam do desleixo de Deus, que sobre eles vertia suas necessidades. Para grande maioria dos habitantes, as forças e armadilhas da natureza apresentavam-se como indomáveis e irredutíveis. A fé, por isso mesmo mostrava, então, uma demanda que assumia uma espécie de contrato do tipo toma lá dá cá (SOUZA, 1995, p. 108).

O Cristianismo puro foi sempre um modelo imaginário, nos séculos XV e XVI, as massas europeias tinham necessidades afetivas de uma vida religiosa, e o cristianismo expresso na sua religiosidade era autêntico, apesar de ser basicamente vivido. Os homens dos primeiros séculos coloniais partilhavam da vida cotidiana com os diabos, diabinho e diabretes, mesmo quando sabiam que o recurso a eles era ilícito.

Num mundo não racionalizado, tudo podia ser explicado pela ação de forças sobrenaturais: ou Deus ou o diabo. Nenhuma delas parecia anormal, e a mentalidade popular aproximava uma da outra. Conforme o Cristianismo ia triunfando sobre as reminiscências pagãs e sobre a religião folclorizada, os diabos da teologia cristã perdiam função de forças operadoras da magia, tornando, sobretudo, tentadores e inimigos de Deus e arrastá-las para o inferno.

Segundo Laura de Mello e Souza (1995, p. 139), foi no início da época moderna, e não na idade média, que o inferno e seus habitantes tomaram conta da imaginação dos homens do ocidente, o apogeu da ciência demonológica situou-se por volta de 1600. No caso do Brasil colonial, as alteridades culturais eram logo demonizadas pelos agentes demonizadores do cotidiano colonial. Em consequência, as religiões de indígenas e africanos foram sempre consideradas como aberrações satânicas.

Numa colônia que transicionava da edenização à demonização este processo de não compreensão da alteridade cultural assumia frequentemente as feições de inferno, assim, as forças autoritárias trabalhavam no sentido de demonizar o cotidiano. Assim, céu e inferno, sagrado e profano, práticas mágicas primitivas e europeias oras e aproximavam, ora se apartavam violentamente.

2.3 A DEMONIZAÇÃO DAS PRÁTICAS DO COTIDIANO

Largamente difundida no ocidente cristão, a prática de advinhar foi frequentemente associada ao diabo, ou pela intervenção de um demônio. Os inúmeros sortilégios utilizados para advir eram: ver em água, cristal, espelho, espada, espádua de carneiro, imagens de metal; adivinhar em cabeças de alimárias ou homem morto; peneira com tesoura ou chapim; adivinhação com chave, com livros sagrados e com orações.

Africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial. O conhecimento que tinham das ervas e de procedimentos rituais específicos a seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular. Procurar obter curas por meios sobrenaturais aproximava, pois esta terapêutica popular da feitiçaria. No Brasil colônia, curandeiros podiam tanto restaurar a harmonia rompida, restituindo saúde aos que a tinham perdido, como desencadear malefícios.

Benzer animais como touro, ovelhas, porcos, que eram levados para bênção ritual, tornavam a basílica semelhante a um rancho, era algo comum tanto na sociedade europeia quanto na colônia ultramarina. Conforme Laura de Mello e Souza (1995, p. 185),

advinhações, curas mágicas, benzeduras procuravam responder às necessidades e atender aos acontecimentos diários, tornando menos dura a vida naqueles tempos difíceis. Muitas vezes, com-

binavam-se para tentar amortecer os impactos provocados por um dos mais importantes componentes da vida cotidiana, ligado diretamente às condições de subsistência material dos colonos: a aventura ultramarina.

A vida cotidiana na colônia era um anfiteatro do medo em suas tentativas humanas para superá-lo através da comunicação com o sobrenatural. Muitas vezes, cotidiano e imaginário se confundiam, diluindo as fronteiras que os apartavam. Estas ligações vinham através de sonhos, metamorfoses, familiares, pactos, sabbats, possessão, calundus e catimbós.

Igreja e Estado, Justiça e Religião debruçavam-se assim sobre a feitiçaria na época moderna. A feitiçaria e seus corolários ajudaram à promoção de um novo modelo de homem, atendendo às necessidades das instituições autoritárias no incremento de controle. Exorcizando demônios, impunham um modelo de dominação política e ideológica para o estabelecimento de ordem segundo a vontade do Estado. No caso do Tribunal do Santo Ofício, que no começo era um Estado dentro do Estado, depois avançou para a dinâmica de um Estado acima do Estado, o auxiliar tornou-se mais poderoso que o iniciante protagonista.

Segundo Laura de Mello e Souza (1995, p. 291), a caça às bruxas só poderia ocorrer na época moderna, pois foram exercidas desde os tempos imemoriais por diversos povos, a feitiçaria e as práticas mágicas mudaram de feição sob o impacto das novas formas de organização das instituições e do poder que vieram à tona a partir de fins do século XIV.

A intolerância em relação às bruxas, alcoviteiras, advinhas crescia à medida que se tornavam irreversíveis a desestruturação do sistema feudal, a organização do poder na forma de Estados monárquicos, a conscientização, por parte da Igreja, de suas limitações en-

quanto detentora e propagadora do cristianismo como religião hegemônica.

A feiticeira, portanto, não foi a filha da miséria, foi antes, um dos sintomas do parto doloroso que geraria ainda as legiões de expropriados pré-capitalistas, ou doentes mentais e tantas categorias excluídas. A questão da feitiçaria e feiticeiros gerou mais polêmicas porque corporifica o embate entre dois mundos: o da cultura popular, da tradição oral e iletrada partilhada pela maioria da população europeia, e o da cultura erudita e letrada dos intelectuais.

Estes são os dois polos: O popular e o erudito, o oral e o letrado. A mitologia demoníaca da bruxaria foi um produto da elite culta, e não da mente popular. No entanto, como se vê, a demonologia foi o apanágio das elites cultas, mas dela nunca estiveram ausentes os elementos populares num trabalho constante. Esses imbricamentos é que formaram a nossa matriz religiosa brasileira.

2.4 TÓPICOS DOS IMBRICAMENTOS RENASCENTISTAS NA COLONIZAÇÃO RELIGIOSA BRASILEIRA

1. A espetacularização da morte, no relógio da fortuna, utiliza os elementos de Deus, diabo, anjos, demônios, corpo, esqueletos, túmulos, cemitério na humanidade como um espelho para imprimir ao universo colonial uma incerteza quanto ao ser e existir no novo mundo.

2. A roda da vida, a fortuna e o sortilégio são tentativas de explicar os infortúnios da vida nos tempos que se esvaem aos homens coloniais porque tragédias e desgraças humanas precisam de explicação.

3. Quem tem o poder e a autoridade de nomear, tem a hegemonia religiosa. Nesta posição ideológica de estabelecer a discursividade da religião, as dimensões do medo através da extensão do que é certo e errado são determinadas pela Instituição.

4. As metáforas do corpo e do habitat em suas representações no cotidiano do homem colonial fazem do mundo um amplo palco para impiedades teatrais.

5. A angústia cósmica-humana é explorada amplamente pela propaganda conservadora. A Teo-Cosmogonia lusitana aponta uma visão vitalista do mundo, onde as imagens do corpo e do universo tendem à função ideológica da metrópole.

6. A pastoral do Catolicismo Lusitano foi a pastoral do desespero. A multiplicação da angústia na colônia, ligada à função do tempo desconhecido, é o ponto da ancoragem da eternidade na vivência finita do cotidiano, que só pode ser medido mediante as tentativas sincréticas de soluções às irregularidades da vida.

7. O homem colonial se sente abandonado por Deus, logo permanece no estado de angústia.

8. A solidão do sujeito diante de Deus e do mundo provoca um duplo efeito: Se Deus preenche o vazio, bem está, se o vazio permanece desocupado, mal está. Logo, nascimento ou óbito torna-se apenas em uma questão de ocupação de espaços e tempos.

O homem colonial vivia dilacerado entre a ideia de bem e de mal, de céu e de inferno, enquanto buscava resolver suas questões cotidianas. A reverência ao sobrenatural e a crença nos atos mágicos eram constitutivas dos dois universos, neles, assumindo, entretanto, significados diferentes. Na Europa moderna, a caça às bruxas foi a tentativa de uniformizar estas concepções diversas, nos discursos im-

bricados, o estereótipo da bruxa encontrou o lugar privilegiado para ser construído, confirmado, absorvido, e por fim, desmoralizado.

O tempo, o espaço, o poder, as relações domésticas e a sociabilidade são, de modo mais geral, um conjunto de códigos, uma gramática cultural que organiza toda a relação como real concebida e percebida pelos indígenas. Assim, é lógico que a idolatria garanta também a exploração dos estados emocionais, que fale sobre a possessividade, o ódio, a frustração, a angústia, o pânico, a agressividade assassina (GRUZINSKI, 2005, p. 252).¹

O mundo convulsionado e agonizante que se desestruturou a partir do século XIV, buscando novas soluções para a rearticulação de sua vida econômica, política e social, foi também o que se lançou, e por isso mesmo, à procura de novos mercados, deixando-se enredar por um misto de atração e pânico do desconhecido, ora tecendo considerações positivas e edênicas, ora negativas e demoníacas sobre as terras que se iam desvendando ante seus olhos.

A infernalização da colônia e sua inserção no conjunto dos mitos edêmicos elaborados pelos europeus, céu e inferno se alternavam no horizonte do colonizador, passando progressivamente a integrar também o universo dos colonos, na reelaboração ideológica das imagens do céu, inferno e purgatório na montagem do sistema colonial.

No imaginário do homem brasileiro, céu e inferno constituem-se em elementos bifrontes, na religiosidade popular da colônia brasileira, sagrado e profano se entreteciam, pois fazem parte do reino da ambiguidade, do indistinto, do multifacetado, assim os sincretismos banham a vida religiosa e escapam por entre as fendas deixadas pelo esforço catequético da cristandade lusitana, daí surge e multiplica-se a educação do catolicismo popular brasileiro que até hoje, nos rincões do Brasil, assim como no cerne da sociedade, estão entremeadas nas camadas do existir e ser brasileiro.

¹ *Noster intellectus, quid extra tempus sit, non intelligit*: “nossa compreensão não abrange o que se encontra fora do tempo” (Lutero).

CAPÍTULO 3

A EDUCAÇÃO LUSO-BRASILEIRA A PARTIR DO CATOLICISMO POPULAR

Eduardo Hoornaert propõe que duas tradições como constituintes da historiografia formativa brasileira. A primeira decorre das pesquisas de Varnhagen¹, nelas a história do Brasil começa na Europa, não no Brasil. Para ele, numa visão essencialmente colonialista, os índios representam uma infância da humanidade em nosso processo evolutivo. E a história se resume no que faz o rei. O modelo *varnhagueriano* enfoca a história dos grandes, dos poderosos, das instituições que dominam o povo brasileiro (HOORNAERT, 1991, p. 10). A segunda tradição historiográfica seria representada por Capistrano de Abreu², este desmitifica os grandes heróis propagandeados pelos livros didáticos e pelos discursos oficiais. Quem realmente constrói a história do Brasil, nessa visão, são os homens comuns através de sua vivência cotidiana. O Brasil, para ele, é antes de tudo o povo (HOORNAERT, 1991, p.11).

Essas duas percepções abordam os processos históricos relacionando o singular com o coletivo, o relato histórico traçado, em ambas, não deixa de cumprir sua função de narrativa mestra da sociedade nacional. A diferença está no futuro desejado, contudo, a concepção de futuro é determinante dentro da análise do passado, assim, Hoornaert chama a atenção para o tema da distinção entre dominados e dominadores na teorização histórica da religiosidade brasileira, o detalhe é que todos os humanos são sujeitos históricos, e não apenas os pobres e oprimidos (QUADROS, 2010, p. 124).

O ponto de partida para uma real percepção da formação do catolicismo brasileiro é que o mesmo tinha um caráter obrigatório. Viver nesta terra sem seguir ou respeitar a religião católica era quase impossível. Mesmo que a prática de fé demonstrasse que os brasileiros não eram tão católicos assim (HOORNAERT, 1991, p. 17), isto ficou patente nos sincretismos, miscigenações e feitiçarias, assim como nas

1 Cf. VARNHAGEN. História geral do Brasil.

2 Cf. ABREU, Capistrano de. Capítulos de história colonial: 1500-1800, et all.

invasões protestantes em nossa terra. Apesar de todas as controvérsias, o certo é que

no Brasil colonial, como em todos os domínios ibéricos, uma verdadeira tirania das almas por meio da religião católica. Ninguém podia livremente decidir em assuntos religiosos. Atrás dessa repressão religiosa figurava a exploração econômica praticada por Portugal (HOORNAERT, 1991, p.19).

Hoornaert diz que Gilberto Freire, em *'Casa Grande e Senzala'*, distingue entre um catolicismo patriarcal no litoral, um catolicismo sertanejo ou pastoril no interior, um catolicismo mineiro nas localidades de mineração oitocentista (*apud* 1991, p.27). No entanto, em *'A formação do catolicismo brasileiro'*, descreve de modo claro e didático outro ponto de vista, chamado de os três sincretismos católicos, ou três realizações concretas do cristianismo dentro da cultura brasileira: *o catolicismo guerreiro, patriarcal e popular*. Os dois primeiros pertencem ao mundo dos portugueses, o último ao mundo dos índios, africanos e de seus descendentes (HOORNAERT, 1991, p. 30), vejamos isso com mais detalhes.

O catolicismo guerreiro vem do conceito de empresa colonial cristã, onde as palavras chaves são a conquista espiritual, guerra santa e militância da cristandade lusitana. Além disto, a cultura patriarcal foi uma criação do governo metropolitano, uma resposta ao angustiante problema da posse das terras, ou seja, o catolicismo tinha que entrar nos esquemas na cultura colonialista. Logo, o catolicismo patriarcal brasileiro tinha a função de sacralizar e assim perpetuar o poder do Estado português a partir dos engenhos e fazendas.

O engenho se tornou sagrado, o senhor de engenho também, o catolicismo estava a serviço do patriarca local, ou melhor, um catolicismo mineiro-brasileiro. Entretanto, o catolicismo popular, advindo dos gentios da terra e/ou das peças da Guiné, é marcadamente a demonstração de que a missão cristã, que deveria dizer respeito à

libertação, tornou-se um instrumento de dominação cruel nos aldeamentos, vilas e quilombos.

Portanto, o catolicismo guerreiro exprime ânsias, lutas, vitórias e derrotas dos portugueses navegadores, conquistadores e povoadores. O catolicismo patriarcal, no desenvolvimento de engenhos de açúcar, fazendas de cacau, fumo, gado, algodão, minerações de ouro, prata e diamantes, baseou-se no sistema de escravidão, logo, o catolicismo popular é uma interpretação original dada por índios e africanos à religião dominante (HOORNAERT, 1991, p. 137).

Neste foco historiográfico hoornaetiano, nos é apresentada uma história do catolicismo brasileiro de conformações sincréticas, que era parte insólita da missão cristã lusitana, pois para o catolicismo oficial não era algo de bom alvitre ver a instituição oficial ligada aos sincretismos religiosos coloniais. No entanto, verifiquemos como o catolicismo popular sobreviveu na evolução do catolicismo luso-romano-brasileiro.

3.1 CATOLICISMO E RELIGIOSIDADE POPULAR NA COLÔNIA

O catolicismo é a única religião oficialmente admitida no Brasil até a proclamação da República, embora a legislação do império tenha introduzido certa tolerância religiosa, o catolicismo permaneceu como religião oficial do Estado de 1500 até 1890, quando se dá a separação entre igreja e Estado. Ser católico, neste Brasil particular, era condição indispensável para o exercício de cidadania. Além desse catolicismo como a religião do Império, surgiu um outro tipo de religiosidade a partir das ações dos colonos nos processos migratórios introduzindo, ou criando no Brasil, o catolicismo popular.

Segundo Pedro Ribeiro de Oliveira (1983, p. 113), o catolicismo popular é o conjunto de representações e práticas religiosas dos católicos que não dependiam da intervenção da autoridade eclesiástica para serem adotadas pelos fiéis, assim, o culto aos santos, o sincretismo religioso em a relação aos fenômenos da natureza, ficaram bem distintos dos sacramentos e da catequese formal. As práticas religiosas desenvolvidas pelo imaginário popular, a partir dos símbolos introduzidos no Brasil pelos missionários portugueses, e aos quais se juntaram símbolos indígenas e africanos, são a essência do catolicismo popular brasileiro, um jeitinho bem peculiar das classes subalternas ressignificarem os códigos do catolicismo oficial (RIBEIRO, 1983, p. 135).

A categoria popular contém diferentes significados. Tomada sob a perspectiva social, ela se opõe ao que é próprio de classes dominantes; tomada sob o prisma da cultura, ela se opõe a erudita; sob o prisma político, ela se opõe a oficial. Depende, então, das oposições dialéticas envolvidas, uma vez que nenhuma religião é exclusivamente popular, nem oficial, já que tanto o trabalho religioso anônimo e coletivo, quanto o trabalho especializado só existem como tipos ideais. Na medida em que essas três propriedades se articulam, pode-se falar de religião popular como forma religiosa cujas características a distinguem da forma erudita, oficial e de classe dominante à qual se contrapõe, mas com a qual constituem uma única totalidade.

O Catolicismo popular está intimamente associado, historicamente, à sobrevivência religiosa brasileira ante ao projeto colonial português do Padroado Régio. Daí alguns autores chamá-lo Catolicismo Rústico (MONTEIRO, 1977, p. 41), ou Catolicismo Colonial (DUSSEL, 1974, p. 732). Por isso, Gilberto Freyre ressalta ser tão difícil separar o brasileiro do Católico (FREYRE, 1974, p. 29).

Articulado, portanto, ao projeto de sociedade da metrópole para sua colônia, este Catolicismo assumirá a feição predominantemente leiga e social. O caráter leigo se dá, devido à escassez do clero no interior rural do país fazendo com que as populações de colonos organizassem por si mesmas, com os instrumentos de sua catolicidade medieval proveniente de Portugal, uma forma de *bricolage*, as suas crenças e devoções particulares.

Pela ausência da Igreja oficial no Brasil interior, a fluidez da organização eclesiástica deixou espaço para a atuação de capelães que gravitavam em torno das vilas, famílias, engenhos e Casas Grandes. Dessa forma, mestiços, índios e negros estavam condenados ao sincretismo pelo fato de não serem uma cristandade romana, pois as decisões católicas e oficiais do concílio de Trento demoraram a chegar no Brasil.

Segundo Laura de Mello e Souza (1995, p. 90-91), o cristianismo vivido pelo povo caracterizava-se por um profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa. Afeito ao universo mágico, o homem brasileiro não distinguia as doutrinas católicas oficiais, firmando assim um cristianismo de fachada, emprestando nomes de santos e de festas católicas às forças da natureza e às consagrações pagãs de mestiços, índios e escravos.

A especificidade da religião católica praticada na colônia, o culto aos santos, o amplo número de capelas, o aspecto teatral da religião, o que se convencionou chamar de exterioridade e de ignorância religiosa scandalizava estrangeiros que por aqui passavam, sobretudo anglo-saxões e protestantes, que diziam que os brasileiros de cor faziam uma mistura de imoralidade e cerimônias burlescas, assim desvirtuavam o cristianismo oficial (SOUZA, 1995, p. 100).

No entanto, o caráter social, por sua vez, se configura ao imprimir uma sociabilidade entre os colonos que habitavam sítios distantes uns dos outros. A vila, ponto de convergência desta malha desta sociabilidade religiosa, tomou-se cenário das devoções sociais tanto numa vertente festiva (Natal, festa do Padroeiro, festas juninas) quanto numa vertente penitencial (Semana Santa), quando organizavam um calendário litúrgico onde se alternavam os ritmos de celebração/expiação (ANTONIAZZI, 1990).

Esse Catolicismo se exprime ainda, dentro do calendário litúrgico, nas encenações das Paixões do Senhor Morto, quando a população projetava no sofrimento de Jesus, suas próprias vicissitudes. Esse modelo de religiosidade é marcado pela demanda de proteção ao Santo que apadrinha e os defende dos perigos e adversidades na terra selvagem.

3.2 A EVOLUÇÃO DO CATOLICISMO POPULAR NA COLÔNIA

Para entender a gênese do catolicismo popular no Brasil, é necessário perceber o contexto dentro e a partir do qual se implantou o catolicismo no Brasil, o regime do padroado régio. Segundo AZZI (1977, p. 125) o padroado estabeleceu-se através de concessões e privilégios atribuídos pela Santa Sé ao rei de Portugal. A cristandade lusitana ficava com a responsabilidade de evangelizar as novas terras conquistadas, desse modo, toda a estrutura eclesiástica ficava nas mãos do poder civil lusitano. O *Ius Patronatus* (direito de Padroado) tem origem histórica medieval caracterizando-se por um acordo de recíprocas concessões.

Por esse acordo, a instituição, sujeito ou Estado, na condição de Patrono, se compromete a fazer do catolicismo religião oficial da região sob seu controle, responsabilizando-se pela criação e manu-

tenção de tudo aquilo que for necessário para a religião, tais como construção de igrejas e capelas, estabelecimento de ordens e confrarias religiosas, designação e manutenção de bispos e párocos dentre outras atividades que façam parte da esfera religiosa colonial. Somente o Patrono recebia concessões papais para ereção de santuários e igrejas e apresentação de nomes para o clero, além do direito de coletar o dízimo eclesiástico.

O catolicismo, quer como religião oficial, quer como expressão popular, encontrava-se mais vinculado à autoridade civil do que ao poder eclesiástico, portanto

o catolicismo no Brasil nasceu e desenvolveu-se sob a proteção e dependência do padroado português. Este aspecto histórico, que permaneceu inalterado durante os três séculos do período colonial, deu ao catolicismo brasileiro uma conotação particular, ele manteve-se predominantemente leigo, com um caráter nitidamente medieval (AZZI, 1977, 127).

Nesse foco, dois aspectos são importantes. Em primeiro lugar, o catolicismo popular permitiu uma participação do povo bastante acentuada na vida da religião, tanto na ambiência pública quanto na esfera privada, pois era uma coisa própria do Brasil. Em segundo lugar, este catolicismo apresenta um aspecto social proeminente, porque as manifestações religiosas impregnam na vida da sociedade colonial, assim a religião católica passa a ser uma espécie de patrimônio cultural religioso do povo brasileiro.

Quais são os aspectos principais que se manifestam no catolicismo popular? Segundo Riolando Azzi (1971, p. 127-132), vejamos algumas das religiosidades por aqui experienciadas:

1. A CRUZ

Desde o início, serviu tanto como expressão da religião oficial como de devoção popular. Para a cristandade lusitana, a cruz foi

utilizada como marco de conquista, no entanto, o povo deu sempre grande importância ao ato de erigir cruzes e cruzeiros, através das quais girava a devoção popular e as expressões de culto, portanto assinalava a presença de uma comunidade cristã servindo de local de preces, ladainhas e rosários, bem como expressar a paixão de Cristo, ou também indicar o local de sepultura de um amigo, além da devoção às santas almas.

2. ORATÓRIOS

Na linguagem canônica, o oratório serve para designar pequenos locais de culto. Análogos às capelas, por isso são considerados como local de expressão da piedade particular de uma pessoa ou família. A palavra 'oratório' também demonstra um nicho onde se cultuava um ou vários santos de particular devoção, assim era o costume das fazendas e dos engenhos, uma clara expressão da fé católica.

3. ERMIDAS

Ermidas é como se chamam as primitivas capelas no Brasil. Construídas por iniciativa de um indivíduo particular ou de uma comunidade local, cuja finalidade essencial era o culto particular de um santo. Quando uma pessoa da comunidade se dedicava a cuidar da manutenção da ermida chamava-se de ermitão. Não era raro o caso de que se formassem comunidades leigas que se dedicavam à vida religiosa ao lado da ermida.

4. IRMANDADES

As Irmandades e Ordens Terceiras constituíram a forma leiga mais comum de promoção do culto no período colonial, e tinham dupla finalidade: religiosa e social. A religiosa promovia devoção particu-

lar, a social dava amparo aos membros garantindo-lhes sepultamento religioso. Deste modo, a existência dessas irmandades associacionais, surgidas geralmente por iniciativa leiga, era autorizada e controlada pela Coroa. Progressivamente criou-se irmandades específicas devido ao processo discriminatório, por exemplo, os negros passaram a fundar irmandades próprias vinculadas ao culto de Nossa Senhora do Rosário, Santa Ifigênia e São Benedito.

5. SANTUÁRIOS

No sentido tradicional, significa um local de culto que o povo transformou num particular centro de devoção. Com frequência, tiveram origem numa simples cruz, oratório ou ermida, pois bem, o culto da cruz ou de uma imagem devota tornava-se num eixo de piedade, o oratório ou ermida se transformava num centro de romaria. Ao lado desses santuários, surge com frequência a chamada casa de milagres, onde os devotos deixam lembranças pessoais das graças alcançadas, ou também centros de comércio de lembranças religiosas.

6. ROMARIAS

São festas do santo padroeiro que promovem grande afluência de pessoas, a época de romaria, a visita do povo ao centro de devoção, seja como expressão de veneração ao santo, seja no cumprimento de promessas alcançadas pelas graças já recebidas. Assim sendo, a romaria é um dos atos mais sagrados da devoção popular. Os romeiros, pela via do sacrifício, pagam promessas, encaradas como obrigações fundamentais do catolicismo popular.

7. PROCISSÕES

Enquanto a romaria é uma manifestação social da fé realizada uma ou outra vez por ano, as procissões são expressões mais comuns do catolicismo tradicional, pois algumas expressam alegria e louvor, outras são procissões de orações, outras de penitência, outras procissões solenes de semana santa e Corpus Christi. Em todos os casos, no Brasil tradicional, tanto a organização como a realização estavam a cargo dos leigos, e também das irmandades.

8. DEVOÇÕES

As devoções têm grande ênfase em seu aspecto sacramental. A presença dos santos na vida cotidiana é considerada vida e atuante. O santo está presente na casa do pobre e do rico, em sua imagem ou oratório. São invocados a título de proteção, saúde, colheita, livramento de males, e além disso, o santo é visitado e honrado em sua específica igreja ou santuário, perfazendo assim, uma das características principais do catolicismo ibero-romano-brasileiro.

9. FESTAS

O aspecto social de celebração e devoção é inerente aos festejos religiosos. A festa inclui danças e representações de mistérios, música e fogos de artifício, quermesse, jogos e comidas típicas. Uma grande oportunidade para o povo expressar sua fé cristã e ao mesmo tempo poder extravasar a sociabilidade, mesmo com os riscos de abusos, por parte de alguns devotos, que não estão imbuídos do necessário espírito da fé.

Além das especificidades proposta por Riolando Azzi acima mencionadas, Pedro Ribeiro de Oliveira (1983, p. 114-122) acrescenta

três outras práticas religiosas no catolicismo popular brasileiro: a ênfase nos santos, a benzeção e os atos de cultos.

Os santos são representações fundamentais destas práticas populares no catolicismo. Eles estão no céu e podem intervir junto a Deus em favor dos homens graças aos méritos adquiridos durante a vida. O fato de estarem no céu não impede de que os santos estejam ao alcance dos homens, eles se fazem presentes na terra por meio de sua imagem, isto é importante para o catolicismo popular porque propicia o contato entre o fiel e o santo. Portanto, o objeto do culto popular é a imagem ou a estampa dos santos.

A benzeção é um conjunto de representações e práticas rituais que tem por fim produzir curas. Ela se aplica a pessoas e a animais, sendo assim a manifestação mágica da religiosidade do catolicismo popular através da solução para enfermidades e maus olhados.

O ato de culto no catolicismo popular se dá de forma contratual e de aliança. O modo contratual é aquele que o fiel pede uma graça ao santo, obrigando-se a um ato de culto pela graça alcançada, é a tão conhecida promessa. Já no modo de aliança, o que está em jogo é uma relação permanente de devoção e proteção, neste caso, por exemplo, a família oferece a criança ao santo como afilhada através dos padrinhos (OLIVEIRA, 1985, p. 117-118). No Brasil, o catolicismo popular foi movimentado pelos leigos. Os oratórios, as capelas e os santuários constituem o eixo físico em torno do qual se organiza o culto aos santos, os agentes religiosos conduzem os atos de culto aos santos padroeiros e protetores.

3.3 A ÉTICA RELACIONAL NA RELIGIOSIDADE POPULAR BRASILEIRA

É sabido que nenhuma religião se move no vazio, ela não apenas existe, mas se desenvolve em contextos humanos específicos, interrelacionando-se com os espaços geográficos e respectivos momentos históricos na sociedade onde está situada.

Toda religião é tributária do seu contexto e exerce sobre ele algum tipo de influência, nenhuma religião é um compartimento estanque, mas parte integrante e ativa da vida coletiva, sendo no interior das estruturas sociais que a religião opera (SOTER, 2007, p. 5). Em consequência disso, nenhuma religião pode eximir-se de sua formação e responsabilidade social, quer seja conservadora ou transformadora em relação ao *status quo* da sociedade, a questão é perceber até que ponto esse duplo potencial é assumido conscientemente por forças hegemônicas ou grupos minoritários.

Que podemos entender por transformação social? Segundo o professor Pedro Ribeiro de Oliveira (SOTER, 2007, p. 11), sob o ponto de vista objetivo, a transformação social é um processo real, que se dá no terreno da história concreta de um povo. Já sob o ponto de vista subjetivo, ela é um conjunto de ideias-força, atitudes e predisposições que levam pessoas a participarem daquele processo histórico. É na linha tênue entre o caráter objetivo e o subjetivo que avaliaremos a transformação social do catolicismo ibero-romano-brasileiro.

Ou seja, a percepção das ideias-força que atuam na história concreta e na formação de nossa matriz religiosa brasileira, os desdobramentos de nosso catolicismo popular e suas respectivas sobrevivências e influências na modernidade. Não obstante, toda a complexidade e diversidade em categorizar o conceito de religião popular

como construção humana na socialização da experiência do divino, Orlando Spin, em *Religiones populares y transformación social*, diz que

toda religión popular (y el complejo universo al que las religiones populares pertenecen) son socializaciones de experiencias de lo divino. Pero no cualquier socialización basta: porque siempre las socializaciones de experiencias de lo divino se dan em complejas contextualizaciones y como resultados de éstas – simplemente porque las religiones son construcciones humanas (SOTER, 2007, p. 28).

A religião popular, e o universo em que se encontram, existe porque é humana, e este caráter humano é fundamental para a análise. A humanidade e todas suas religiões existem somente e quando se dá a contextualização cultural. Por isso, em nossa terra, o catolicismo ibero-romano-brasileiro é uma socialização humana da experiência do divino, mediada pela ideologia do padroado régio português. Já o popular, indica um peculiar aspecto desta mesma socialização, um estilo das experiências minoritárias, um modo de falar do divino a partir do chão da terra oprimida através da distinção do oficial das adaptações sincréticas para a sobrevivência da religiosidade negra, índia e brasileira que

herdamos, pois, do passado uma igreja ideologicamente marcada por uma imagem errada da evangelização: ela aparece como obra de gente branca, bem educada e formada, de classe privilegiada, sobre gente negra, morena e mestiça, pobre, ignorante e atrasada. Séculos de colonialismo formaram esta imagem que não corresponde de maneira nenhuma ao que nos ensinam os primeiros documentos da história cristã (HOORNAERT, 1994, p. 88).

A ética relacional na colônia, de cristianismo e escravidão, de valores temporais e eternos, injustiças em nome de Deus e da santa igreja formaram a imagética de que a igreja do discurso cristão e a igreja da prática escravagista são bem distintas em sua práxis amoral na terra de Vera Cruz.

Na movimentação histórica durante o período colonial, ao confrontar-se com a resistência cultural, a igreja teve que estabelecer relações, manter diálogos, apresentando a mensagem de maneira a ser entendida pelos homens, daí surgiu a necessidade de sincretismo, que é a exigência da própria ação missionária (HOORNAERT, 1991, p.137). Mesmo que saibamos que não foi bem assim como escreve o historiador, na verdade, arranjos político-religioso-econômicos norteavam a mensagem e a prática da cristandade luso-brasileira. Sobre isto, Orlando Espin diz

que toda religión popular desempeña un doble papel em cualquier sociedad. Toda religión es legitimadora de las estructuras de dominación en la sociedad, al mismo tiempo que es subversiva de esa misma dominación. Legitimación y subversión: las dos funciones de cualquier religión popular; porque em nombre de Dios convive y sufre las consecuencias de la hegemonia ideológica de los grupos dominantes (com todo lo que esto implica) mientras que, al ofrecer alternativas a lo que ideológicamente se presenta como natural, evidente, permanente o divinamente establecido (SOTER, 2007, p. 39).

Por exemplo, a intervenção dos santos, que dá ao homem um domínio simbólico sobre a natureza, não substitui nem o trabalho material, nem o trabalho intelectual de produção e de explicação racional da existência humana. O religioso não nega o real e o racional, mas incide sobre ele dando-lhe um sentido específico no universo da vida humana e suas relações comunitárias. Assim, as representações religiosas devem ser encaradas como crenças por meio das quais a experiência concreta de um grupo é representada como uma experiência dotada de sentido.

As representações e práticas do catolicismo popular constituem um sistema religioso intimamente ligado às condições sociológicas da formação social e senhorial, marcada pela dominação pessoal exercida pelos senhores sobre a massa camponesa. Fazendo da dominação pessoal a forma natural e sobrenatural de relação entre fracos

e poderosos, o catolicismo popular contém em si mesmo um modelo de sociedade, aquela que se estrutura sobre a aliança entre fracos e poderosos, entre dependentes e protetores. Essa ética relacional reveste produz deveres morais e obrigações de submissão e lealdade por parte dos mais fracos. O catolicismo popular torna-se numa chave para hegemonia senhorial (OLIVEIRA, 1983, p. 128).

CAPÍTULO 4

EDUCAÇÃO E APARELHAMENTO DO ESTADO

Na romanização, o corpo de agentes religiosos institucionalmente qualificados para a direção dos fiéis católicos, assume o controle efetivo do aparelho religioso em seu todo. A romanização da Igreja no Brasil é um capítulo da extensa história da luta entre o poder espiritual e temporal, um esforço para centralizar de maneira definitiva o poder de Roma na cristandade lusitana brasileira.

Além disso, a forte resistência lusitana, agudizadas pelas tendências liberalizantes do espírito moderno, produzirá por parte da Igreja o processo de romanização da fé católica no Brasil (MENDONÇA, 1990, p. 68). A romanização nasceu dos esforços da igreja em reafirmar seu poder e influência em meio às grandes mudanças produzidas pelo mundo moderno.

O Brasil precisava de um clero que professasse lealdade a Roma, purificasse a religião popular e pregassem a moralidade católica. A romanização dominou a Igreja brasileira de 1840 a 1962, uma ação estratégica para a imposição da obediência ao concílio de Trento (1545-1563), concentrando nos padres vicentinos, os principais agentes da romanização, e sob a liderança de dom Antônio Ferreira Viçoso, que implementou a reforma clerical do século XIX introduzindo o método tridentino (SERBIN, 2008, p. 78, 79). A romanização, ao mesmo tempo, que mudou os rumos da igreja, preservou-lhes as tradições, a igreja estava defendendo a ortodoxia, a autoridade clerical e o fim da autonomia leiga. Assim, o padre brasileiro do século XX, baseava-se no modelo tridentino do século XVI, a romanização foi a europeização do catolicismo brasileiro (SERBIN, 2008, p. 81).

O conceito de romanização é importante porque orienta os olhares lançados para a história das relações entre Igreja Católica, Estado e Sociedade no catolicismo brasileiro dos séculos XIX e XX. O fato é que ao lado dos conceitos de ultramontanismo e de reforma católica, ele indica um período de profundas mudanças no catolicis-

mo praticado no Brasil, principalmente, mas não só, em seu aspecto institucional. Apontaria para uma inserção da estrutura hierárquica da Igreja Católica do Brasil na estrutura burocrática da Santa Sé. Essa inflexão levaria a uma clericalização e sacramentalização das práticas religiosas do catolicismo no Brasil sem precedentes, em substituição ao caráter laico, festeiro, regalista e devocional do catolicismo praticado até esse movimento que teria se iniciado no século XIX, mas que se fortaleceu, de fato, a partir do fim do padroado, em 07 de janeiro de 1890¹ (AQUINO, 2011, p. 2)

De acordo com José Oscar Beozzo (1977, p. 745), já se tornou clássico chamar-se de ‘romanização’ o processo a que foi submetida à Igreja do Brasil entre 1880 e 1920, no entanto, não obstante o valor conceitual cronológico ser relevante devemos cuidar para que não cometamos anacronismos. Segundo Augustin Wernet (1987, p.180-182), o termo romanização foi criado pelo padre e historiador alemão Johann Joseph Ignaz Von Dollinger (1799-1890), o termo analisado surge em meio aos conflitos envolvendo ultramontanos e liberais, para designar, na perspectiva dos liberais, o projeto ultramontano de romanizar todas as igrejas.

A partida da segunda metade do século XIX a religião católica no Brasil passa por uma fase de crise de consciência católica. Depois de três séculos em que a fé católica se estabelece em nosso território, as bases deste edifício monolítico começam a se abalar. Alguns fatores são importantes para este movimento de crise: O desenvolvimento urbano que influencia também a ruralidade; O ciclo do ouro e as novas mentalidades progressistas através do surto urbano cada vez mais intenso; A vinda da família real para o Brasil em 1808; O mundanismo do espírito secular das cortes europeias é transportado para o Brasil onde os salões, bailes, teatros assumem maior importância; As ideias

1 Dia do Decreto 119-A, que determinou o fim do padroado e estabeleceu a liberdade de culto no Brasil. BRASIL. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil/decreto/1851-1899/d119-a.htm

iluministas e secularizadas alcançam o espírito do clero e dos leigos; Em 1759, os Jesuítas são expulsos do Brasil, a partir das reformas Pombalinas; A decadência das organizações religiosas por causa da ênfase no desenvolvimento econômico, a participação ativa em movimentos políticos, liberais e maçônicos, e consequentemente o descuido progressivo dos compromissos religiosos, o que reflete na vida católica do povo.

Além disso, ocorre a fase de implantação do protestantismo no Brasil, a liberdade de trabalho dos missionários de imigração e missão em nossa terra, assim como o aparecimento do espiritismo já nos meados do século XIX. Ambos os casos, ao atingir ampla classe popular e média, são elementos importantes para o aumento da crise católica no Brasil.

Como reação a esta crise, a Igreja católica propõe a ação reformadora do episcopado através da nova orientação dos bispos reformadores, a sacralização dos locais de culto, a purificação das festas e devoções, o controle das confrarias religiosas e dos centros de devoção popular, a ênfase na instrução religiosa do povo, a instalação das missões populares, as visitas pastorais do clero, a instauração de novas devoções sob o controle dos bispos, a criação de novas associações religiosas e congregações, a multiplicação de dioceses, criação de seminários qualificados, e por fim, a estratégia das manifestações públicas de fé com os congressos eucarísticos espalhados por todo o Brasil, com vista a reavivar a participação do povo na vida sacramental, sendo sempre dirigidas pelas autoridades eclesiásticas. Os pontos de reforma assinalados por dom Macedo Costa são como a súpula dos processos de romanização do catolicismo brasileiro, um catolicismo nos moldes de Roma (OLIVEIRA, 1983, p. 283).

Nos anos 1950, o conceito de romanização foi retomado por Roger Bastide e, mais tarde, na passagem dos anos 1960 para os anos

1970, desenvolvido e difundido por Ralph Della Cava. Em *Milagre em Joazeiro* diz que

para Bastide, o conceito de “romanização” (embora use a expressão “igreja romanizada”) consiste em: 1) a afirmação de uma autoridade de uma Igreja institucional e hierárquica (episcopal), estendendo-se sobre todas as variações populares do catolicismo *folk*; 2) o levante reformista, em meados do século XIX, por parte dos bispos, para controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e do laicato; 3) a dependência cada vez maior, por parte da Igreja brasileira, de padres estrangeiros (europeus) principalmente ordens e das congregações missionárias, para realizar “a transição do catolicismo tradicional e colonial ao catolicismo universalista, com absoluta rigidez doutrinária e moral”; 4) a busca destes objetivos, independentemente ou mesmo contra os interesses políticos locais. A essas dimensões do processo de “romanização”, importa acrescentar um quinto item: 5) a integração sistemática da Igreja brasileira, no plano quer institucional quer ideológico, nas estruturas altamente centralizadas da Igreja Católica Romana, dirigida de Roma (DELLA CAVA, 1976, p. 43).

No Brasil, uma leitura conciliar e libertadora da História diante do assentamento de um governo ditatorial, levaram a uma revisão historiográfica expressiva com destaque para os trabalhos de Eduardo Hoornaert, Riolando Azzi, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Oscar F. Lustosa, Francisco Cartaxo Rolim, José Oscar Beozzo, entre outros. Salientamos a produção dos membros do CEHILA por terem feito da romanização um conceito central de suas análises, mas urge mencionar que nos anos 1960 e 1970 sociólogos, como Cândido Procópio Ferreira de Camargo, e antropólogos, como Carlos Rodrigues Brandão, produziram obras referenciais para os estudos da religião no Brasil (AQUINO, 2011, p. 5).

Por essa razão, para Pedro Ribeiro de Oliveira (1976, p. 132) o processo de romanização transformou a Igreja no sentido de adaptá-la como “aparelho de hegemonia” da burguesia agrária. Foi um processo correlato de unificação nacional e estruturação social com base no sis-

tema agrário-exportador. Ainda segundo Oliveira, a principal estratégia desse movimento foi a destituição do poder do leigo, o que, em contrapartida, verdadeira resistência, teria gerado uma reapropriação dos símbolos difundidos pela igreja romanizada que consistiria em uma nova forma de catolicismo: o catolicismo privatizado.

Já Hoornaert (1973, p.119) e Beozzo (1977, p. 742) usaram a categoria “pacto colonial” para designar a estrutura histórica de dominação estrangeira do Brasil e os seus corolários para a evangelização e a libertação. Para eles, a romanização ocorreu no contexto do segundo pacto colonial correspondente a europeização do catolicismo brasileiro que estabeleceu uma nova repressão aos movimentos populares.

Já Riolando Azzi (1974, p. 646-662) afirma que esse movimento ultramontano data dos anos 1840 quando a Igreja contribuiu para a pacificação e a legitimação do Golpe da Maioridade. Ele detalha esse processo apresentando, a partir das fontes, dois grandes períodos: o da reforma institucional ou reorganização eclesiástica e o da restauração católica, termos usados na época. Destaca, ainda, três linhas de orientação dessa reforma católica desde o século XIX: a tradicionalista, a tridentina e a ultramontana.

Nessa direção, os temas da feitiçaria, da hibridização cultural, das negociações simbólicas ganhavam lugar na escrita da história da Igreja Católica no Brasil propiciando novas leituras e desdobramentos analíticos. A análise do catolicismo ganhou ainda mais relevância quando pensado em interface com alguma esfera da vida social, como fez recentemente Kenneth Serbin em *Padres, Celibato e Conflito Social*², ao entender a romanização no contexto da modernização conservadora da sociedade brasileira a partir do problema do celibato na Igreja Católica.

² SERBIN, Kenneth P. *Padres, Celibato e Conflito Social*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008, p. 78-81.

Com efeito, no limiar do século XXI, resultado desse percurso historiográfico, apenas esboçado aqui, a romanização passa a ser entendida também como fenômeno cultural, como produto e produtora de determinadas representações e práticas criadas historicamente. Essa abordagem é exemplificada pelos trabalhos de André Luiz Caes³, sobre a espiritualidade ultramontana como estratégia política, e Pedro Rigolo Filho⁴, que aborda as motivações religiosas de D. Nery e a romanização como cultura religiosa.

Em artigo publicado no final de 2001, o historiador Jérri Roberto Marin propôs uma sistematização da história e da historiografia da romanização. Para Marin, a romanização aponta para a reeuropeização conservadora do catolicismo brasileiro ao centralizar a gestão do sagrado na Santa Sé e propor uma reforma em três áreas complementares e simultâneas: a da formação intelectual e espiritual do clero; a da disciplina eclesiástica; e, a da intensificação da pastoral junto aos fiéis para purificar a religiosidade popular (MARIN, 2001, p 323-324).

Na sequência, Marin discorre sobre a existência de duas amplas vertentes historiográficas da romanização: de um lado, aqueles que a concebem de um modo linear e homogêneo, reafirmando e privilegiando ao limite a ideia de que a ofensiva romanizadora teria sido coesa, a partir de uma ação política e pastoral uniforme do episcopado, e, de outro, aqueles que entendem o movimento da romanização como um processo descontínuo e heterogêneo, afinal, no Brasil, a romanização aconteceu de modo desigual (MARIN, 2001, p. 324).

A romanização, atrelada aos conceitos de ultramontanismo e autocompreensão do catolicismo desenvolvidos por Augustin Wernet nos rastros de Weber, conduziria o pesquisador inevitavelmente a um

3 CAES, André L. As portas do inferno não prevalecerão. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, 2002.

4 RIGOLO FILHO, Pedro. A romanização como cultura religiosa: as práticas sociais e religiosas de D. João Batista Corrêa Nery, bispo de Campinas, 1908-1920. Dissertação Mestrado em História – UNICAMP, 2006.

caminho que ele já conhece de antemão: o bispo romanizador segue um protocolo institucional romano⁵. Portanto, a romanização foi este longo processo através do qual o aparelho eclesiástico, composto por agentes religiosos institucionalizados e bem qualificados, assume o controle efetivo da religião oficial e das práticas religiosas do povo. O papel da Santa Sé é de incentivadora da romanização fornecendo os modelos a serem seguidos pelo bispado brasileiro em seu efetivo trabalho.

O catolicismo luso-brasileiro parecia uma aberração, porque embora não se opusesse à prática dos sacramentos nem à autoridade eclesiástica, colocava-os em plano secundário em relação ao culto dos santos. Com o vitorioso processo de romanização, o bom católico, segundo este modelo, é aquele que frequenta regularmente os sacramentos e obedece incondicionalmente à autoridade eclesiástica.

4.1 O APARELHO RELIGIOSO NA CLASSE SENHORIAL ATÉ A PRIMEIRA REPÚBLICA BRASILEIRA

A instauração do capitalismo agrário provocou uma crise da hegemonia e ao mesmo tempo engendrou os meios para a sua solução, criando condições de reestruturação de um poderoso aparelho de hegemonia, aparelho cuja eficácia já se fazia sentir desde o final do império ao início do século XX, trata-se, é claro, do aparelho religioso católico. Mesmo com a crise da hegemonia ao final do império, o processo de desestruturação e reestruturação do aparelho religioso católico brasileiro oficial, contou com os acordos políticos e arranjos que reforçaram o poder da Igreja romanizada no Brasil. É o que veremos abaixo.

⁵ SOUSA, Antônio Lindvaldo. Um Porta-Voz da Romanização do Catolicismo Brasileiro: Silêncios e Conflitos na Administração de D. José Thomaz na Diocese de Aracaju (Se) - 1911-1917. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP/ Assis, 2005.

4.1.1 O aparelho religioso na formação da classe senhorial

Os atores sociais que se ocupavam do culto aos santos: capelães, rezadores, ermitãos e beatos agiam em nível local, quase sem articulação entre si, sem constituírem uma hierarquia religiosa. O aparelho religioso se apresenta na formação senhorial segmentado e com uma quantidade enorme de agentes leigos não articulados entre si.

A organização do aparelho eclesiástico tem como eixo a hierarquia clerical, contudo durante o padroado régio, em vigor até a proclamação da República, operava uma certa descentralização do aparelho religioso católico no Brasil. Conforme informação de Pedro Ribeiro de Oliveira (1983, p. 143), o direito ao governo eclesiástico era exercido por meio do aparelho burocrático do Estado: a mesa de Consciência e Ordens, durante o período colonial, e o Ministério da Justiça, durante o período imperial. Primeiro, o rei. Depois, o imperador. Esta transição foi bem delineada pela influência do Regalismo, doutrina que justificava a subordinação da Igreja ao Estado com forte marca nacionalista, desde o governo de Marquês de Pombal, tornando-se numa doutrina política laicizante. O regalismo marcou o Estado brasileiro através das elites dirigentes através dos conflitos entre o Estado liberal e a Igreja, o grande embate para a manutenção dos códigos morais inscritos nos costumes e nas tradições religiosas brasileiras (OLIVEIRA, 1983, p. 151).

A religião, na classe senhorial e no império, era o veículo de hegemonia, de influência cultural e moral a atingir a população, por isso o Estado, por mais que quisesse, não poderia dispensar o concurso do aparelho eclesiástico para manter a ordem social, por mais liberal e mesmo anticlerical que fosse. A manifestação mais clara dos conflitos entre o Estado e a Igreja é a chamada Questão Religiosa, o conflito entre o episcopado e o Estado por causa da maçonaria nas ir-

mandades e confrarias. A questão religiosa poderia ser resolvida com a separação entre igreja e Estado, contudo o que se verificou foi de um lado o desinteresse da Igreja, e por outro a intransigência do Estado. Os dois lados, como sempre fizeram, se aglutinaram, e permanecem, não na teoria, mas na prática, andando *paripassu*.

A hegemonia exercida pela classe senhorial, por meio da religião, organiza a vida coletiva em conformidade com as relações sociais de produção, seja na relação de compadrio, seja na relação de senhor de engenho, no Brasil, a religião deu sentido às condições sociais da existência fazendo delas o quadro normal da vida social (OLIVEIRA, 1983, p. 160-161), assim, a colonização portuguesa foi um duplo processo de desestruturação do modo de produção indígena e de estruturação de uma formação social baseada na grande produção de mercadorias agrícolas para exportação, ou seja, a empresa colonial portuguesa funda e estrutura a sociedade brasileira, criando a classe senhorial, poderosa detentora das malhas do sagrado e do profano, a nascente essência social do capitalismo agrário no Brasil. Portanto, o catolicismo como religião oficial do Estado Imperial não é uma simples sobrevivência do passado colonial, mas uma das condições necessárias à manutenção da ordem social senhorial.

O Estado precisa do aparelho eclesiástico para manter a unidade nacional, embora não seja um Estado legitimado pela religião. Daí a contradição e conflitos que levaram à questão religiosa. A convencionalmente denominada “Questão Religiosa”, envolvendo os bispos D. Vital e D. Macedo, iniciou-se a partir de conflitos entre bispos ultramontanos e irmandades constituídas por maçons. Assim, o controle do patrimônio e da gestão do sagrado exigia, na ótica romanizadora, a substituição do leigo pelo clérigo junto aos santuários e associações de piedade. Segundo Pedro Ribeiro de Oliveira (1983, p. 115), é preciso levar em conta que as relações sociais de produção capitalistas, intro-

duzidas durante a segunda metade do século XIX na lavoura cafeeira e nas indústrias nascentes só gradualmente atingirão o país. É o que veremos adiante.

4.1.2 O aparelho religioso do império à República

A introdução do capitalismo agrário nas fazendas de grande lavoura altera a estrutura de classes. Daí surge o conflito entre a classe senhorial (império) e a burguesia agrária (república), embora as duas continuem a subordinar a massa camponesa. De acordo com Pedro Ribeiro de Oliveira (1983, p. 269), o Estado instaurado pela burguesia agrária após a proclamação da República é um Estado laico, após a queda da Monarquia é promulgada a separação da Igreja e do Estado, o fim do padroado régio. Assim, os valores morais da ordem burguesa, liberdade, fraternidade, democracia, não repousam sobre uma visão religiosa do mundo e do homem, mas sim sobre uma concepção de progresso da humanidade. Assim, como o homem não precisa mais da religião para sentir-se senhor da natureza, ele também não precisa dela para assegurar a validade de seus valores morais.

O universo de ideias do século XIX é o liberalismo, o chamado espírito da civilização moderna no desejo da secularização progressiva da sociedade. Por isso, os embates entre o processo de romanização da Igreja Católica no Brasil e o Estado liberal que ocupa o final do século XIX (MENDONÇA, 1990, p. 68).

Segundo Serbin (2008, p.88), o controle social era a principal diretriz do Estado e da elite. Nas áreas urbanas mais desenvolvidas a europeização progredia depressa, mas no interior, o povo nem sempre reagia pacificamente às mudanças religiosas e sociais. O clero, já romanizado, trabalhava vigorosamente pelas reformas religiosas nas áreas rurais.

A fase organizacional crítica da romanização ocorreu durante a primeira República, devido à separação da Igreja com o Estado e o estabelecimento da liberdade religiosa na Constituição de 1891. O catolicismo perdeu sua condição histórica de religião oficial do Brasil, no entanto separar-se do Estado também significava libertar-se do regime do padroado. Readaptando-se ao movimento da história, assim, cresceu substancialmente o capital político da Igreja, uma espécie de neocristandade no Brasil, preparando novos líderes nacionais como dom Antônio Ferreira Viçoso e dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, reforçando a crescente força da Igreja, como um novo baluarte para a sociedade brasileira. Pois ambicionavam novamente o monopólio religioso do catolicismo e um papel central para a igreja na sociedade moderna, atraindo novamente o apoio do Estado e da classe média e alta.

Exemplo deste ressurgimento e crescimento católico na República atinge seu esplendor no século XX, de acordo com Serbin (2008, p. 100), o presidente Getúlio Vargas (1930-1945 / 1951-1954) e a igreja se apoiaram mutuamente para desenvolver projetos de centralização institucional. Era a igreja com uma voz nacional. Vargas e a Igreja fizeram uma espécie de pacto informal de cooperação, o que significou na prática, o restabelecimento do catolicismo como religião oficial do Brasil. A Igreja oferecia ao Estado a ideologia de conteúdo moral com o objetivo de reespiritualizar a cultura. De certo modo, conseguiu por força de lei, aprovar na Constituição de 1934 a proibição do divórcio e a educação religiosa nas escolas, dentre outros temas de interesse católico. Durante o Estado Novo (1937-1945), o que de fato acontece, é uma espécie de versão moderna do padroado colonial.

Outro fato importante neste processo de ressurgimento e expansão católica é o regime disciplinar dos seminários formadores de novos e obedientes cleros, em todo o século XX a Igreja dependeu da

zona rural para a vocação sacerdotal de seus quadros, mesmo com a urbanização do Brasil, as vocações continuaram a provir do campo. Assim, a crise do sacerdócio era vencida através da revolução seminarística, o clero romanizado transformou o catolicismo em uma força religiosa, intelectual e social (SERBIN, 2008, p. 124).

Portanto, o aparelho eclesiástico romanizado faz uma coalização com a burguesia agrária e com o Estado Republicano, os interesses objetivos coincidem, a condução das massas fica mais fácil, um precisa do outro (OLIVEIRA, 1983, p. 294).

CONCLUSÃO

O Catolicismo plasmou o Brasil, a religião foi organizadora da vida coletiva. A instituição religiosa funciona como organizadora da vida coletiva e da sociedade civil (OLIVEIRA, 1983, p.141). É nessa função que intervém o catolicismo oficial e o clero. Dois aspectos merecem nossa atenção nas vinculações entre religião, cultura e transformação social.

Em primeiro lugar, na história do catolicismo no Brasil existem duas fases bem distintas: a fase luso-brasileira, que se estende desde os primórdios da colonização até a época imperial; e a fase do catolicismo romanizado, que se implanta a partir do século XIX, com o movimento dos bispos reformadores. Sendo catolicismo popular abafado e marginalizado, enquanto o catolicismo romano mais assimilado pelas elites culturais do país.

Para exemplificar essa dimensão tão sincrética na realidade brasileira, assim como a sobrevivência da diversidade religiosa em nossa terra, Lísias Nogueira Negrão (2008, p.267) diz que

em meados do século XX, mais exatamente, em 1940, os católicos ainda perfaziam um total de 95% dos declarantes (IBGE, 2000), contra um total de apenas 2,6% de protestantes e de 1,9% de declarantes de outras religiões. Ao longo da segunda metade desse século, o catolicismo continuou sendo a religião com maior número de adeptos. Mesmo em 1991, o recenseamento demográfico do IBGE realizado nesse ano registrou um número de católicos ainda superior a 80%: exatos 83%. Nesse momento, a quase totalidade do campo religioso ainda era cristã, pois os diversos grupos protestantes somavam 9%, juntos. Os demais grupos religiosos, incluindo espíritas kardecistas, afro-brasileiros e outros grupos não especificados no censo, compunham, em conjunto, apenas 2,9% do total. Mesmo sabendo-se da tradicional duplicidade religiosa de kardecistas e afro-brasileiros com o catolicismo, que conduz seus adeptos a declararem-se católicos em levantamentos oficiais, embora não constituindo o cerne de suas crenças e práticas, dificilmente a presença católica estaria abaixo dos 80% até a penúltima década do século.

A consciência do catolicismo como força de transformação social é recente em nosso país. Na realidade, o catolicismo implantado no Brasil foi utilizado pela Coroa Portuguesa como meio de manter o povo numa situação de obediência e dependência colonial. Além disso, segundo Laura de Mello Souza (1995, p. 93), uma colônia escravagista estava fadada ao sincretismo religioso, marca bem peculiar em países que sustentam a escravidão como modelo de desenvolvimento, pois a mistura de raças e povos promove a coabitação de diversas etnias no sofrimento e na solidariedade da cor. De acordo com Lísias Negrão (2008, p. 272),

o catolicismo continua sendo a grande referência religiosa da sociedade, embora declinante quanto à identificação dos brasileiros com ele ao longo das últimas décadas. Minhas pesquisas visaram demonstrar como o pluralismo religioso tem se expandido, propiciando modificações no próprio catolicismo. Este não apenas decresce em relação ao percentual de seus adeptos, mas se modifica qualitativamente, na medida em que seus seguidores se envolvem em duplicidades tanto tradicionais (católicos/afro-brasileiros; católicos/espíritas) quanto inovadoras (católicos/protestantes; católicos/outras religiões; múltípliques).

O catolicismo, não obstante seu efetivo domínio nas camadas simbólicas e culturais da sociedade brasileira nos primeiros séculos de nossa história, na transição do século XX para o XXI o catolicismo brasileiro é um modelo em agonia? As modificações econômicas, políticas, sociais e produtivas alteram o espaço religioso brasileiro no plano microestrutural social, uma espécie de metamorfose no catolicismo brasileiro. Na virada do milênio, ser brasileiro é ser católico? As pesquisas apresentadas mostram ainda a força da religião católica no Brasil, no entanto

o futuro religioso do Brasil não será, provavelmente, o seu passado católico. Será, possivelmente, a criação sincrética de uma nova espiritualidade ecumênica que conviverá com as diferenças (a tradição evangélica em Ascenso, o pentecostalismo, o kardecismo e outras religiões orientais), mas na unidade da mesma percepção do Divino e do Sagrado que impregna o cosmos, a

história humana e a vida de cada pessoa. Importa recordar que o cristianismo atual é fruto de um imenso sincretismo, negado, pelas mentes oficialistas, avessas à verdade histórica (BOFF, 2000, p.105).

A relação entre igreja e modernidade não é um problema resolvido, ainda a assusta, contudo, no desenrolar da história, as liberdades religiosas, civis, políticas, econômicas foram conquistas do povo brasileiro. Apesar do conceito de pessoa humana ser gestado na ambiência cristã, o que está em jogo é a evolução religiosa do Ocidente, a continuidade ou não da recepção do cristianismo em nossa terra, é certo que não espaço mais para as violências fatricidas da cristandade, nem de outras matizes, por conseguinte, que a sonoridade religiosa adormecida do povo brasileiro, pelos dias modernos, se manifeste de forma livremente humana.

Assim, não obstante a diversidade de leituras de nossa matriz sociológica e religiosa nacional, a constituição do catolicismo luso-romano-brasileiro popular permanece nas camadas simbólicas da sociedade brasileira, somos modernos, no entanto ainda apegados às antiguidades católicas, isto se evidencia nos valores ainda tão presentes em nossa modernidade brasileira do século XXI.

Como destacado no percurso até aqui, a formação da humanidade brasileira, entre imaginários do paraíso e aparelhamentos do Estado, tem-se a estrada que tanto a educação quanto a religião tem seus devidos imbricamentos que estabelecem os aspectos fundantes da matriz social e educativa da nação. Dessa forma, que educação e imaginário são construções bem engajadas e destacadas, progressivamente, no tempo e espaço da formação nacional.

Este livro é um recorte, uma tentativa de acender consciências sobre as relações intrínsecas da educação e imaginário religioso como formação do Brasil. Aos leitores deseja-se leitura, ou leituras. Assim,

vamos assumindo o resgate de nossa brasilidade tardia, ou enganada, ou talvez, empenhada. A decisão é sua. O caminhar também.

O quebra-cabeça está aí para você montar e remontar.

REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, Alberto. O Catolicismo no Brasil. In: **Sinais dos Tempos/Cadernos**. Rio de Janeiro: ISER, 1990.

AQUINO, Mauricio de. Romanização, historiografia e tensões sociais. Uberlândia: **Revista de História e Estudos Culturais Fênix**, vol. 8, ano VIII, nº 2, 2011.

AZZI, Riolando. **A Cristandade Colonial**. Um projeto autoritário. São Paulo: Paulinas, 1987.

AZZI, Riolando. A Instituição Eclesiástica durante A Primeira Época Colonial. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992.

AZZI, Riolando. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. In: **Religião e sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1977.

AZZI, Riolando. **Mito e Ideologia**. Petrópolis: Vozes, 1987.

AZZI, Riolando. O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX. **REB**, Petrópolis: Vozes, vol. 34, 1974.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, Petrópolis: Vozes, vol. 37, 1977.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**. Religiosidade e mudança cultural. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOFF, Leonardo. **Depois de quinhentos anos**. *Que Brasil queremos?* Petrópolis: Vozes, 2000.

BOXER, C. H. **A Igreja e a expansão Ibérica**. Portugal: Edições 70, s/d.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRITO, Ênio José da Costa. A agonia de um modelo. In: **Sociologia da religião e mudança social**. São Paulo: Paulus, 2004.

CAES, André L. **As portas do inferno não prevalecerão**. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, 2002.

COMBLIN, José. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. **REB**, 28/1, 1968.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joaseiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DUBOIS, Claude-Gilbert. **O imaginário da Renascença**. Brasília: Editora da UNB, 1995.

DUSSEL, Enrique. *Dominação/Libertação: um discurso Teológico diferente*. In: **Concilium** 1974/6, nº 36.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1974.

GIUCCI, Guillermo. **Sem fé, lei ou rei**. Brasil: 1500-1532. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GRUZINSKI, Serge. **A Colonização do imaginário**. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol séculos XVI-XVIII. Companhia das Letras: São Paulo, 2003.

GRUZINSKI, Serge. **A Guerra das Imagens: de Cristovão Colombo a Blade Runner (1492 – 2019)**. São Paulo. Companhia das letras, 2005.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

HOORNAERT, Eduardo. **A igreja no Brasil - Colônia [1550-1800]**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOORNAERT, Eduardo. Para uma História da Igreja no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, vol. 33, fasc. 129, p. 119, março 1973.

MARIN, Jérri Roberto. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis: EDUFSC, 2001.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. *Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado*. In: **História Geral da Civilização Brasileira**, II vol. Tomo III. *O Brasil Republicano*, S.Paulo, Difel, 1977.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil Contemporâneo. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 2, 2008.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis: Vozes, n. 36, 1976, fascículo 141.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1983.

OTTO, Claricia (Org). **Faces do catolicismo**. Florianópolis: Insular, 2008.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. A visão trágica do catolicismo no Brasil: Inconformações de Eduardo Hoornaert. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 6, 2010.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O catolicismo rústico no Brasil. In: **O campesinato brasileiro**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. da USP, 1973.

RIGOLO FILHO, Pedro. **A romanização como cultura religiosa**: as práticas sociais e religiosas de D. João Batista Corrêa Nery, bispo de Campinas, 1908-1920. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 2006.

SERBIN, Kenneth P. **Padres, Celibato e Conflito Social**. Uma história da igreja católica brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SOTER (org). **Religião e transformação social no Brasil hoje**. São Paulo: Paulinas, 2007.

SOUSA, Antônio Lindvaldo. **Um Porta-Voz da Romanização do Catolicismo Brasileiro**: Silêncios e Conflitos na Administração de D. José Thomaz na Diocese de Aracaju (Se) – 1911-1917. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP/ Assis, 2005.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico**. Demonologia e colonização - séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de santa cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

ÍNDICE REMISSIVO

B

Brasileira 10, 12, 36, 38, 39, 40, 41, 43,
44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 69,
70, 73, 74, 75

C

Catolicismo 10, 12, 36, 38, 39, 40, 41, 43,
44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 69,
70, 73, 74, 75

Colonial 10, 12, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 69, 70,
73, 74, 75

H

História 10, 12, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 69, 70,
73, 74, 75

I

Igreja 10, 12, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 46,
47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 69, 70, 73,
74, 75

Imaginário 10, 12, 36, 38, 39, 40, 41, 43,
44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 69,
70, 73, 74, 75

M

Mundo 10, 12, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 69, 70,
73, 74, 75

P

Popular 10, 12, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 69, 70,
73, 74, 75

R

Religião 10, 12, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44,
46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56,
57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 69, 70,
73, 74, 75

Romanização 10, 12, 36, 38, 39, 40, 41,
43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54,
55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 68,
69, 70, 73, 74, 75

V

Vida 10, 12, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 46,
47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 62, 64, 65, 68, 69, 70, 73,
74, 75

Educação e Imaginário:

o quebra-cabeça da formação brasileira

RFB Editora

Home Page: www.rfbeditora.com

Email: adm@rfbeditora.com

WhatsApp: 91 98885-7730

CNPJ: 39.242.488/0001-07

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

